

SYMPOZJUM

WYŻSZE SEMINARIUM MISYJNE
KSIĘŻY SERCANÓW

Symposium – Półrocznik teologiczny
Wersja pierwotna

Wydawca

Wyższe Seminarium Misyjne
Księży Sercanów
32-422 Stadniki 81

Redakcja

ks. Leszek Poleszak SCJ (red. nacz.)
ks. Tadeusz Kałużny SCJ (z-ca red. nacz.)
ks. Krzysztof Naporę SCJ (sekretarz)

Redaktor tematyczny

ks. dr hab. Tadeusz Kałużny SCJ, prof. UPJPII Kraków

Redaktor językowy

mgr Monika Ślizowska

Rada naukowa

ks. bp dr hab. Józef Wróbel SCJ, prof. KUL Lublin
ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, PWT Wrocław
ks. dr Krzysztof Grzelak SCJ, St. Joseph's Theological Institute, Cedara – RPA
ks. dr hab. Antoni Żurek, UPJPII Kraków

Kontakt

„Symposium”
32-422 Stadniki 81

tel.: 12 271-15-24
faks: 12 271-00-59

e-mail: symposium@scj.pl
www.symposium.scj.pl

ISSN 2543-5442

NAKŁAD: 230 egz.

Spis treści

Od redakcji	5
-------------------	---

KARY KOŚCIELNE W MISJI KOŚCIOŁA

KS. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ Wymiar kar kościelnych w kontekście <i>salus animarum</i>	9
O. DARIUSZ BOREK OCarm <i>Sacramentorum sanctitatis tutela</i> w aktualnie obowiązującym kanonicznym prawie karnym (Eucharystia)	41
O. PIOTR SKONIECZNY OP Przestępstwa <i>contra mores</i> a misja Kościoła w sytuacji zgorzenia	73
ks. MAREK STOKŁOSA SCJ Uwolnienie penitentów z kar kościelnych w zakresie wewnętrznym sakramentalnym	97
bp JÓZEF WRÓBEL SCJ Prawo kościelne w świetle refleksji teologicznomoralnej	121

ARTYKUŁY

KS. JACEK SZCZYGIEŁ SCJ La spiritualità dell'incarnazione. Ricchezze teologiche, bibliche e mistiche nell'opera <i>Le grandezze di Gesù</i> di Pierre de Bérulle	151
KS. TADEUSZ MICHAŁEK SCJ Seminarium jako miejsce i czas „zdobywania Serca Jezusa”	171
KS. JANUSZ KRÓLIKOWSKI Zrzeczenie się urzędu papieskiego – dopuszczalny wariant czy instytucja?	185

KS. HENRYK MAJKRZAK SCJ	
Śmierć jako najtrudniejsze wydarzenie w życiu człowieka	203
KS. JÓZEF WROCEŃSKI SCJ	
Kapituła generalna podmiotem najwyższej władzy w instytucie zakonnym	211

RECENZJE I SPRAWOZDANIA

ROBERTO ITALO ZANINI, <i>Sacro Cuore. Da Maria Maddalena a Madre Speranza, Il volto femminile della Misericordia</i> , Milano 2015 r. (ks. Leszek Poleszak SCJ)	241
MICHAEL GUILLEN, <i>Zdumiewające prawdy. Jak nauka i Biblia zgadzają się ze sobą</i> , Kraków 2016 r. (ks. Krzysztof Naporca SCJ)	245
Sprawozdanie z konferencji naukowej <i>Kary kościelne w misji Kościoła</i> , Stadniki, 10 listopada 2016 r. (ks. Leszek Poleszak SCJ)	249

Od redakcji

Rok Święty Miłosierdzia, ogłoszony przez papieża Franciszka, w wieloraki sposób ukazał miłosierną miłość Boga do każdego człowieka i przypomniał o niej oraz o konieczności odpowiedzi na tę miłość, zwłaszcza poprzez uczynki miłości wobec bliźnich. Do jednego z wymiarów miłości bliźniego realizowanej we wspólnocie Ludu Bożego nawiązuje temat niniejszego wydania „Symposium”: *Kary kościelne w misji Kościoła*. Zwraca on uwagę na element wychowawczy miłości Kościoła, jakim są kary kościelne stosowane wobec tych, którzy dopuścili się poszczególnych przestępstw.

Wymiar poprawczy i ekspiacyjny przewidzianych przez Kodeks prawa kanonicznego kar wskazuje na wielką mądrość Kościoła, który ukierunkowany na swój nadprzyrodzony cel, pragnie doprowadzić do wzrostu duchowego wiernych poprzez stosowanie środków zaradczych i kar dla zapobieżenia przestępstwom. Czyni to, mając na względzie ostateczne zbawienie człowieka.

Oddając do rąk czytelników kolejne wydanie „Symposium”, dziękuję współpracownikom za pomoc w przygotowaniu materiałów do niniejszej publikacji. Wszystkim życzę owocnej lektury.

ks. Leszek Poleszak SCJ
redaktor naczelny

TEMAT NUMERU

KARY KOŚCIELNE
W MISJI KOŚCIOŁA

ks. Józef Wroceński SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

WYMIAR KAR KOŚCIELNYCH W KONTEKŚCIE *SALUS ANIMARUM*

Wstęp

Problematyka wymiaru kar kościelnych w kontekście *salus animarum* dotyczy zagadnień funkcjonowania władzy i prawa karania w Kościele oraz stosowania kar w jego wspólnotach, nie dotyczy zaś procedury ich wymierzania. Stąd też te kwestie będą pominięte w niniejszym opracowaniu. Przejdźmy zatem do wstępnych zagadnień kościelnej władzy karania. Władza funkcjonuje w każdej społeczności ludzkiej jako niezbędny element do zachowania ładu i porządku w stosunkach społecznych i w kierowaniu społeczeństwem w dążeniu do dobra wspólnego. Jej źródło, charakter, a zwłaszcza sposób wykonywania są uzależnione od typu społeczności, jej zamiarów, celów i stanowi o standardach cywilizacyjnych danej społeczności. Prawo zaś zalicza się do tzw. silnych środków kierowania życiem społecznym, oddziałujących nie poprzez argumentację, lecz przez sam fakt prawowitego ogłoszenia. Nikt nie ma wątpliwości, że w społeczeństwach świeckich, np. typu państwo, prawo i władza funkcjonują celem zachowania porządku, w tym władza karania tych jednostek, które tego porządku nie zachowują. W związku z tym nasuwa się zasadne pytanie: czy we wspólnotach Kościoła w ten sam sposób władza funkcjonuje? Niewątpliwie sprawowanie władzy, także w Kościele, to podejmowanie decyzji wiążących inne osoby, przez co kieruje się ich postępowaniem. W Kościele jednak temu kierownictwu podlegają przede

wszystkim działania, przez które uobecnia się zbawcze działanie Chrystusa, czyli posługa słowa i sakramentu. Do władzy kościelnej, skoncentrowanej na posłudze słowa i sakramentu, należy też troska o odpowiadające wierze zachowania wiernych, czytelne jako jej świadectwo. Jest to więc prawdziwa władza społeczna, wyjaśniana jako władza nauczania, uświęcania i pasterzowania, czyli rządzenia. Władza, jaką Kościół sprawuje, to jedna powierzona mu władza święta, która pochodzi od Boga. Stwierdzenie zaś o Bożym pochodzeniu władzy rządzenia świadczy, że postrzega się ją w ramach władzy powierzonej Kościołowi przez Chrystusa, a nie jako władzy tkwiącej w naturze społeczności, czyli nie jako władzy czysto porządkowej. Zamierzeniem autora przy tak sformułowanym temacie jest więc przybliżenie problematyki związanej z wykonywaniem władzy karania w Kościele w świetle obowiązującego prawa kanonicznego. W związku z tym należy sformułować bardziej szczegółowe pytania badawcze i poszukać na nie odpowiedzi, a w szczególności: dlaczego w Kościele jest wykonywana władza karania, jaki jest jej cel oraz zakres? Dla większej przejrzystości opracowanie zostanie podzielone na kilka części. Najpierw, jak sądzę, należy przybliżyć pojęcie Kościoła jako społeczności *sui generis* i kwestię pojmowania i funkcjonowania władzy w Kościele, następnie pojęcie *salus animarum* jako istotny cel Kościoła, któremu wszystko, w tym także władza karania, jest podporządkowane, wreszcie prawo Kościoła do wymierzania sankcji karnych i ich rodzaje.

Pojęcie Kościoła

Na początku należy podkreślić, że w okresie przedsoborowym funkcjonowała w Kościele definicja utworzona przez Roberta Bellarmina jako reakcja na protestancką reformę, ujmująca Kościół li tylko w sferze widzialnej jako instytucję i porównująca go do empirycznego obrazu państwa. To oznaczało traktowanie widzialnych struktur Kościoła w sposób odizolowany od jego życia wewnętrznego¹. Ojcowie II Soboru Watykań-

¹ Więcej na ten temat por. J. WROCEŃSKI, *Kościół partykularny w perspektywie kodeksowej*, w: A. DOMASZEK (red.), *30 lat od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Doświadczenia Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2014, s. 11-13.

skiego zaś od samego początku obrad mieli świadomość, że Kościoła nie da się określić za pomocą pojęć świeckich i celem opisania jego tajemnicy posłużyli się szeregiem wzajemnie się uzupełniających obrazów biblijnych. Najpierw wyszli od sakramentalnej wizji tajemnicy kościelnej, że Kościół jest w Chrystusie jakby sakramentem, czyli znakiem i narzędziem wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego². W tym sformułowaniu zawarta była wizja Kościoła jako wspólnoty z Bogiem i ludźmi³, która stała się centralną ideą pozostałych dokumentów soborowych oraz uczyniła z eklezjologii komunii podstawę porządku Kościoła⁴. Pozostałe obrazy, zwłaszcza trzy podstawowe, jak Lud Boży, Mistyczne Ciało Chrystusa i Świątynia Ducha Świętego, pozwoliły jeszcze bardziej uwypuklić elementy pojęciowe Kościoła. Przede wszystkim zaistnienie Kościoła nie spowodowała ludzka decyzja, ale jego byt został ustanowiony przez postanowienie, czyli wybór dokonany przez Boga⁵. Kościół ma charakter wspólnoty, ponieważ Bóg prowadzi ludzi do zbawienia nie indywidualnie, lecz gromadząc ich w jeden lud, swój lud⁶. Ta kategoria wspólnoty oparta na obrazach biblijnych odkryła misteryjny wymiar Kościoła, jego naturę charyzmatyczną i ministerialną. Potwierdziła także istnienie podstawowej zasady równości wszystkich wiernych, wynikającej z nadprzyrodzonej godności osoby ludzkiej, i ich zróżnicowania pod względem funkcjonalnym⁷ oraz ich prawa i obowiązki w budowaniu Kościoła⁸.

² Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 1. Więcej na ten temat por. D. SALAMON, *Kościół w służbie zbawienia*, „Symposium” (2015) 2 (29), s. 73-78.

³ Por. J. GURDA, *Kościół jako wspólnota*, w: *Księga Jubileuszowa 1727-1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 309-322.

⁴ Por. L. GEROSA, *Prawo Kościoła*, przekł. I. Pękalski, Poznań 1999, s. 44.

⁵ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 6.

⁶ Por. tamże, 4.

⁷ Por. tamże, 31 i 32; także J. KRUKOWSKI, *Kościół powszechny a Kościoły partykularne*, w: J. KRUKOWSKI, M. SITARZ (red.), *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 20.

⁸ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 37. To z kolei spowodowało dowartościowanie wiernych w Kościele i zamieszczenie w Kodeksie prawa kanonicznego katalogu praw i obowiązków wszystkich wiernych (kan. 208-223) oraz praw i obowiązków wiernych świeckich (kan. 224-231).

Z kolei zastosowanie obrazu św. Pawła o mistycznym Ciele Chrystusa pozwoliło na wniosek, że tylko w Jezusie Chrystusie historia zbawienia Ludu Bożego znajduje swoje wypełnienie i całkowicie nową formę, stąd Kościół jest rzeczywistością sakramentalną i dlatego jest równocześnie widzialny i niewidzialny. Widzialna struktura Kościoła i niewidzialna duchowa nie są dwiema wielkościami różnymi od siebie, ale tworzą Kościół jako jedną rzeczywistość złożoną, która zrasta się z pierwiastka ludzkiego i boskiego⁹.

Ponadto Kościół został nazwany przez ojców soborowych Świątynią Ducha Świętego. Oznacza to, że Duch Święty tworzy Kościół i nim kieruje przez rozmaite dary hierarchiczne i charyzmatyczne¹⁰. Dlatego także wierni, na których zostały wylane dary charyzmatyczne, mają prawo i obowiązek ich wykorzystywania dla dobra całej wspólnoty kościelnej¹¹, dla budowania Kościoła jako rzeczywistości o naturze wspólnotowej.

Takie ujęcie natury Kościoła stanowiło zdecydowane odejście od eklezjologii społeczności pozostającej po kontrreformacji, opartej głównie na elementach widzialnych w strukturze Kościoła, zwłaszcza na hierarchicznym zróżnicowaniu wiernych: duchowni – świeccy. Nie oznaczało to jednak odejścia od eklezjologii opartej na uniwersalistycznej koncepcji Kościoła. Kościół, będąc sakramentem zbawienia, wspólnotą Ludu Bożego, dziełem Ducha Świętego, nadal mógł być pojmowany w myśl powyższej koncepcji. Dopiero wprowadzenie do Kodeksu prawa kanonicznego pojęcia Kościoła partykularnego spowodowało kryzys uniwersalistycznej koncepcji Kościoła i zmianę jego pozycji¹². Stąd też można twierdzić, że Kościół partykularny jest widzialną postacią, w której jawi się i istnieje Kościół powszechny. Znaczy to, że treściowo w odniesieniu do podstawowego posłannictwa Kościół powszechny nie obejmuje więcej niż to, co dokonuje się w Kościele partykularnym. Jest on prawdzi-

⁹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 8.

¹⁰ Por. tamże, 4.

¹¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o apostołstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, 3.

¹² Por. J. KRUKOWSKI, *Kościół powszechny a Kościoły...*, dz. cyt., s. 21.

wie Kościołem, prawdziwie Ludem Bożym, zgromadzonym na określonym miejscu¹³.

Rozumienie Kościoła i istniejącej w nim władzy należy do fundamentalnych zagadnień w teologii i kanonistyce. Naświetlenie przesłanek biblijnych i doktrynalnych odnoszących się do władzy kościelnej jest niezbędne do prawnego jej ujęcia. Zanim jednak przyjdziemy do zagadnienia władzy kościelnej, należy przywołać ważniejsze elementy pojęciowe Kościoła. Nieprzypadkowo już w czasach apostołskich pojawiło się wiele różnych obrazów ilustrujących prawdę o Kościele. Oznacza to, że chrześcijanie, którzy *de facto* sami współtworzą Kościół, szukali i szukają elementów eklezyjalnych, by odpowiedzieć na pytania: czym jest Kościół, jaka jest jego rola, jakie ma zadania i cel czy też jakie jest jego znaczenie? Kościół ukazany w obrazach przedstawia się jako organizm złożony. Złożoność dotyczy współistnienia dwóch odrębnych pierwiastków, ludzkiego i boskiego, tworzących jedną, nierozdzieloną jedność. Dlatego w akcie poznania Kościoła człowiek styka się z prawdami oczywistymi, przyswajalnymi przez rozum, i z prawdami nieoczywistymi, przekraczającymi zdolność pojmowania rozumowego, a należącymi do zakresu wiary¹⁴. Kościół pojawił się w pewnym momencie historii objawienia Bożego w charakterze *sakramentu, narzędzia i środka* w zbawczym współdziałaniu Boga i człowieka¹⁵. W teologii podkreśla się wręcz życiowy związek Jezusa i Kościoła, polegający na tym, że w życiu Jezusa zawiera się już życie Kościoła, a Kościół staje się w pewnym sensie przedłużeniem ziemskiego życia Jezusa. Jest on obrazem Jezusa Chrystusa, który zjednoczył w sobie prawdziwe Bóstwo i prawdziwe człowieczeństwo¹⁶. W tym świetle należy patrzeć na instytucjonalną płaszczyznę Kościoła, by lepiej rozumieć jej pochodzenie.

¹³ Por. R. SOBAŃSKI, *Miejsce i rola Kościoła lokalnego w Kościele powszechnym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 256-257.

¹⁴ Por. T. PIKUS, *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003, s. 21-22.

¹⁵ Por. M. ŻUROWSKI, *Ius ad Communionem. Współuczestnictwo kościelne*, Kraków 1979, s. 21-22; M. RUSECKI, *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994, s. 219.

¹⁶ Por. T. PIKUS, *O władzy...*, dz. cyt., s. 23.

Podstawy eklezjologiczno-prawne władzy kościelnej

Przez władzę w ogólności należy rozumieć moralne upoważnienie do pełnienia funkcji kierowniczych w określonym układzie społecznym. Władza polega zatem na uprawnieniu jednostki lub grupy osób do nakładania na podwładnych zobowiązań, na podejmowaniu decyzji wiążących inne osoby, przez co kieruje się ich postępowaniem. Jest ona publiczna, jeśli ma na celu dobro ogółu; jest prywatna, albo też domowa lub zwierzchnia, jeśli jest sprawowana wobec pojedynczych osób. Władza w społeczeństwie ma więc swoje oparcie w jego naturze i konstytucji¹⁷. Nie jest ona elementem konstytuującym społeczność, ale elementem konsekwentnym. Oznacza to, że występuje w zorganizowanej już społeczności jako czynnik koordynujący działalność jej członków, mając na celu służbę dobru wspólnemu¹⁸. Nie dzieje się jednak tak, że najpierw jest władza, a potem społeczeństwo, w którym tę władzę należałoby sprawować. Najpierw powstaje społeczeństwo ze swoim celem, a następnie władza jako jeden ze środków, za pomocą których ten cel można osiągnąć. Wskazana kolejność wiąże się raczej z porządkiem logicznym niż z następstwem czasowym.

Należy zauważyć, że ludzie organizują się w wielorakie formy społeczne. Istnieją społeczności tzw. naturalne, jak rodzina, państwo, a także konwencjonalne, czyli wszystkie organizacje oparte na umowie, czy też wreszcie religijne. Władza i prawo rozkazywania w społeczności rodzinnej i państwowej nie zasadza się na zgodzie członków tych społeczności, ale opiera się na naturalnych i powszechnych potrzebach ludzkich, które mogą być zaspokojone przez te społeczności. Celem władzy rodzinnej jest doprowadzenie podwładnych do momentu dojrzałości, od którego nie będą już jej podlegać. Władza państwowa zmierza natomiast

¹⁷ Więcej na ten temat por. J. WROCEŃSKI, *Potestà amministrativa ordinaria propria e vicaria*, w: J. WROCEŃSKI, M. STOKŁOSA (red.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Administrative function in canon law. Administracja w prawie kanonicznym. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. International Congress of Canon Law. Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego. Varsavia, 14-18 settembre 2011*, Warszawa 2012, s. 418-423.

¹⁸ Por. T. PIKUS, *O władzy...*, dz. cyt., s. 10.

do osiągnięcia dobra publicznego, czyli tego dobra społecznego, którego nie mogą osiągnąć jednostki jako takie. Stąd też władza rodzinna i władza państwowa, czyli polityczna różnią się od siebie tak, jak różne są cele tych dwu społeczności. Społeczność polityczna różni się od rodziny tym, że posiada moc rządzenia za pomocą prawa, wymierzania sprawiedliwości i stosowania tego rodzaju przymusu, który nazywamy legalnym, a konkretniej używania siły policyjnej i sądów. Stąd też władzę państwa nazywa się władzą jurysdykcyjną. I chociaż terminu „jurysdykcja” używa się potocznie na oznaczenie władzy w ogóle, to jednak jurysdykcja jest właściwie władzą prawną, gdyż jest zarówno prawnie ustanowiona, jak i upoważniona do rozkazywania przez ustawodawstwo. W społecznościach zaś konwencjonalnych podstawą władzy jest umowa: władza zostaje ustanowiona za wspólną zgodą tych, którzy tworzą społeczność i którzy mają możliwość określania jej konstytucji. Władza ta jest ograniczona wewnątrz umownej społeczności, która zwykle nie dysponuje żadną inną formą legalnego przymusu poza wykluczeniem ze społeczności.

Kościół katolicki jest społecznością religijną i różni się od wszystkich innych społeczności tym, że jest społecznością *sui generis*. Nie jest on bowiem społecznością polityczną z jurysdykcją ani rodzinną z władzą dominującą, ani wolnym stowarzyszeniem umownym, dlatego żaden ze wspomnianych elementów pojęciowych władzy nie może być przeniesiony dosłownie na teren Kościoła. Władza Kościoła musi więc być pojmowana i określana przez pryzmat jego celu. Celem zaś Kościoła nie jest dobro publiczne ani też nie należy do niego władza dominująca, Kościół bowiem nie jest społecznością naturalną w tym sensie, że jego konstytucja została określona przez naturę ludzką. Nie jest też społecznością umowną, chociaż może być pojmowany jako stowarzyszenie wolne w tym sensie, że ludzie stają się jego członkami przez wolną decyzję osobistą. W związku z tym władza w Kościele nie jest oparta na umownym porozumieniu się jego członków ani też oni jej nie udzielają wybranym osobom nawet wtedy, gdy stosowany jest wybór, np. biskupa Rzymu, czy w przeszłości wybory biskupów diecezjalnych. Wybór nie jest i nie był udzielaniem władzy, ale wskazaniem osoby, która powinna ją piastować. Rodzi się więc pytanie o podstawy eklezjologiczno-prawne władzy kościelnej.

Na określenie władzy w Kościele używa się również terminu „jurysdykcja” lub „władza kościelnej jurysdykcji”, który jest synonimem terminu „władza rządzenia”. Chodzi tu o publiczną władzę rządzenia wiernymi. Nie można jednak porównywać społeczności Kościoła do społeczności państwa. Należy zatem mówić o jurysdykcji w Kościele jako analogicznej do jurysdykcji w państwie, nie zaś jako identycznej z nią. Ponadto należy zauważyć funkcjonowanie w terminologii kościelnej pojęcia „święta władza” (*sacra potestas*)¹⁹ i pojęcia „zadania” (*munera*): nauczania, uświęcania i pasterzowania²⁰, które powinny być sprawowane dla dobra wiernych.

Istnienie w Kościele instytucji, w tym władzy i prawa, wypływa z samej jego natury. Pismo Święte mówi, że źródłem wszelkiej władzy w odniesieniu do człowieka, który z natury jest bytem wolnym, jest sam Stwórca²¹. W tym świetle każda władza ludzka, w tym także władza kościelna ma swe źródło w Bogu. Podczas gdy jednak władza świecka ma swoją podstawę w Bożym prawie naturalnym, władza kościelna ma swe bezpośrednie źródło w Jezusie Chrystusie²², który działa w swoim Kościele przez Ducha Świętego²³. Od Niego pochodzi nie tylko władza apostołów, ale również ich następców, tj. biskupów²⁴. W ten sposób został nakreślony cel władzy kościelnej, którym jest zbawienie. Należy przy tym zauważyć, na co zwrócił uwagę II Sobór Watykański, że ten cel iden-

¹⁹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 10, 18, 21; TENŻE, Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Presbyterorum ordinis*, 2, 12.

²⁰ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 21; TENŻE, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 11.

²¹ Rz 13,1: „Nie ma bowiem władzy, która by nie pochodziła od Boga”. Obecnie, po doświadczeniach władzy totalitarnej w niektórych państwach uważa się, że władza państwowa pochodzi od Boga pod dwoma warunkami, gdy: 1) została swobodnie i uczciwie wybrana przez obywateli i 2) nie zdegenerowała się w toku wypełniania swoich funkcji.

²² Por. M. ŻUROWSKI, *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984, s. 24-25.

²³ Por. J. BEYER, *La nouvelle définition de la „Potestas Regiminis”*, „L'Année Canonique” 24 (1980), s. 64.

²⁴ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 2.

tyfikuje się z misją Kościoła²⁵. Podbudowę dla tego stanowiska w kwestii celu władzy kościelnej sobór zaczerpnął z wyraźnych przesłanek biblijnych²⁶.

II Sobór Watykański wyraźnie podkreślił, że pojęcie „świętej władzy” dotyczy władzy powierzonej przez Chrystusa Kościołowi²⁷. Władza ta jest jedna, ale obejmuje owe trzy zadania nierozdzielnie ze sobą związane, a jej celem jest w imieniu i mocą Chrystusa kierowanie wiernymi odpowiednio do misji Kościoła. Z wypowiedzi soboru wynika, że ta „święta władza” obejmuje nie tylko zadanie rządzenia, ale i wszystkie inne zadania w Kościele łącznie z zadaniem rządzenia. Biskupi z ustanowienia Bożego są następcami apostołów jako pasterze Kościoła i na mocy władzy powierzonej przez Chrystusa mają święte prawo i obowiązek wobec Pana stanowienia podwładnym ustaw, sążenia i regulowania wszystkiego, co należy do kultu i apostołatu²⁸. W rozumieniu władzy rządzenia w Kościele konieczne jest odwołanie się do postanowień kodeksowych. Prawodawca nie definiuje pojęcia władzy rządzenia, jednak wskazuje na ważne elementy pojęciowe. Stanowi bowiem, że władza ta jest z ustanowienia Bożego, a do jej sprawowania zdolni są ci, którzy otrzymali święcenia, czyli duchowni, natomiast wierni świeccy mogą w jej wykonywaniu współpracować z duchownymi²⁹.

W celu wyjaśnienia podstaw eklezjologiczno-prawnych władzy kościelnej istotnym zagadnieniem jest współlistnienie w Kościele zjawiska jedności władzy z wielością jej podmiotów i funkcji. Można ją bowiem pojmować w znaczeniu przedmiotowym i podmiotowym. Władza kościelna w aspekcie przedmiotowym oznacza władzę zaktualizowaną na podstawie prawa Bożego lub kościelnego przez ważne przyjęcie święceń albo poprzez powierzenie urzędu kościelnego lub delegację. Jest ona czynnikiem kierującym i mobilizującym aktywność całej wspólnoty kościel-

²⁵ Por. TENŻE, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 18.

²⁶ Por. 2 Kor 10,8; 13,10.

²⁷ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna..., *dz. cyt.*, 18-21.

²⁸ Por. tamże, 27.

²⁹ Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks prawa kanonicznego przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984 (w dalszym cytowaniu KPK/1983), kan. 129.

nej i poszczególnych jej członków do osiągnięcia celów wyznaczonych jej przez Jezusa Chrystusa. Chodzi tu zatem o jej zewnętrzny przejaw w postaci wielości zadań, funkcji, urzędów i posług, które, jak już wspomniano, II Sobór Watykański nazywa *munera*. W Kościele od początku wyróżnia się trzy podstawowe dziedziny tak rozumianej władzy: a) władza jurysdykcji, zwana władzą rządzenia lub pasterzowania, b) władza kapłańska, zwana też władzą uświęcania, posługiwania darami Bożymi, c) władza nauczania, urząd prorocki, służenie słowu Bożemu³⁰. Wszystkie te trzy władze są udziałem w tej samej misji Chrystusa i są niezbędne do osiągnięcia przez Kościół zasadniczego celu. W praktyce władza jurysdykcji, czyli pasterzowania zajmuje pierwsze miejsce, a pozostałe są jej podporządkowane. Ta władza pojmowana jako jurysdykcja wykonywana w zakresie zewnętrznym może się przejawiać w potrójnej formie: jako władza stanowienia prawa, władza wykonawcza, czyli administracyjna, i władza sądowa. Te trzy rodzaje jurysdykcji są analogiczne do potrójnej władzy, jaka występuje w społecznościach świeckich. W aspekcie zaś podmiotowym władza kościelna oznacza osoby fizyczne lub kolegialne osoby prawne, które sprawują w imieniu Chrystusa lub Jego zastępców w Kościele określoną władzę³¹, czyli osoby, którym została powierzona możliwość wykonywania tych wielorakich zadań i funkcji. Z tak pojętą władzą związane są określone procedury, które służą jej wykonywaniu.

Chociaż prawodawca zarówno poprzedniego, jak i obecnego kodeksu nie podaje definicji władzy kościelnej, to jednak na podstawie przesłanek biblijnych i soborowych na jej temat można ją określić następująco: władza kościelna jest to przekazane drogą święceń, genetycznie wywodzące się od Chrystusa, upoważnienie do autorytatywnych aktów w sferze nauczania, uświęcania i rządzenia Ludem Bożym, które stosownie do kanonicznego określenia wykonywane jest względem innych na sposób służby³². Wspomniane upoważnienie ze względu na charakter społecz-

³⁰ Por. J. KRUKOWSKI, *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985, s. 44.

³¹ Por. M. ŻUROWSKI, *Problem władzy i powierzania...*, dz. cyt., s. 100-101.

³² Por. F. LEMPA, *Pojęcie i podział władzy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: J. KRUKOWSKI, F. MAZUREK, F. LEMPA (red.), *Kościół i Prawo*, t. 9, Lublin 1991, s. 230.

ności kościelnej, naturę jej władzy oraz jej potrzeby i cel, w odróżnieniu od społeczności państwowych, obejmuje akty w zakresie zarówno zewnętrznym, jak i wewnętrznym. Można też ją definiować jeszcze inaczej, że jest to władza publiczna pochodzenia Bożego, poprzez którą regulowana jest struktura społeczna Kościoła, jak również pozycja i działalność jego członków w porządku do celu nadprzyrodzonego³³.

Ma ona bowiem nie tylko realizować wspólnotę Ludu Bożego i przyczyniać się w sposób jak najbardziej skuteczny do tworzenia tej wspólnoty na danym odcinku, ale również winna odgrywać rolę służebną kierowania daną społecznością, i przewodniczenia jej tak, aby mogła ona wypełniać swoje konkretne zadanie i misję wytyczoną przez Chrystusa. A więc jest ona funkcją służby i przewodnictwa w stosunku do wiernych, względnie mniejszych społeczności, i nie ma tutaj dwóch poziomów panujących i rządzonych³⁴. Stąd też w Kościele wyklucza się sprawowanie funkcji administracyjnej jako władczego zarządzania, w ścisłym tego słowa znaczeniu. Nie może więc być mowy o panowaniu nad podwładnymi. Warto również zwrócić uwagę, że władza jest przejawem relacji międzyludzkich. Ponadto władza kościelna może wydawać określone dyspozycje w stosunku do rzeczy niebędących wprawdzie własnością Kościoła, jednak służących celowi duchowemu, np. gdy są używane jako niezbędne narzędzia do sprawowania świętych obrzędów, czy też w jakikolwiek inny sposób mogą pomagać w pełnieniu zasadniczej misji Kościoła³⁵.

Salus animarum suprema lex i podstawowym zadaniem Kościoła

W tak pojętym Kościele i funkcjonującej w nim władzy musi być miejsce dla prawa kościelnego. Podstawowe zasady porządku prawnego w Kościele są następstwem boskiego pochodzenia Kościoła. Strukturę Kościoła określił jego Założyciel, Jezus Chrystus, dlatego konstytutywne

³³ Por. E. LABANDEIRA, *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994, s. 71.

³⁴ Por. M. ŻUROWSKI, *Problem władzy i powierzenia...*, dz. cyt., s. 62-63.

³⁵ Por. tamże, s. 57-58.

prawo Kościoła jest pochodzenia Bożego. Jednakże fundamentalne zasady pochodzenia Bożego nie wystarczają społeczności zorganizowanej i rozwiniętej. Stąd też Chrystus, ustanawiając zasadnicze podstawy Kościoła i kościelnego porządku prawnego, pozostawił Kościołowi swobodę działania, aby mógł pełniej siebie określić i dostosować się do warunków, w jakich przyjdzie mu pełnić swoją misję zbawczą. Dzięki temu powstaje w Kościele prawo pozytywno-ludzkie³⁶.

Życie każdej społeczności, w tym także Kościoła, cechuje napięcie między jednostką a społecznością, między dobrem indywidualnym a wspólnym. To z kolei prowadzi do pytania, czy prawo winno promować dobro jednostki czy dobro wspólne. W odniesieniu do prawa kościelnego istniejące opinie w zasygnalizowanej materii można sprowadzić do dwóch stanowisk. Pierwsze wyjaśnia, że prawo kościelne winno gwarantować realizację praw subiektywnych w Kościele, jako chrześcijański porządek wolności winno ono chronić wiernych przed różnymi formami zagrożenia wolności. Jego zadaniem jest urzeczywistnianie, ochrona i wsparcie Kościoła jako instytucji wolności. Teologiczną racją tego stanowiska jest to, że wspólnota nie istnieje inaczej niż w świadectwie wiernych: Kościół to wspólnota wierzących odpowiadających wolnym aktem na wezwanie Boże. Drugie stanowisko głosi, że prawo kościelne winno gwarantować autentyczność tych elementów, przez które realizuje się zbawienie, czyli słowa i sakramentu. Człowiek bowiem egzystuje w Kościele nie wskutek swych predyspozycji społecznych, lecz dzięki łasce Bożej, która włącza go w nowe odniesienia do Boga i do innych ludzi w *communio*. Teologiczny argument na poparcie tego stanowiska mówi, że uczestniczenie we wspólnocie zakłada jej istnienie w określonym kształcie o nierozmytych konturach; wspólnota tracąca swą wyrazistość, rozmazana przestałaby być znakiem³⁷. Ta rozbieżność stanowisk dotyczy więc odpowiedzi na pytanie, po co stanowi się prawo w Kościele, w tym prawo karne, jaki jest jego cel.

³⁶ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I, Olsztyn 1985, s. 29.

³⁷ Por. R. SOBAŃSKI, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. 2. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001, s. 114.

Pytanie o cel prawa kościelnego zawsze było stawiane w Kościele. Już Iwon z Chartres żyjący na przełomie XI i XII wieku, akcentując znaczenie jednolitego prawa stanowionego, wskazał, że wszelką instytucję praw kościelnych należy odnieść do zbawienia dusz. Odtąd wysuwa się w literaturze zbawienie dusz jako cel, sens, motyw prawa kościelnego. Zasada ta nabrała w kanonistyce charakteru prawdy oczywistej i dosłownie prawodawca przytacza ją w ostatnim kanonie (1752) obowiązującego Kodeksu prawa kanonicznego³⁸. Jeśli nikt nie ma wątpliwości co do istnienia zasady, to jednak pojawiają się rozbieżności przy wyjaśnianiu jej znaczenia oraz przy próbach jej konkretyzacji, tzn. w jaki sposób realizuje się ów cel prawa polegający na zbawieniu dusz. W związku z tym należy zauważyć, że w historii kanonistyki pojawiały się różne teorie, począwszy od św. Tomasza z Akwinu po czasy nam współczesne, w których autorzy wyjaśniali cel prawa kościelnego. Sami też prawodawcy, najczęściej papieże, promulgując urzędowe zbiory prawa kościelnego, wykładali motywy skłaniające ich do ogłoszenia danego zbioru praw. Często przypominali oni, że prawo kościelne kieruje postępowaniem chrześcijan w kierunku szczęścia wiecznego. Inni kanoniści, np. szkoła włoska, w wyjaśnianiu omawianego zagadnienia posługiwali się pojęciem celu pośredniego i bezpośredniego. Cel bezpośredni prawa kościelnego widzieli oni wyłącznie w ramach porządku kanonicznego. Natomiast zbawienie dusz to cel, dla którego Kościół został ustanowiony jako narzędzie, stąd jest to cel pozostający poza Kościołem, przekraczający porządek ziemski, i dlatego jest on transcendentny w stosunku do porządku kanonicznego. Dlatego określono go jako metakanoniczny. Ale ponieważ jest to cel, do którego zmierza Kościół, stąd ma on ogromne znaczenie dla prawa kościelnego, kształtuje bowiem jego ducha, wpływa na kościelne instytucje i normy prawne, wyznacza ich racje i granice istnienia, jawi się jako motyw przewodni prawa³⁹. Ponadto pozytywnie ów cel wpływa na porządek kanoniczny przez regulację stosunków międzypodmiotowych: koordynując życie wiernych, ułatwia im korzystanie z dóbr nadprzyrodzonych, zabezpiecza prawa jednostek, służy likwidacji konfliktów zgod-

³⁸ Por. tamże, s. 115.

³⁹ Por. tamże, s. 117-118.

nie z moralnością chrześcijańską, a przez to przyczynia się do rozwoju życia chrześcijańskiego, dzięki czemu to służy celowi, jakim jest zbawienie. Inaczej mówiąc, prawo ma konsolidować społeczność kościelną, koordynować różne funkcje, organizować służbę dla ludzi, porządkować korzystanie ze środków uświęcenia, pomagać unikać zgorzenia, stwarzać optymalne warunki życia wiernych.

Wracając do zasygnalizowanej wcześniej antynomii jednostka – społeczność, należy zauważyć, że jest ona przewyżczana już w samym pojęciu chrześcijanina. To Chrystus jest pomostem między poszczególnym wiernym a wspólnotą, nie w sensie wyrównania przeciwieństw, lecz jako zasada jedności. To dzięki Niemu człowiek staje się osobą w Kościele i to On powoduje istnienie wspólnoty. Egzystencja chrześcijańska realizuje się we wspólnocie. To we wspólnocie i przez wspólnotę człowiek dochodzi do wiary. Posługując się pojęciem dobra wspólnego, można powiedzieć, że wspólnota z Chrystusem to najwyższe dobro zarówno indywidualne, jak też wspólne. Stąd prawo kościelne ma chronić i promować prawa wiernych, bo bez ich aktywnego udziału nie ma wspólnoty. Ma ono zarazem zabezpieczać tożsamość wspólnoty, bo bez niej nie mieliby w czym uczestniczyć. Należy też dodać, że ta wspólnota Kościoła nie buduje się ponad głowami, ona zależy od udziału wiernych w nauczycielskim, uświęcającym i pasterskim urzędzie Chrystusa⁴⁰.

Należy też dodać, że prawo kościelne jest na usługach całego Kościoła, pojętego nie tylko od strony instytucjonalnej. Strzeże ono tożsamości Kościoła; ma na uwadze to, aby Kościół był sobą. Racje i cele Kościoła są racjami i celami prawa kościelnego. Jako czynnik jednoczący i budujący wspólnotę Kościoła służy dziełu kontynuacji misji Chrystusa dokonującej się w tym Kościele; określa, jak spełniać wolę Chrystusa w tym, co dotyczy życia społeczno-kościelnego; mobilizuje do współdziałania z łaską; przyczynia się do poznania prawdy objawionej, ułatwia wzajemne dążenie do uświęcenia i zbawienia⁴¹.

Tak pojęty cel prawa kościelnego mieści w sobie cele poszczególnych jego dziedzin, w tym także prawa karnego. Przepisy karne, które funk-

⁴⁰ Por. tamże, s. 126.

⁴¹ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 30-31.

cjonują w Kościele, służą również realizacji *salus animarum*. Przejdźmy zatem do problematyki *sensu stricto* związanej z tematem artykułu.

Prawo Kościoła do wymierzania sankcji karnych

Kościół istnieje z ustanowienia Chrystusa jako wspólnota duchowa ludzi zjednoczonych przez uczestnictwo w tych samych wartościach wiary, nadziei i miłości, jest jednocześnie instytucją hierarchicznie uporządkowaną, wyposażoną we władzę, której zadaniem jest kierowanie ludzi do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego. Kierowanie to byłoby nieskuteczne, gdyby zakres władzy kościelnej nie obejmował również władzy karania, czyli wymierzania sankcji karnych względem tych wiernych, którzy swoim działaniem wyrządzają szkodę wspólnocie Kościoła. Ta zasada, że Kościół jest uprawniony do posiadania i stanowienia sankcji karnych przeciwko popełniającym przestępstwa, wynika z prawa Bożego i należy do konstytutywnych praw Kościoła. To uprawnienie zostało bowiem nadane przez Chrystusa oraz wynika z samej społecznej natury Kościoła⁴². W kanonistyce prawo i władzę wymierzania kar upatruje się w wewnętrznej naturze Kościoła, a także nią uzasadnia, zwłaszcza że z ustanowienia Bożego jest on społecznością. Ustanowienie przez Chrystusa takiego właśnie Kościoła implikuje, że jest on organizmem prawnie doskonałym i absolutnie koniecznym do osiągnięcia celu nadprzyrodzonego, którym jest uświęcenie i zbawienie wszystkich ludzi⁴³. Misją Kościoła ukonstytuowanego jako Lud Boży, społeczność *sui generis*⁴⁴, jest realizacja wyłącznie jednego celu, a mianowicie *salus animarum*. Realizację tego celu nadprzyrodzonego uniemożliwia grzech ciężki. Stąd też od początku Kościół zwalcza grzech, korzystając z przysługującej mu władzy, zarówno w zakresie wewnętrznym, jak i w zakresie zewnętrznym. To zadanie w zakresie wewnętrznym jest realizowane w sakramencie pokuty, natomiast w zakresie zewnętrznym jest spełniane przez prawo karne,

⁴² Por. KPK/1983, kan. 1311.

⁴³ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 43.

⁴⁴ Por. KPK/1983, kan. 204 § 2.

w którym grzech ciężki jest istotnym elementem przestępstwa i w konsekwencji warunkiem odpowiedzialności karnej. W tym sensie należy rozumieć prawo Kościoła do wymierzania sankcji karnych, gdyż wynika ono z samej struktury Kościoła i jest podyktowane koniecznością realizacji jego nadprzyrodzonego celu. Prawo to nie zostało udzielone Kościołowi po jego utworzeniu, ale jest ściśle związane z jego naturą. Stąd też prawodawca kodeksowy stanowi, że „Kościół posiada wrodzone i własne prawo wymierzania sankcji karnych wiernym popełniającym przestępstwo”⁴⁵. W świetle tego prawo karne w Kościele stanowi rezultat zarówno pozytywnego, jak i moralnego prawa Bożego, tzn. jest ono z ustanowienia Chrystusa i dlatego w wykonywaniu tego prawa Kościół nie jest uzależniony od jakiegokolwiek innej władzy. Wykonuje go zawsze we własnym imieniu. Jest to więc prawo własne, niezależne od żadnej władzy ludzkiej, ponieważ nie zostało ono udzielone przez jakąś władzę ludzką, ale na mocy władzy rządzenia przysługuje Kościołowi z pozytywnej woli Chrystusa, a zatem może być wykonywane w sposób wolny⁴⁶. Konieczność istnienia kościelnego prawa karnego, a więc posiadania i stosowania własnego kodeksu karnego, uzasadnia się także dobrem społeczności kościelnej i dobrem jednostki. I chociaż prawo karne, którego podstawą jest przestępstwo i kara, różni się od innych części porządku prawnego Kościoła, to jednak stanowi ono również owoc kultury prawnej współczesnej epoki, a przede wszystkim uwzględnienia racji duszpasterskich. To wszystko nadaje specyficzny i właściwy tylko Kościołowi kształt jego prawa karnego⁴⁷.

Podstawy kościelnej władzy karania

W świadomości Kościoła od samego początku występowało przekonanie o posiadaniu tej władzy. Stąd też już na podstawie tekstów biblijnych można ustalić zasadę, że Kościołowi przysługuje prawo wymie-

⁴⁵ Por. tamże, kan. 1311.

⁴⁶ Por. D. BOREK, *Wykonywanie władzy karania w instytucjach zakonnych w świetle aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 178.

⁴⁷ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, s. 44.

rzania kar. Chrystus, udzielając Kościołowi władzy ustawodawczej, użył wyrażeń ogólnych⁴⁸ i nie ograniczył jej tylko do pewnych dziedzin prawa, a więc przyznał Kościołowi władzę karania i możliwość wyboru sposobu wykonywania tej władzy⁴⁹. Apostołowie posługiwali się tą władzą w obronie czystości wiary i obyczajów. Można wskazać wiele tekstów biblijnych, zwłaszcza św. Pawła, świadczących o fakcie wykonywania władzy karania już w czasach apostołskich⁵⁰. Główne przestępstwa, jakie Kościół w pierwszych trzech wiekach karał, to bałwochwalstwo, cudzołóstwo i zabójstwo. Po uzyskaniu swobody, po edykcie mediolańskim, niektóre przestępstwa czysto kościelne, jak np. herezja, bałwochwalstwo, bluźnierstwo czy zniewaga miejsca świętego, zostały uznane również za przestępstwa państwowe, a Kościół przy wymierzaniu kar uzyskał nawet pomoc władzy świeckiej⁵¹.

Kościół korzystał z władzy karania, ilekroć w grę wchodziło dobro wspólne Kościoła oraz kiedy pojawiały się osoby wykraczające przeciw przyjętym normom. Odwoływał się do władzy karania w celu odbudowy porządku wspólnoty oraz dla zagwarantowania integralności postaw moralnych i społecznych wspólnoty kościelnej. To wszystko miało służyć celowi ostatecznemu, do którego jest powołany Kościół, a mianowicie zbawieniu dusz, włącznie z osobami popełniającymi wykroczenia, bowiem w wymierzaniu sankcji karnej ukryta jest zapowiedź poprawy przestępcy⁵².

⁴⁸ Por. Mt 18,18: „Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”. J 20,23: „Którym odpuszczicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane”. Czy też tekst Mt 18,15-17 wskazujący na sposób postępowania z grzesznikiem.

⁴⁹ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 35.

⁵⁰ Por. np. 2 Kor 10,6,8; 13,10, gdzie jest mowa o władzy karania przysługującej św. Pawłowi; 1 Tm 1,19-20, gdzie jest mowa o sankcjach przeciwko błędom doktrynalnym; Tt 2,15, gdzie jest mowa o władzy karania przysługującej przełożonemu; 1 Tm 5,19-20, gdzie jest mowa o rozszerzeniu władzy karania na delegata św. Pawła; 1 Kor 5,9-13, gdzie jest mowa o zasadzie ekskomuniki i jej podmiotach; 1 Kor 1-8, gdzie jest mowa o ekskomunice za kazirodztwo.

⁵¹ Por. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. III, Opole 1958, s. 347.

⁵² Por. D. BOREK, *Wykonywanie władzy karania...*, dz. cyt., s. 176-177.

Władza karania w Kościele była też przedmiotem wielu oficjalnych wypowiedzi ze strony Kościoła⁵³. Wypowiedzi te dotyczyły przede wszystkim kwestii legitymacji władzy przymusu karnego w Kościele, jej rozciągłości i natury⁵⁴. Z nowszych wypowiedzi warto przytoczyć wypowiedź papieża Jana Pawła II do audytorów i urzędników Roty Rzymskiej z 1979 roku, w której papież potwierdził zasadność władzy karania w Kościele, stwierdzając, że również kara wymierzona przez władzę kościelną powinna być widziana jako instrument jedności; instrument, poprzez który uzupełniane są braki powstałe w wyniku antykościelnego zachowania wiernych. Dopóki istnieje grzech naruszający normy, które dotyczą współżycia kościelnego, jest rzeczą konieczną, aby Kościół posiadał do swojej dyspozycji również środki przymusu, konieczne do realizacji celu ostatecznego, jakim jest zbawienie dusz⁵⁵.

Kościelna władza karania wiąże się więc ściśle, jak już wspomniano, z naturą i misją Kościoła oraz władzą, jakiej udzielił Chrystus apostołom i ich następcom. Można zatem powiedzieć, że władza karania jest tak ściśle związana z misją Kościoła, że Kościół nie może się zrzec jej posiadania i wykonywania. W celu zagwarantowania realizacji swego zadania, jakim jest zbawienie dusz, Kościół odwołuje się do tej władzy, aby w ten sposób zapewnić zachowanie swojej dyscypliny. Władza ta jest ściśle powiązana z władzą rządzenia w jej potrójnej funkcji: ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Kościół, kiedy ustanawia ustawy karne, wykonuje władzę ustawodawczą, kiedy wydaje nakazy karne, wymierza lub deklaruje kary, wybierając drogę administracyjną, wykonuje władzę wykonawczą, kiedy zaś wymierza lub deklaruje kary w procesie sądowym karnym, wy-

⁵³ Por. w tym względzie Konstytucja *Licet* papieża Jana XXII z 1327 roku (*Codicis Iuris Canonici Fontes*, ed. Gasparri, vol. I, Romae 1923, n. 38); Sobór w Konstancji z 1415 roku (*Enchiridion symbolorum, definitionum de rebus fidei et morum*, Romae 1965, n. 1162); Sobór Trydencki (Sess. VII, can. 14; sess XIII, cap. 1, de ref. 1); KONSTYTUCJA *Quanta cura* papieża Piusa IX z 1864 roku (*Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, n. 546); Encyklika *Immortale Dei* papieża Leona XIII z 1885 roku (*Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. III, n. 592).

⁵⁴ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 41.

⁵⁵ Por. JOANNES PAULUS II, *Allocutiones ad Decanum Sacrae Romanae Rota ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali*, 17.02.1979, AAS 71 (1979) 425.

konuje władzę sądowniczą. Z natury tej władzy wynika zatem, że może być ona sprawowana tylko przez podmioty władzy kościelnej. Władza ta przysługuje podmiotom władzy pełnej, czyli ordynariuszom posiadającym władzę rządzenia w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym⁵⁶. Obejmuje ona ustanawianie sankcji karnych zabezpieczających prawo Boże lub prawo kościelne, przy zachowaniu granic kompetencji ze względu na terytorium lub osoby⁵⁷ i wymierzanie kar. Władza wymierzania sankcji karnych może być sprawowana na drodze sądowej⁵⁸ lub administracyjnej⁵⁹. Wymierzenie kary następuje w wyniku przeprowadzonego procesu sądowego lub postępowania administracyjnego, przez które ordynariusz ustala stopień odpowiedzialności i winy sprawcy oraz wymierza odpowiednią karę (*ferendae sententiae*) albo też ogłasza (deklaruje) jej zaciągnięcie mocą samego prawa (*latae sententiae*).

Władzę karania w Kościele należy też zawsze ujmować i rozumieć w kontekście zasadniczego celu prawa kanonicznego. Władza ta w zakresie zewnętrznym chroni porządek prawno-społeczny Kościoła, a w razie jego naruszenia służy jego przywróceniu, zakładając dobro wspólnoty kościelnej i osoby wiernego, któremu wymierza się rzeczywistą karę. Typową cechą władzy karania jest to, że reaguje na naruszenie prawa karnego i stosuje odpowiednie środki w celu przywrócenia naruszonego porządku. Istotnie ważną rzeczą jest tutaj prawo wspólnoty kościelnej i prawo każdego wiernego do życia zgodnie z porządkiem prawnym i tym samym do realizacji swojego nadprzyrodzonego powołania⁶⁰. Kościół nie uznaje jednak władzy karania za pierwszorzędny środek do zbawienia⁶¹. Wykluczona jest też możliwość wymierzania kar kościelnych przez organy władzy państwowej.

⁵⁶ Por. W. WÓJCIK, J. KRUKOWSKI, F. LEMPA, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. IV, Lublin 1987, s. 162.

⁵⁷ Por. KPK/1983, kan. 1315 § 1.

⁵⁸ Por. tamże, kan. 1315 § 2; 1342 § 2.

⁵⁹ Por. tamże, kan. 1342 § 1.

⁶⁰ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 44.

⁶¹ Por. P. M. GAJDA, *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień*, Tarnów 2008, s. 17.

Podmiot sankcji karnych

Od samego początku w Kościele obowiązywała zasada chrztu jako warunku bezwzględnego zachowania ustaw kościelnych. W świetle poprzedniego kodeksu chrzest, oprócz innych okoliczności, również był czynnikiem decydującym o konieczności podporządkowania się prawu kanonicznemu, w tym także prawu karnemu⁶². Stąd też kanonicznemu prawu karnemu podlegali także bracia odłączeni, a nie tylko katolicy. Prawodawca w nowym prawie nadal wskazuje kościelną kompetencję w dziedzinie prawa karania w stosunku do wszystkich ochrzczonych, także do braci odłączonych, czego wyrazem jest postanowienie kan. 1311 w zestawieniu z kan. 204 § 1. W tym ostatnim kanonie prawodawca podkreśla, że pod mianem chrześcijan należy rozumieć tych, którzy przez chrzest włączeni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani jako Lud Boży. Chodzi więc tu o wszystkich ochrzczonych, nie tylko katolików. Należy jednak odróżnić przysługującą Kościołowi kompetencję w kwestii karania wszystkich ochrzczonych od faktycznego wykonywania tego uprawnienia w stosunku do braci odłączonych⁶³. W tej sprawie prawodawca nowego kodeksu, nawiązując do nauki II Soboru Watykańskiego⁶⁴ stoi na stanowisku, że nie jest uzasadniona ingerencja karna Kościoła w sprawy wyznawców wspólnot odłączonych od Kościoła katolickiego. Stąd też na podstawie postanowienia kan. 11, że ustawom czysto kościelnym podlegają tylko ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, należy stwierdzić, że obecnie prawodawca zrezygnował z wykonywania władzy karania i jakiegokolwiek ingerencji z tym związanej w stosunku do ochrzczonych, którzy przynależą do wspólnot niekatolickich⁶⁵. Kara kościelna może więc być wymierzona tylko katolikom, którzy popełniają przestępstwa, gdyż sankcja karna jest pochodzenia czysto kościelnego.

⁶² Por. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, can. 12 i 87, Romae 1917 (dalej w cyt. KPK/1917).

⁶³ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, s. 46.

⁶⁴ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 14-15; Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*, 3-4.

⁶⁵ Por. D. BOREK, *Wykonywanie władzy karania...*, dz. cyt., s. 178-179.

W związku z tym warto też zwrócić uwagę na kwestię odpowiedzialności karnej ochrzczonych i zauważyć, że w nowym kodeksie pełne zwycięstwo odniosła zasada odpowiedzialności indywidualnej⁶⁶. Już poprzedni kodeks uchylił odpowiedzialność zbiorową, ale przewidywał, że podmiotem przestępstwa może być osoba prawna⁶⁷. Obecnie prawodawca ograniczył podmiot przestępstwa wyłącznie do osób fizycznych. Podmiotem przestępstwa może być tylko człowiek jako osoba fizyczna obdarzona rozumem i wolną wolą, która za naruszenie ustawy karnej z winy umyślnej lub nieumyślnej ponosi konsekwencje w postaci odpowiedzialności karnej⁶⁸. Pojęcie kary sprawiedliwej domaga się, aby dotknęła ona tylko sprawców przestępstwa, a nie osoby niewinne. Nowożytne prawo karne stoi na stanowisku, że bez winy nie ma odpowiedzialności karnej, a więc powszechnie się przyjmuje, że odpowiedzialność karna jest za czyn zawiniony. W kościelnym prawie karnym wina jest również istotnym elementem przestępstwa i musi mieć znamiona grzechu ciężkiego, a ten może popełnić tylko osoba fizyczna.

Pojęcie i cel kary kościelnej

Prawodawca nie podaje definicji kary kościelnej, chociaż w różnych kanonach wymienia jej istotne elementy. Można też odwołać się do definicji kanonistów utworzonych na podstawie definicji prawodawcy zamieszczonej w poprzednim kodeksie⁶⁹. I tak karę pojmuje się jako dolegliwość, cierpienie, zło, coś, co sprzeciwia się woli przestępcy, a wymierza ją prawowita władza kościelna, pozbawiając przestępcę jakiegoś dobra materialnego lub duchowego, celem poprawy przestępcy i ustrzeżenia innych ludzi od podobnych karygodnych czynów, a równocześnie zadość-

⁶⁶ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 47.

⁶⁷ Por. KPK/1917, kan. 2285.

⁶⁸ Por. E. WILEŃSKA, *Kary kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 928.

⁶⁹ Por. KPK/1917, kan. 2215: „Kara kościelna jest to pozbawienie jakiegoś dobra w celu poprawy przestępcy i ukarania przestępstwa dokonane przez prawowitą władzę kościelną”.

uczynienia sprawiedliwości⁷⁰. Pozbawienie jakiegoś dobra może być aktualne, gdy dane dobro znajdowało się w faktycznym posiadaniu sprawcy przestępstwa albo posiadał on prawo do jego posiadania, lub potencjalne, gdy sprawca posiadał jedynie zdolność do nabycia tego prawa. W drugim przypadku więc ma miejsce pozbawienie polegające na niezdolności do nabycia określonego dobra lub prawa do jego nabywania. Dobrami, jakich może pozbawiać kara kościelna, są te wszystkie i tylko te dobra, które podlegają kompetencji władzy kościelnej. Chodzi więc konkretnie o następujące dobra duchowe i doczesne: 1) dobra duchowe, które z ustanowienia Chrystusa przysługują wiernym, ale powierzone są administracji lub ochronie władzy kościelnej; takimi dobrami są: sakramenty święte, władza nauczania, uświęcania i zarządzania Kościołem; 2) dobra duchowe, które Kościół własną powagą ustanowił, np. sakramentalia, urzędy i godności kościelne; 3) dobra doczesne, czyli materialne, które przez Boga jako Stwórcę natury są przyznane wszystkim ludziom, a które jako środek niezbędny do realizacji przez Kościół jego misji nadprzyrodzonej znajdują się w dyspozycji Kościoła, np. wolność, dobre imię, majątek kościelny, pensje kościelne. Wynika stąd, że przedmiotem kary kościelnej nie mogą być dobra duchowe, które wierni otrzymują bezpośrednio od Boga, np. łaska uświęcająca, łaska uczynkowa, władza święceń, charakter sakramentalny, pobożne uczynki, prywatne modlitwy i związane z nimi zasługi wobec Boga oraz dobra doczesne, które podlegają wyłącznej kompetencji władzy świeckiej, np. urzędy państwowe⁷¹.

Jeśli zaś chodzi o cel kary kościelnej, to w nauce prawa kanonicznego istniały różnice w poglądach. Niektórzy autorzy bardziej akcentowali cel odwetowy kary kościelnej (przywrócenie porządku społecznego i dolegliwość dla sprawcy przestępstwa), inni zaś cele poprawcze (prewencja ogólna i specjalna). Obecnie prawodawca nie definiuje wprost celu kary, ale pośrednio wskazuje na jego elementy, mówiąc, że cel, jakim należy się kierować przy wymierzaniu kary kościelnej, jest złożony, mianowicie:

⁷⁰ Por. M. MYRCHA, *Prawo karne*, t. II, Warszawa 1960, s. 17; F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 383.

⁷¹ Por. W. WÓJCIK, J. KRUKOWSKI, F. LEMPA, *Komentarz do Kodeksu...*, dz. cyt., 157.

naprawienie zgorzenia, wyrównanie naruszonej sprawiedliwości i doprowadzenie winnego do poprawy⁷². Ordynariusz ma zastosować karę dopiero wtedy, gdy uzna, że ani braterskim napomnieniem, ani naganą lub innym środkiem duszpasterskim nie można w sposób wystarczający osiągnąć wymienionych celów. Należy zauważyć, że kara kościelna ma służyć jednocześnie celom indywidualnym i wspólnotowym; ma służyć zarówno dobru jednostki, która dokonała czynu przestępczego, jak i całej wspólnoty kościelnej, której zostało wyrządzone zło. Nie zawsze jednak cele te stawiane są w równej mierze. W prawie kanonicznym od dawna stosuje się podział kar kościelnych ze względu na cel: kary poprawcze, czyli cenzury, i kary ekspiacyjne, zwane odwetowymi⁷³.

Cel poprawczy osiągnany jest wtedy, gdy w świadomości przestępca nastąpił pewien proces psychiczno-moralny, polegający na wewnętrznym nawróceniu i przezwyciężeniu patologicznego stanu, który skłonił do przestępstwa. Ostatecznie kara ma się przyczynić do jego pojednania z Bogiem i z Kościołem. Natomiast cel ekspiacyjny osiągnany jest w różny sposób. Przy naruszeniu praw innych członków wspólnoty kościelnej lub całej wspólnoty ekspiacja polega na naprawieniu szkody w takich granicach, w jakich jest to możliwe. Przy wyrządzonym zgorzeniu ekspiacja może być dokonana dwojako. Jeśli złość przestępstwa polegała na głoszeniu błędnych poglądów, sprzecznych z prawdą objawioną, lub zniesławieniu dobrego imienia, ekspiacja polegać będzie na zachowaniu przeciwnym do działania przestępczego, np. odwołanie błędów. Jeżeli natomiast złość przestępstwa polegała na daniu złego przykładu innym członkom wspólnoty kościelnej, ekspiacja polega na zmianie własnego postępowania osoby obwinionej⁷⁴. Żaden z tych celów, czy to poprawczy, czy ekspiacyjny, nie może być osiągnięty w całkowitym oderwaniu od drugiego, gdyż wszystkie kary kanoniczne mają te same wspólne cele, a ponadto istnieją ściśle więzy łączące każdego chrześcijanina, także popełniającego przestępstwo, ze wspólnotą kościelną.

⁷² Por. KPK/1983, kan. 1341.

⁷³ Por. tamże, kan. 1312 § 1.

⁷⁴ Por. W. WÓJCIK, J. KRUKOWSKI, F. LEMPA, *Komentarz do Kodeksu...*, dz. cyt., s. 161.

Wymierzanie sankcji karnych, środków karnych i pokut

Jak już wspomniano, ze względu na cel, jaki prawodawca chce osiągnąć przez karę, dzielą się one na kary lecznicze, czyli cenzury i ekspiacyjne. Do tego podziału należy dodać środki karne i pokuty⁷⁵. Pod mianem cenzury rozumie się ekskomunikę, interdzykt i suspensę. Kara suspensy jest wyłącznie właściwa dla osób duchownych⁷⁶, ekskomuniką i interdzyktem zaś mogą być karani zarówno świeccy, jak i duchowni. Należy zauważyć, że obecnie wszystkie cenzury mają charakter kar poprawczych, tzn. leczniczych. Charakter leczniczy cenzury widoczny jest w spodziewanej korzyści, którą jest poprawa sprawcy przestępstwa. Zapobiega więc popełnianiu przestępstw i przez to służy ochronie porządku społecznego, a nie odpłacie za wyrządzone zło. Sam fakt popełnienia przestępstwa nie jest jeszcze wystarczającym powodem wymierzenia cenzury⁷⁷. Istotnym warunkiem ważnego wymierzenia lub zaciągnięcia kary poprawczej jest upór sprawcy, który wyraża się w pogardzie władzy kościelnej i ustawy lub nakazu karnego zagrożonych cenzurą. Istotnymi elementami oporu jest więc zła wola przestępcy oraz uprzednie poznanie ustawy i sankcji karnej w postaci cenzury. Upór może być wyraźny, gdy ktoś narusza ustawę lub nakaz umyślnie, lub domniemany, gdy ktoś przekracza ustawę, wiedząc, że jest to zabronione, ale nie ma intencji okazania specjalnej wzgardy dla władzy kościelnej. Do zaciągnięcia cenzury mocą samego prawa – *latae sententiae* – wystarczy upór domniemany. Przy wymierzaniu cenzury i celem stwierdzenia oporu powinno być udzielone winowajcy wcześniejsze przynajmniej jedno upomnienie. Udzielenie więcej niż jednego upomnienia pozostawione jest uznaniu ordynariusza. Upomnienie kanoniczne ma miejsce wtedy, gdy przełożony oświadcza podwładnemu, iż zostanie ukarany cenzurą, jeśli nie podporządkuje się ustawie lub nakazowi. Ponadto oskarżonemu należy dać odpowiedni czas po udzieleniu napomnienia, aby zaniechał oporu i okazał poprawę⁷⁸. Czas

⁷⁵ Por. KPK/1983, kan. 1312 § 3.

⁷⁶ Por. tamże, kan. 1333 § 1.

⁷⁷ Por. tamże, kan. 1347 § 1-2.

⁷⁸ Por. tamże, kan. 1347 § 1.

trwania kar leczniczych uzależniony jest więc od złamania upor, czyli zależy od woli przestępcy⁷⁹. Biorąc pod uwagę naturę tych kar, nie można ich wymierzać na czas określony lub dożywotnio, bowiem z chwilą odstąpienia od upor, cenzura osiąga swój cel, jakim jest poprawa przestępcy. Jeśli odstąpił od upor, ma on prawo do zwolnienia z cenzury i nie można mu odmówić zwolnienia⁸⁰. W poprzednim kodeksie interdykt i suspensa mogły być także wymierzone jako kary odwetowe.

Określenie kary odwetowej zostało zamienione w obecnym kodeksie na kary ekspiacyjne, mogło to bowiem sugerować, że są one wyrazem tylko odwetu lub zemsty społecznej za popełnione przestępstwo. Natomiast określenie ich jako kary ekspiacyjne wskazuje, że ukarany przestępca ma możliwość zadośćuczynienia, czyli odpokutowania i odkupienia swojej kryminalnej przeszłości⁸¹. Zasadniczym i bezpośrednim celem kar ekspiacyjnych jest zadośćuczynienie wspólnocie kościelnej za popełnione przestępstwo. Innymi słowy, kary te zmierzają do przywrócenia (naprawienia) porządku społecznego naruszonego przestępstwem, albowiem szkoda wyrządzona w porządku kościelnym powinna być należycie zrekompenrowana. Kary te pośrednio zmierzają też do poprawy przestępcy. Jednakże nie ustają one z chwilą osiągnięcia poprawy, ale wygasają dopiero po zrealizowaniu zasadniczego celu, tzn. po zadośćuczynieniu za przestępstwo. Stąd też kary ekspiacyjne mogą być wymierzone dożywotnio (np. wydalenie ze stanu duchownego) albo na czas określony lub też na czas nieokreślony. Czas trwania kary określa ustawa lub jest on określony w wyroku lub dekrete skazującym. Kara ekspiacyjna jest wymierzana sprawcy nawet wtedy, gdy nie wymaga on poprawy i nie wygasa z chwilą jej osiągnięcia. Przestępca może być zwolniony z kary przez dyspensę, której udzielenie zależy od woli przełożonego, a więc w postaci aktu łaski, czyli darowania kary⁸². Prawodawca kościelny, ustanawiając sankcje karne w postaci kar ekspiacyjnych, nie może pominąć

⁷⁹ Por. tamże, kan. 1358 § 1. Więcej na ten temat por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t IV, Olsztyn 1990, s. 91.

⁸⁰ Por. KPK/1983, kan. 1358 § 1.

⁸¹ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 50.

⁸² Por. tamże, s. 56.

ostatecznego celu Kościoła i człowieka, którym jest zbawienie. Innymi słowy, kara winna służyć celowi nadprzyrodzonemu, będąc z nim zgodna, zarówno w fazie ustawodawczej, jak i wykonawczej, czyli w związku z jej wymiarem⁸³. Należy zauważyć, że ukarany karą ekspiacyjną nie jest w stanie nieprzyjaźni z Kościołem. Przez wymierzoną karę Kościół chce uświadomić wiernemu zło popełnionego przestępstwa i wielkość szkody wyrządzonej wspólnocie kościelnej.

Poza sankcjami karnymi prawodawca przewiduje środki karne, które z reguły służą zapobieżeniu popełnienia przestępstwa. Do nich zalicza się upomnienie i naganę. Upomnienie jest to środek karny, za pomocą którego ordynariusz grozi podwładnemu cenzurą, gdy nie podporządkuje się ustawie lub nakazowi. Rozróżnia się upomnienie ustawowe i kanoniczne. Pierwsze udzielane jest przez samego prawodawcę i zawarte jest w normie prawnej ustanawiającej karę mocą samego prawa. Upomnienie kanoniczne jest udzielane w związku z wymierzaniem cenzury. Nagana natomiast jest aktem władzy jurysdykcyjnej ordynariusza, za pomocą którego wyraża on swoją dezaprobatę i karci tego, którego postępowanie powoduje zgorzenie. Mogą być one wymierzone w wypadku poważnego podejrzenia, że przestępstwo już zostało popełnione, albo jeżeli czyjeś postępowanie wywołuje zgorzenie lub poważnie narusza porządek publiczny⁸⁴. Wprawdzie takie postępowanie nie stanowi jeszcze przestępstwa, ale w konsekwencji może do niego prowadzić. Środki karne mają pewien związek z karą, ponieważ tkwi w nich dolegliwość, chociaż wprost niezamierzona, ale nieunikniona, mając na celu zabezpieczenie porządku publicznego i dobro samego wiernego. Sprawiają one pewną dolegliwość, gdyż wierny, który został upomniany lub któremu została udzielona nagana, czuje się upokorzony, zawstydzony lub zniesławiony z powodu nagannego postępowania. Jeszcze bardziej środki karne związane są z karą, gdy są stosowane wobec osób, które uniknęły kary w wypadku uwolnienia od oskarżenia, albo gdy nie wymierza się im żadnej kary⁸⁵. Bardziej wyraźny związek środków karnych z karą zachodzi

⁸³ Por. tamże, s. 57.

⁸⁴ Por. KPK/1983, kan. 1339 § 1-2.

⁸⁵ Por. tamże, kan. 1348.

przy zwolnieniu z cenzury, gdy udzielający absencji stosuje środki karne w przekonaniu, że będzie to pożyteczne dla przestępcy i wskazane ze względu na dobro publiczne.

Do prawa karnego należą także pokuty kanoniczne nakładane w zakresie zewnętrznym przez kompetentnego przełożonego, które nie są karami, ale często zajmują miejsce kary albo stosowane są w celu jej zwiększenia. W ten sposób pokuty upodabniają się do kar ekspiacyjnych i różnią się od pokut nakładanych przez spowiednika jako zadośćuczynienie Bogu za odpuszczone grzechy. Pokuta kanoniczna ma charakter karny i jest zadośćuczynieniem Bogu i Kościołowi za popełnione przestępstwo. Kara pozbawia przestępcę jakiegoś dobra duchowego lub materialnego, pokuta zaś przeciwnie, nakłada na ukaranego do wypełnienia dodatkowe obowiązki: jakiegoś aktu religijności, pobożności lub miłości⁸⁶, np. pielgrzymka, jałmużna, modlitwa. Ich celem, oprócz naprawienia zgorzenia, jest poprawa przestępcy oraz utrwalenie skutków poprawy w przypadku zwalniania z cenzur⁸⁷. Wymiar pokut powoduje ten skutek, że przestępca karany jest łagodniej, a więc unika kary surowszej, przewidzianej w ustawie, chociaż mogą być one dołączane do kary przewidzianej w ustawie, w przypadku zastosowania instytucji nadzwyczajnego podwyższenia kary⁸⁸.

Zakończenie

Prawo kościelne i władza karania są ściśle związane z samą naturą i misją Kościoła, który został ustanowiony przez Chrystusa nie tylko jako wspólnota duchowa powiązana więzami nadprzyrodzonymi, ale także jako społeczność widzialna, która dla realizacji swojej misji zbawczej (*salus animarum*) ma do dyspozycji różne środki, w tym także władzę wymierzania kar. Kara kościelna pociąga za sobą zawsze jakieś umniejszenie czy wręcz pozbawienie praw, które należały się danej osobie ze

⁸⁶ Por. tamże, kan. 1340 § 1.

⁸⁷ Por. tamże, kan. 1358 § 2.

⁸⁸ Por. tamże, kan. 1326 § 1-2.

względu na stan życia w Kościele. Kościół, a dokładniej ci, którzy stoją na czele wspólnot, stosują kary z upoważnienia Chrystusa. Wymierzanie kar kościelnych dokonuje się w ramach potrójnej funkcji władzy rządzenia, tzn. władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Warunkiem jednak wymierzania sankcji karnych jest zewnętrzne naruszenie, i to naruszenie jakiejś ustawy karnej, powszechnej lub partykularnej albo nakazu karnego oraz musi zachodzić poważna poczytalność na skutek winy umyślnej lub nieumyślnej. Gdyby zabrakło któregoś z wymienionych elementów, nie jest możliwe wymierzenie w Kościele sankcji karnej w konkretnym przypadku. Chociaż zasada ta jest bezwzględna, dopuszcza jednak pewien wyjątek. Prawodawca pozwala mianowicie ukarać także za przekroczenie przepisu prawnego, który nie jest obwarowany sankcją karną, pod dwoma warunkami: o ile ukarania domaga się szczególnie ciężkość wykroczenia i jeśli jednocześnie przynagła konieczność zapobieżenia zgorzeniu lub naprawienia go. Dokonuje się to zawsze w kontekście *salus animarum*.

Dimension of ecclesiastical penalties in the context of *salus animarum*

Summary

In his paper, the author considers the question of the dimension of ecclesiastical penalties in the context of the salvation of souls. He reaches the conclusion that the law of the Church and the power of punishment are closely associated with the same nature and mission of the Church which was established by Christ, not only as a spiritual community linked by supernatural bonds but also as a visible community, which, for the realization of its salvific mission (*salus animarum*), has at its disposal various means, including the power to inflict penalties. Ecclesiastical penalty always entails some diminution or even deprivation of rights that belonged to a person because of the state of life in the Church.

The Church and, more precisely, those who stand at the head of communities apply penalties under the authority of Christ. The infliction of ecclesiastical

penalties is effectuated within the triple function of the power of governance, i.e. legislative, executive, and judicial. However, criminal sanctions are inflicted on condition of external violation and it must be a violation of some penal statute, general or particular, or penal regulation. In addition, there must be significant sanity as a result of intentional or unintentional guilt. If it lacks any of the above-mentioned elements, it is not possible to impose of a criminal sanction in the Church in a particular case. Although this principle is absolute, still it permits an exception. Namely, the legislator allows punishment also for exceeding the legal provision that is not backed by a criminal sanction under two conditions: if the special gravity of the offense demands punishing and if, at the same time, the need to avoid scandal or to repair it is urgent. This is always done in the context of the *salus animarum*.

KEYWORDS: Church, crime, criminal sanctions, dimension of penalties, ecclesiastical penalty, penance, power, power of punishment, punitive measures

Bibliografia

Źródła

Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus, Typis Polyglottis Vaticanis 1917.

Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP.II promulgatus. Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

Dekret o apostołstwie świętych *Apostolicam actuositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 377-401.

Dekret *Christus Dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 236-258.

Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 478-507.

Dekret o posłudze i życiu kapłanów *Unitatis redintegratio*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 193-208.

- Encyklika *Immortale Dei* papieża Leona XIII z 1885 roku, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. III, n. 592.
- Joannes Paulus II, *Allocutiones ad Decanum Sacrae Romanae Rota ad eiusdemque Tribunalis Praelatos Auditores, ineunte anno iudiciali*, 17.02.1979, AAS 71 (1979) 425.
- Konstytucja *Licet* papieża Jana XXII z 1327 roku, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. I, Romae 1923, n. 38.
- Konstytucja *Quanta cura* papieża Piusa IX z 1864 roku, w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, vol. II, n. 546.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.
- Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu. Biblia Tysiąclecia, Poznań 1971.
- Sobór w Konstancji z 1415 roku (*Enchiridion symbolorum, definitionum de rebus fidei et morum*, Romae 1965, n. 1162).
- Sobór Trydencki (Sess. VII, can. 14; sess XIII, cap. 1, de ref. 1).

Literatura

- Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. III, Opole 1958.
- Beyer J., *La nouvelle définition de la „Potestas Regimini”*, „L'Année Canonique” 24 (1980), s. 53-67.
- Borek D., *Wykonywanie władzy karania w instytucjach zakonnych w świetle aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 175-200.
- Gajda P. M., *Sankcje karne w Kościele w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień*, Tarnów 2008.
- Gerosa L., *Prawo Kościoła*, przekł. I. Pękalski, Poznań 1999.
- Gurda J., *Kościół jako wspólnota*, w: *Księga Jubileuszowa 1727-1977. 250 lat Seminarium Duchownego w Kielcach*, Kielce 1977, s. 309-322.
- Krukowski J., *Administracja w Kościele. Zarys kościelnego prawa administracyjnego*, Lublin 1985.
- Krukowski J., *Kościół powszechny a Kościoły partykularne*, w: J. Krukowski, M. Sitarz (red.), *Kościół partykularny w Kodeksie Jana Pawła II*, Lublin 2004, s. 17-59.

- Labandeira E., *Trattato di diritto amministrativo canonico*, Milano 1994.
- Lempa F., *Pojęcie i podział władzy w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, w: J. Krukowski, F. Mazurek, F. Lempa (red.), *Kościół i Prawo*, t. 9, Lublin 1991, s. 223-240.
- Myrcha M., *Prawo karne*, t. II, Warszawa 1960.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. I, Olsztyn 1986.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990.
- Pikus T., *O władzy w Kościele*, Warszawa 2003.
- Rusecki M., *Wiarygodność chrześcijaństwa. Z teorii teologii fundamentalnej*, Lublin 1994.
- Salamon D., *Kościół w służbie zbawienia*, „Symposium” (2015) 2(29), s. 65-86.
- Sobański R., *Miejsce i rola Kościoła lokalnego w Kościele powszechnym*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 255-261.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teologia prawa kościelnego*, Warszawa 2001.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008.
- Wileńska E., *Kary kościelne*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 928-931.
- Wójcik W., Krukowski J., Lempa F., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. IV, Lublin 1987.
- Wroczeński J., *Kościół partykularny w perspektywie pokodeksowej*, w: A. Domażek (red.), *30 lat od promulgacji Kodeksu Prawa Kanonicznego. Doświadczenia Kościoła katolickiego w Polsce*, Warszawa 2014, s. 9-40.
- Wroczeński J., *Potestà amministrativa ordinaria propria e vicaria*, w: J. Wroczeński, M. Stokłosa (red.), *La funzione amministrativa nell'ordinamento canonico. Administrative function in canon law. Administracja w prawie kanonicznym. XIV Congresso Internazionale di Diritto Canonico. International Congress of Canon Law. Międzynarodowy Kongres Prawa Kanonicznego. Varsavia, 14-18 settembre 2011*, Warszawa 2012, s. 417-439.
- Żurowski M., *Ius ad Communionem. Współuczestnictwo kościelne*. Kraków, 1979.
- Żurowski M., *Problem władzy i powierzania urzędów w Kościele katolickim*, Kraków 1984.

Ks. Józef Zdzisław Wroceński, ks. prof. UKSW dr hab., kapłan Zgromadzenia Księżów Sercanów, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1999-2005 prodziekan, a w latach 2005-2012 dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Katedry Ustroju Kościoła i Kanonicznych Form Życia Konsekwowanego. Specjalista z zakresu kanonicznego prawa osobowego; zajmuje się również strukturą wewnętrzną Kościoła i jego relacjami z państwem. Autor licznych publikacji. Członek Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Redaktor Naczelny wydziałowego kwartalnika „Prawo Kanoniczne”, zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Kościół i Prawo” oraz członek kilkunastu redakcji i rad naukowych czasopism.

O. Dariusz Borek OCarm
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

SACRAMENTORUM SANCTITATIS TUTELA W AKTUALNIE OBOWIĄZUJĄCYM KANONICZNYM PRAWIE KARNYM (EUCHARYSTIA)

Wstęp

Chrystus ustanowił Kościół tutaj, na ziemi, jako wspólnotę duchową i zarazem widzialną. Z jednej strony jako wspólnota wiary, nadziei i miłosierdzia jest on sakramentem zbawienia, narzędziem, za pomocą którego królestwo niebieskie już realizuje się na ziemi. Z drugiej natomiast strony Kościół jest organizmem widzialnym i jako taki stanowi społeczność utworzoną z organów hierarchicznych; społeczność, która do realizacji swojej misji potrzebuje również środków ludzkich. Wynika z tego, że tak jak każda inna społeczność w świecie, także Kościół ma prawo wrodzone i własne do ustanawiania sankcji karnych w celu zagwarantowania realizacji swojej misji (KPK/1983, kan. 1311). Jak wiadomo, kluczową rolę w realizacji tejże misji spełniają sakramenty. Warto zatem zadać sobie pytanie, czy owa *potestas coactiva Ecclesiae* dotyczy także sakramentów, to znaczy czy w aktualnie obowiązującym kanonicznym prawie karnym mamy do czynienia z karną ochroną sakramentów.

Analizując część drugą księgi szóstej Kodeksu prawa kanonicznego, z łatwością można zauważyć, że brakuje w niej tytułu, który w całości byłby poświęcony wyłącznie ochronie sakramentów¹. Faktycznie, we wspomnianej części poszczególne przestępstwa zostały zgrupowane według następujących tytułów: przestępstwa przeciw religii i jedności Kościoła (KPK/1983, kan. 1364-1369); przestępstwa przeciw władzy kościelnej i wolności Kościoła (KPK/1983, kan. 1370-1377); przestępstwa związane z uzurpacją kościelnych zadań oraz ich wykonywania (KPK/1983, kan. 1378-1389); przestępstwa fałszu (KPK/1983, kan. 1390-1391); przestępstwa przeciw specjalnym obowiązkom (KPK/1983, kan. 1392-1396); przestępstwa przeciw życiu i wolności człowieka (KPK/1983, kan. 1397-1398); zasada ogólna (KPK/1983, kan. 1399). Brak oddzielnego tytułu poświęconego ochronie sakramentów nie oznacza jednak, że takiej ochrony kodeks nie przewiduje. Otóż analizując poszczególne przestępstwa zawarte w kan. 1364-1399, można zauważyć, że taka ochrona jest jednak przewidziana albo przez bezpośrednie odniesienie się do poszczególnych sakramentów, albo przez sformułowania, które obejmują swoim zakresem wszystkie sakramenty.

W niektórych przypadkach mamy zatem do czynienia z kanonami poświęconymi bezpośrednio ochronie konkretnych sakramentów, ich godności i ważności sprawowania. Takie odniesienie znajdujemy przede wszystkim do sakramentu chrztu. Chodzi mianowicie o przestępstwo polegające na oddaniu dzieci do chrztu w religii niekatolickiej (KPK/1983, kan. 1366). Podobnie rzecz ma się z sakramentem Eucharystii, którego ochrony dotyczą bezpośrednio aż trzy kanony. Mówią one o przestępstwie profanacji postaci konsekrowanych (KPK/1983, kan. 1367), usiłowania sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej (KPK/1983, kan. 1378 § 2, n. 1) oraz niezgodnego z prawem czerpania zysku z ofiar mszalnych (KPK/1983, kan. 1385). Także w przypadku sakramentu pokuty możemy wyliczyć kilka kanonów, w których znajdujemy wyrażoną wprost ideę jego ochrony. Prawodawca mówi o rozgrze-

¹ W Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich wszystkie przestępstwa zostały zgrupowane w jednym rozdziale zatytułowanym *Kary za poszczególne przestępstwa*. Zob. KKKW/1990, kan. 1436-1467.

szeniu współnika z grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (KPK/1983, kan. 1378 § 1); usiłowaniu abszolucji sakramentalnej oraz słuchaniu spowiedzi pomimo zakazu (KPK/1983, kan. 1378 § 2, n. 2); solicytacji (KPK/1983, kan. 1387); bezpośredniej i pośredniej zdradzie tajemnicy spowiedzi (KPK/1983, kan. 1388) oraz fałszywym doniesieniu o solicytacji (KPK/1983, kan. 1390 § 1). Podobnie jak wcześniej wspomniane sakramenty, także sakrament kapłaństwa cieszy się bezpośrednią ochroną. Ma to miejsce w przypadkach następujących przestępstw: konsekracji biskupiej bez mandatu papieskiego (KPK/1983, kan. 1382); wyświęcenia cudzego podwładnego bez listów dymisoryjnych (KPK/1983, kan. 1383) oraz przymusu fizycznego względem papieża, biskupa i duchownego (KPK/1983, kan. 1370). Wydaje się, że do ochrony sakramentu małżeństwa mamy odniesienie także w przypadku przestępstwa usiłowania zawarcia małżeństwa przez duchownego lub zakonnika po ślubach wieczystych (KPK/1983, kan. 1394).

W Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku, w części zajmującej się poszczególnymi przestępstwami, nie znajdujemy natomiast bezpośredniego odniesienia do dwóch sakramentów, a mianowicie bierzmowania i namaszczenia chorych. Nie można jednakże z tego faktu wyciągać wniosku, że Kościół nie troszczy się o ochronę świętości wymienionych sakramentów lub że nie zdarzają się godzące w nie naruszenia. Ochrona wspomnianych sakramentów jest bowiem przewidziana w tych kanonach, których zakres obejmuje wszystkie sakramenty.

Otóż należy zauważyć, że ustawodawca kodeksowy przewiduje ochronę godności i świętości wszystkich sakramentów wtedy, kiedy mówi o winnych tzw. *vetita communicatio in sacris* (KPK/1983, kan. 1365); symulacji w udzielaniu sakramentów (KPK/1983, kan. 1379); symoniackim sprawowaniu/przyjmowaniu sakramentów (KPK/1983, kan. 1380) oraz niezgodnym z prawem sprawowaniu zadań kapłańskich i posług świętych (KPK/1983, kan. 1384). Karanie naruszeń dotyczących sakramentów jest możliwe ponadto na podstawie zasady ogólnej wyrażonej w kan. 1399, oczywiście po spełnieniu warunków, o których mowa we wspomnianym kanonie. We wszystkich wymienionych tu przypadkach może się zdarzyć, że naruszenie będzie dotyczyło każdego z sakramentów.

Już taka pobieżna analiza części szczególnej księgi szóstej kodeksu z 1983 roku pokazuje, że kwestia ochrony świętości sakramentów zajmuje jednak w kodeksie sporo miejsca. Na trzydzieści pięć kanonów aż w siedemnastu możemy odnaleźć troskę Kościoła o należyłą ochronę świętości sakramentów. Być może byłoby dobrze, gdyby w nowym systemie karnym Kościoła katolickiego pomyślano także o wyodrębnieniu oddzielnego tytułu poświęconego w całości właśnie ochronie świętości sakramentów.

Przytoczony postulat wydaje się tym bardziej uzasadniony, jeśli zwrócimy uwagę na to, że sprawa ochrony sakramentów nie straciła na aktualności od momentu promulgacji kodeksu z 1983 roku, wręcz przeciwnie – jest wciąż czymś niezmiernie ważnym i aktualnym. Świadczy o tym chociażby przywołany w tytule niniejszego artykułu List apostolski Jana Pawła II z 2001 roku *Sacramentorum sanctitatis tutela*². Dokument ten,

² Papież Jan Paweł II Listem apostolskim motu proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* z 30 kwietnia 2001 roku promulgował normy o najcięższych przestępstwach zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary. Takiej interwencji ze strony Kościoła, jak wyjaśniał papież, domagała się właśnie konieczność troski o ochronę świętości sakramentów, szczególnie zaś Eucharystii i pokuty, oraz konieczność troski o czystość obyczajów w tym, co się odnosi do zachowania szóstego przykazania Dekalogu. Kościół, kierując się duszpasterską troską, szczególnie mając na uwadze cel ostateczny wszelkiego prawa w Kościele, którym winno być *salus animarum*, niespełna dwadzieścia lat po promulgacji kodeksu interweniował zatem, aby zapobiec niebezpieczeństwom naruszeń w tak ważnej i delikatnej materii, jaką są sakramenty i obyczaje, oraz pociągnąć do odpowiedzialności karnej ewentualnych sprawców przestępstw. Por. JOANNES PAULUS II, Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprilis 2001, AAS 93 (2001), s. 737-739. Kongregacja Nauki Wiary 18 maja 2001 roku wystosowała list skierowany do biskupów oraz innych ordynariuszy i hierarchów całego Kościoła katolickiego, w którym powiadamiała o nowych przestępstwach zarezerwowanych dla Kongregacji, jak również informowała o tym, jak wyżej wspomniani powinni się zachować w przypadku zaistnienia któregoś z wymienionych przestępstw. Zob. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchos inter esse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maii 2001, AAS 93 (2001), s. 785-788. Zob. tłumaczenie polskie Listu Kongregacji Doktryny Wiary, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 68 (2001) nr 10, s. 415-417. Od tej pory w odniesieniu do Norm z 2001 roku będzie używane sformułowanie Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku.

wraz z jego nowelizacją z 2010 roku³, znany jest przede wszystkim jako omawiający przestępstwa *contra mores* popełnione przez duchownych z osobami małoletnimi poniżej osiemnastego roku życia. Warto jednak zauważyć, że *delictum contra mores* to zaledwie jedno z wielu przestępstw, jakie zostały zaliczone do kategorii *delicta graviora*, zastrzeżonych dla Kongregacji Nauki Wiary. W Normach z 2001 roku na początkowych osiem przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary aż siedem dotyczyło sakramentów⁴. Natomiast na piętnaście przestępstw,

³ Po prawie dziesięciu latach od promulgacji Norm *De gravioribus delictis* z 2001 roku Kongregacja Nauki Wiary uznała za konieczne zmodyfikowanie tychże norm, biorąc pod uwagę potrzebę ich zintegrowania i zaktualizowania w celu uproszczenia procedur tak, aby stanowiły jeszcze skuteczniejszą odpowiedź na współczesne problemy. Zmodyfikowane normy dotyczące przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary zostały przedstawione papieżowi Benedyktowi XVI, który 21 maja 2010 roku zatwierdził nowe normy, nakazując ich promulgowanie. W modyfikacjach z 2010 roku zostały uwzględnione zmiany jakie wprowadzono do Norm *De gravioribus delictis* w latach 2002 i 2003, zarówno w odniesieniu do norm substancjalnych, jak i do norm procesowych. Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.2010), AAS 102 (2010), s. 419-434; CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Modificate le norme „de gravioribus delictis”: procedure più efficaci per contribuire alla chiarezza del diritto*, „L'Osservatore Romano” 16 luglio 2010, s. 1, 4-5, 8. Zob. także Z. SUCHECKI, *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Città del Vaticano 2010, s. 257-260; D. CITO, *La probità morale nel sacerdozio ministeriale (il m.p. „sacramentorum sanctitatis tutela”)*, „Fidelium Iura” 13 (2003), s. 128-133. Na temat wszystkich modyfikacji wprowadzonych w materii *delicta graviora* zob. M. STOKŁOSA, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu Normae de gravioribus delictis*, „Prawo i Kościół” 3 (2011), s. 101-129. Od tej pory w odniesieniu do Norm z 2010 roku będzie się używać sformułowania Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku.

⁴ Przestępstwa przeciw sakramentom w Normach *De delictis reservatis* z 2001 roku to: profanacja postaci konsekrowanych; usiłowanie/symulowanie liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej; koncelebrowanie Eucharystii z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostołskiej oraz nie uznają sakramentalności święceń kapłańskich; konsekracja jednej postaci eucharystycznej bez drugiej w czasie eucharystycznej celebracji lub też konsekracja obydwu postaci, jednak poza Ofiarą eucharystyczną *in sacrilegum finem*; rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu; *sollicitatio ad turpia*, jeżeli ma na celu grzech z samym spowiednikiem; bezpośrednia zdrada tajemnicy spowiedzi. W następnych latach do katalogu *delicta graviora* zostały włączone także: pośrednia zdrada tajemnicy spowiedzi (dodane do katalogu *delicta reservata*

jakie zarezerwowano dla Kongregacji Nauki Wiary w Normach z 2010 roku, aż dwanaście dotyczy sakramentów⁵. Tak więc według oceny ustawodawcy kościelnego zagadnienie konieczności karnej ochrony sakramentów nie straciło w niczym na aktualności, a wręcz przeciwnie. Nadal w ramach ochrony sakramentów niezbędne jest – jak się okazuje – wykonywanie kościelnej władzy karania na trzech płaszczyznach: ustanawiania kar, ich wymierzania/deklarowania oraz zwalniania z nich.

W niniejszym artykule analizie zostaną poddane jedynie te spośród przestępstw przeciw świętości Najświętszej Ofiary i sakramentu Eucharystii, które zostały zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary w Normach z 2010 roku.

Przestępstwa przeciw świętości Najświętszej Ofiary i sakramentu Eucharystii

Mając na uwadze ochronę świętości najświętszej Eucharystii, Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku rezerwują dla Kongregacji Nauki Wiary pięć przestępstw *contra sanctitatem augustissimi Eucharistiae Sacrificii et*

7 lutego 2003 roku. podczas audiencji udzielonej kard. Ratzingerowi) oraz nagrywanie i rozpowszechnianie za pośrednictwem środków społecznego przekazu tego, co jest mówione podczas spowiedzi czy to przez spowiednika, czy też przez penitenta (dodane do katalogu *delicta reservata* dopiero 7 lutego 2003 roku). Więcej na temat zmian wprowadzanych w Normach z 2001 roku zob. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Norme de gravioribus delictis riservate alla Congregazione per la Dottrina della Fede, 15 luglio 2010*, http://vatican.va/resources/index_it.htm (odczyt z dn. 1.12.2016 r.). Zob. także B. F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2008, s. 616-618; „*Ius Ecclesiae*” 16 (2004), s. 313-321; J. LLOBELL, *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, Archivio Giuridico vol. 96, fasc. 2-2012, s. 169-171; Ch. J. SCICLUNA, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede ai Delicta Graviora*, w: D. CITO (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, s. 282. Na temat wszystkich modyfikacji wprowadzonych w materii *delicta graviora* zob. M. STOKŁOSA, *Modyfikacje...*, dz. cyt., s. 101-129.

⁵ Por. Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3-5. Zob. D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom w Normach De delictis reservatis z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 55 (2012) nr 4, s. 111-158.

Sacramento, a mianowicie: profanację postaci konsekrowanych; usiłowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej; symulowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej; koncelebrowanie Ofiary eucharystycznej z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostołskiej oraz nie uznają sakramentalności święceń kapłańskich, a także konsekrację *in sacrilegum finem* jednej postaci lub obydwu w czasie eucharystycznej celebracji lub też poza nią⁶. Cztery pierwsze spośród wyliczonych przestępstw są obwarowane sankcjami karnymi w KPK/1983 oraz w KKKW/1990. Wspomniane kodeksy nie zawierają natomiast analogicznej normy w odniesieniu do ostatniego z przestępstw. W porównaniu z Normami z 2001 roku w zakresie przestępstw przeciwko Eucharystii nastąpiły pewne zmiany zarówno co do liczby, jak i sposobu sformułowania niektórych przestępstw, ale nie są to zmiany o charakterze innowacyjnym⁷. Zmiany wprowadzone w Normach z 2010 roku polegają jedynie na lepszym, jak się wydaje bardziej precyzyjnym, określeniu niektórych z przestępstw. Faktycznie aktualne normy rozważają oddzielnie przestępstwo polegające na usiłowaniu sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej i oddzielnie symulowanie tejsze czynności, podczas gdy Normy z 2001 roku ujmowały je razem. Kolejna zmiana dotyczy przestępstwa konsekracji postaci konsekrowanych *in sacrilegum finem*. Aktualne sformułowanie *consecratione in sacrilegum finem unius materiae vel utriusque in eucharistica celebratione, aut extra eam*, wydaje się bardziej precyzyjne, przez co unika się trudności interpretacyjnych, jakie mogły powstawać w związku z wykładnią analogicznego sformułowania w Normach z 2001 roku⁸.

W materii karania za przestępstwa przeciwko świętości najczystszej Ofiary i sakramentu Eucharystii zachowują moc dyspozycje zawarte w kanonach zajmujących się poszczególnymi przestępstwami. W odniesieniu natomiast do przestępstwa polegającego na konsekracji *in sacrilegum finem* jednej postaci lub obydwu w czasie eucharystycznej

⁶ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3.

⁷ Por. V. DE PAOLIS, *Norme de gravioribus delictis reservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica” 91 (2002), s. 300-304.

⁸ Por. D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 114-134.

celebracji lub też poza nią Normy z 2010 roku przewidują obowiązkowy wymiar kar *ferendae sententiae* zarówno w postaci nieokreślonej do wymierzenia według ciężkości przestępstwa, jak i w formie kary określonej w postaci dymisji lub depozycji⁹.

Profanacja postaci konsekrowanych

Pierwsze spośród przestępstw dotyczących Eucharystii, które zostały zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary w Normach *De delictis reservatis* z 2010 roku, to przestępstwo profanacji postaci konsekrowanych polegające na zabieraniu (*abductio*), przechowywaniu (*retentio*) oraz porzucaniu (*abiectio*) postaci konsekrowanych¹⁰. Analogiczną dyspozycję w tej materii zawierają zarówno Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku¹¹ oraz Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku¹², jak i Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku¹³.

Zabiera postacie konsekrowane ten, kto wyjmuje je z miejsca, gdzie normalnie się znajdują lub są przechowywane, i znosi je do innego miejsca, nieprzystosowanego do tego celu, chociażby to miejsce nie było brudne lub niewłaściwe. Takiemu działaniu, aby mogło zostać uznane za przestępstwo, musi jednak towarzyszyć specyficzny cel. Normy *De delictis*

⁹ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3: „§ 2 *Qui hoc delictum patriverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione*”.

¹⁰ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3: „§ 1, n. *1^aabductio vel retentio in sacrilegum finem, aut abiectio consecratarum specierum, de quibus in can. 1367 Codicis Iuris Canonici et in can. 1442 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*”. Por. C. DEZ-ZUTO, *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti*, w: *Quaderni di Ius Missionale* 3, a cura di Andrea D'Auria – Claudio Papale, *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma 2014, s. 52-53; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 115-120.

¹¹ KPK/1983, kan. 1367.

¹² KKKW/1990, kan. 1442.

¹³ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al m.p. Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, „*Ius Canonicum*” 53 (2003), s. 371-372; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora> zarezerwowane Kongregacji Doktryny Wiary*, „*Prawo Kanoniczne*” 47 (2004) nr 3-4, s. 100-105.

reservatis wyraźnie postanawiają, że owa *abductio* musi być dokonana *in sacrilegum finem*. Istota omawianej formy przestępstwa polega zatem nie tyle na wyniesieniu postaci konsekrowanych z miejsca, w którym zgodnie z prawem są przechowywane, ile właśnie na zamiarze znieważenia tychże postaci¹⁴. Cel jest świętokradczy, kiedy postaci konsekrowane są przeznaczone do tego, aby być przedmiotem aktów bezwstydných i bezbożnych, do celebracji czarnych mszy, rytów satanistycznych lub masońskich, magii, wróżbiarstwa lub innego rodzaju zabobonów¹⁵. Cel świętokradczy należy domniemywać wtedy, kiedy osoba po otrzymaniu postaci konsekrowanych, symulując na przykład chęć przyjęcia Komunii Świętej, wyciąga Hostię z ust i ją zachowuje, a następnie rzuca na śmietnisko lub na inne miejsce brudne, nieczyste, na ziemię albo też wrzuca do ognia lub wody¹⁶. Nie popełnia natomiast przestępstwa ten, kto po przyjęciu Komunii Świętej w dobrej intencji wyciąga z ust Hostię i z pobożności zachowuje ją w książeczce do nabożeństwa. Ktoś taki popełnia grzech ciężki, takie działanie jest bowiem wyraźnie zabronione przez prawo¹⁷. Z pewnością nie popełnia również przestępstwa świecki, który zabiera postaci konsekrowane, aby nie zostały spalone w pożarze albo nie uległy profanacji, ponieważ nie ma w takim działaniu celu świętokradczego, a wręcz przeciwnie – jest to czyn godny pochwały. Tym bardziej brakuje jakiegokolwiek czynu świętokradczego w przypadku kapłana, diakona lub jakiejś innej osoby upoważnionej do udzielania Komunii, a dla kapłana i diakona wymienione czynności są wręcz obowiązkiem¹⁸.

W tym miejscu należy przypomnieć, że Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów instrukcją z 25 marca 2004 roku przypomniała o nakazie przechowywania Najświętszego Sakramentu w tabernakulum z zachowaniem wszystkich przepisów ksiąg liturgicznych i norm prawa ze względu na konieczność uniknięcia niebezpieczeństwa profa-

¹⁴ Por. J. SYRYCZYK, *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003, s. 50.

¹⁵ Por. D. CITO, *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, „Studi Giuridici” 96, Città del Vaticano 2012, s. 40.

¹⁶ A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 272-273.

¹⁷ KPK/1983, kan. 935.

¹⁸ Por. R. BOTTA, *La norma penale nel diritto della Chiesa*, Bologna 2001, s. 178-179.

nacji. W związku z tym zabrania się przechowywania Najświętszego Sakramentu w miejscu zagrożonym profanacją¹⁹. Możemy powiedzieć, że przechowuje postacie konsekrowane w miejscu zagrożonym profanacją ten, kto przetrzymuje je przy sobie, na przykład w kieszeni, w torebce lub w domu albo w innym miejscu. Należy jednak zaznaczyć, że do zaistnienia omawianej formy przestępstwa konieczne jest, aby przechowywanie postaci konsekrowanych było dokonywane w celach świętokradczych. Normy *De delictis reservatis* także w tym przypadku wyraźnie wymagają, aby owa *retentio* była dokonywana *in sacrilegum finem*. Nie każde więc przechowywanie postaci konsekrowanych poza miejscem do tego przeznaczonym będzie stanowiło przestępstwo profanacji postaci konsekrowanych. Na przykład kapłan, który nosi ze sobą bursę z postaciami konsekrowanymi, również idąc ulicą lub znajdując się w autobusie albo po prostu w podróży, aby być zawsze gotowym do udzielenia Wiatyku w razie konieczności, z pewnością nie przetrzymuje postaci konsekrowanych w celach świętokradczych, a zatem nie popełnia przestępstwa, chociaż takie postępowanie w przypadkach duszpasterskich, które nie są pilne, jest zabronione przez KPK/1983 w kan. 935. Podobnie nie popełnia przestępstwa osoba, która przechowuje postacie konsekrowane w swoim mieszkaniu, kierując się źle pojętą pobożnością²⁰.

Przestępstwo przechowywania postaci konsekrowanych wiąże się ściśle z omówionym wcześniej przestępstwem zabrania tychże postaci. Otóż sprawcą zaboru i przechowywania postaci konsekrowanych może być jedna i ta sama osoba, jak chociażby ten, kto zabrał postacie konsekrowane, np. przyjmując Komunię Świętą, ale jej nie spożywając, i przechowuje ją *in sacrilegum finem*. W tym miejscu pojawia się pytanie, czy osoba, która zabrała postacie konsekrowane i jednocześnie je przetrzymuje w celu świętokradczym, popełnia dwa przestępstwa czy też tylko jedno. Prawdopodobnie ten, kto zabiera i przechowuje postacie konsekrowane, popełnia jedno przestępstwo, ponieważ obie czynności mogą być uwa-

¹⁹ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DISCYPLINY SAKRAMENTÓW, Instrukcja *O zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, n. 130-131, Kraków 2004, s. 71-72.

²⁰ Por. A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 273.

żane za jedną, w zabieraniu Eucharystii mieści się bowiem jej przetrzymywanie, chociaż przechowywanie może oczywiście trwać dłuższy czas. Jak zauważa J. Syryjczyk, intencją prawodawcy jest tutaj podkreślenie karalności różnych podmiotów przestępstwa, bo faktycznie kto inny może zabrać postaci konsekrowane, a kto inny je przetrzymywać²¹. W praktyce można przyjąć, że w przypadku zabierania i przechowywania postaci konsekrowanych przez jedną i tę samą osobę należy mówić raczej o jednym przestępstwie, chociaż o większym ciężarze²².

Ostatnia z form profanacji postaci konsekrowanych to ich porzucanie. Porzucanie (łac. *abictio* od *abicerere* – porzucać), o którym mowa, powinno być rozumiane w bardzo szerokim znaczeniu. Zgodnie bowiem z intencją Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Ustaw używane tutaj słowo *abicit* oznacza „*quamlibet actionem Sacras Species voluntarie et graviter despicientem*”, a więc jakiegokolwiek dobrowolne i dokonane z wielką pogardą działanie wobec postaci konsekrowanych²³. Przez porzucanie postaci konsekrowanych należy zatem rozumieć ich rzucanie lub rozrzucanie po ziemi, wrzucanie do ognia, na wysypisko śmieci, do latryny lub innego brudnego miejsca z powodu pogardy, braku szacunku, ze złościwości, z powodu nienawiści do Boga oraz z jakiegokolwiek innego. Będzie nim też deptanie tychże postaci, wypluwanie z ust po otrzymaniu Komunii Świętej lub opluwanie albo rzucanie na nie nawozu lub zanieczyszczeń, strzelanie do nich²⁴. Ponadto w sformułowaniu „*quamlibet actionem Sacras Species voluntarie et graviter despicientem*” należałoby uwzględnić także sytuacje, w których Najświętszy Sakrament wystawiony

²¹ J. SYRYJCZYK, *Profanacja Eucharystii według karnego ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986) nr 3-4, s. 197-198.

²² Por. A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 274; B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 335-336; J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 50-51; G. URRU, *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Roma 2002, s. 198.

²³ Por. PONTIFICIUM CONSILIVM DE LEGVM TEXTIBVS INTERPRETANDIS, *Responsio ad propositum dubium*, 4 iunii 1999, „Communications” 31/1 (1999), s. 38.

²⁴ Wymienione działania, w myśl ścisłej interpretacji słowa „porzucać”, nie mogły być do roku 1999 podciągane pod pojęcie przestępstwa profanacji Najświętszego Sakramentu, a jedynie mogły zostać zakwalifikowane jako przestępstwa profanacji w myśl kan. 1376 KPK/1983. Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 49.

do adoracji będzie przedmiotem obelg lub zniewagi²⁵. Jest oczywiste, że we wszystkich przywołanych działaniach należy domniemywać złośliwość i świętokradztwo. Nie popełnia natomiast przestępstwa złodziej puszki, w której przechowywane są postaci konsekrowane, jeśli składa najpierw Hostie konsekrowane na ołtarzu lub wewnątrz tabernakulum, a więc w miejscach, które są konsekrowane i właściwe do deponowania postaci konsekrowanych. Popełni jednak przestępstwo profanacji złodziej, który kradnąc wartościowy kielich, rozlewa po ziemi lub w innym nieodpowiednim miejscu wino konsekrowane. Nie popełnia natomiast przestępstwa, jeżeli przelewa wino konsekrowane do innego pojemnika, na przykład do szklanki i stawia ją na ołtarzu²⁶.

Podsumowując, należy zaznaczyć, że o przestępstwie profanacji postaci konsekrowanych można mówić dopiero wtedy, kiedy podjęte czynności zabierania, przechowywania czy też porzucania będą dotyczyć postaci konsekrowanych, bo tylko w nich wiara katolicka dostrzega rzeczywistość, prawdziwą i substancjalną obecność Ciała i Krwi Jezusa Chrystusa²⁷. Aby uznać, że postaci są konsekrowane, wystarczy stwierdzić, że znajdują się w tabernakulum lub że są adorowane przez wiernych albo rozdawane im. Kto natomiast dokonuje profanacji postaci jeszcze nie konsekrowanych, wierząc, że zostały konsekrowane, popełnia grzech, ale nie przestępstwo. Przedmiotem profanacji mogą być jednocześnie obydwie

²⁵ PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Tutela della Santissima Eucaristia*, „Communicationes” 31/1 (1999), s. 40. Zob. także D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 40.

²⁶ Przypadek rozlania wina konsekrowanego należy raczej do hipotetycznych, ponieważ wino konsekrowane jest spożywane podczas Ofiary eucharystycznej, podczas której zostało konsekrowane, i dlatego też jest tutaj raczej mało prawdopodobne jakieś wykroczenie. Mogłoby się jednakże wydarzyć, że na przykład jakiś kapłan koncelebrujący podczas Mszy Świętej lub jakiś świecki w celebracjach, w których otrzymują kielich z Krwią Pańską, również świeccy, pijąc Krew, rozpryskują ją na ziemię.

²⁷ Do zaistnienia przestępstwa nie jest konieczne, aby taka wiara istniała po stronie osoby je popełniającej. Wystarczy, aby sprawca wiedział, że ma do czynienia z postaciami konsekrowanymi, albo jeszcze lepiej, aby wiedział, jaka jest wiara Kościoła w tej materii. Oczywiście niezależnie od tego, czy sprawca jest wierzący czy też nie, musi jednak spełniać kryteria podlegania ustawom czysto kościelnym (kan. 1 i 11). Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 40.

postacie, a więc chleb i wino, ale należy pamiętać, że z przestępstwem będziemy mieli do czynienia również i wtedy, kiedy profanacji ulegnie tylko jedna z tych postaci²⁸. Ponadto należy zwrócić uwagę na fakt, że chociaż tylko w przypadku zabierania i porzucania wyraźnie mówi się o świętokradczym celu działania – *in sacrilegum finem*, to jednak taka celowość działania musi być obecna także w trzeciej z form, czyli w porzucaniu. Tak więc do istotnych znamion omawianego przestępstwa należy zaliczyć cel świętokradczy działania niezależnie od tego, czy faktycznie dojdzie do sprofanowania postaci konsekrowanych²⁹.

Usiłowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej

Drugie z przestępstw przeciwko Najświętszej Eucharystii, jakie zostało zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary w Normach *De delictis reservatis* z 2010 roku, to usiłowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej³⁰. Jest ono uznane za przestępstwo w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku³¹, brakuje natomiast analogicznej normy w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku³². Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku omawianą formę przestępstwa ujmowały łącznie z przestępstwem symulowania czynności liturgicznej Ofiary eucharystycznej³³. Jedyna zmiana, jaka została wprowadzona przez nowe

²⁸ Por. tamże, s. 39.

²⁹ Por. A. D'AURIA, *L'imputabilità nel diritto penale canonico*, Roma 1997, s. 87-88. Zob. także: J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 51; TENŻE, *Sankcje w Kościele. Część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008, s. 115.

³⁰ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3: „§ 1, n. 2° *attentatio liturgicae eucharistici Sacrificii actionis, de qua in can. 1378 §2 n. 1 Codicis Iuris Canonici*”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata ...*, dz. cyt., s. 53-54; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 120-123.

³¹ KPK/1983, kan. 1378 §2; 1379.

³² Jest tutaj jedynie mowa ogólnie o symulacji sakramentów. Por. KKKW/1990, kan. 1443.

³³ CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal...*, dz. cyt., s. 372-374; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora>...*, dz. cyt., s. 106-110.

normy w omawianej materii, polega na ujęciu w oddzielne paragrafy przestępstwa usiłowania (o którym w kan. 1378 § 2, n. 1 KPK/1983) i symulowania (o którym w kan. 1379 KPK/1983 i w kan. 1443 KKKW/1990). W myśl obowiązującego prawa jest działaniem niedozwolonym i zarazem karalnym sprawowanie czynności liturgicznej Ofiary eucharystycznej przez osobę do tego niezdolną.

Przedmiotem usiłowania, o którym obecnie mowa, jest liturgiczna czynność Ofiary eucharystycznej. W sensie ścisłym liturgiczna czynność Ofiary eucharystycznej oznacza tę część Mszy Świętej, która ma miejsce od prefacji do *Ojciec nasz*³⁴. Mając na uwadze zasadę ścisłej interpretacji ustaw karnych (kan. 18), do zaistnienia przestępstwa nie należałoby wymagać, aby została odprawiona cała Msza Święta, lecz przynajmniej jej istotna część, czyli modlitwa eucharystyczna³⁵. Za taką interpretacją przemawia również to, że w instrukcji *O zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii* zostało wyraźnie stwierdzone, że odmawianie modlitwy eucharystycznej jest zastrzeżone dla kapłana na mocy jego święceń³⁶. W związku z powyższym nie będzie wystarczające do powstania przestępstwa, o którym mowa, podjęcie przez osobę tylko takich czynności Mszy Świętej, jak założenie szat liturgicznych, wyjście do ołtarza, zapowiedzenie liturgii mszalnej czy też wykonanie innych ceremonii związanych z Mszą Świętą, jednakże bez podjęcia liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej³⁷. Podsumowując, należy

³⁴ Zob. KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 1986, n. 28, 72-89, s. 20, 34-40.

³⁵ V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro VI*, Roma 2000, s. 329. Por. także R. BOTTA, *La norma penale...*, dz. cyt., s. 204.

³⁶ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Instrukcja O zachowaniu i unikaniu...*, dz. cyt., art. 42.

³⁷ J. Syryjczyk, komentując kan. 1378 § 2, n. 1, stwierdza, że usiłuje odprawić Mszę Świętą ten, kto wykonuje wszystkie czynności liturgii mszalnej albo tylko niektóre z nich, np. przywdzianie szat liturgicznych, wyjście do ołtarza, zapowiedzenie liturgii. Jak zauważa wspomniany autor, istotny byłby tutaj zamiar wprowadzenia w błąd, a bez znaczenia natomiast jest to, czy rzeczywiście zostały odmówione przepisane modlitwy oraz wypowiedziane słowa konsekracji. Przystępstwo miałoby się dokonać już w momencie rozpoczęcia odprawiania Mszy Świętej niezależnie od tego, czy została zakończona czy też nie. Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 103-104.

stwierdzić, że omawiane przestępstwo będzie miało miejsce zarówno wtedy, kiedy zostaną w całości wykonane obrzędy Mszy Świętej, jak i wtedy, kiedy zostaną wykonane przynajmniej gesty oraz słowa liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej. Przestępstwo usiłowania sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej może mieć bowiem miejsce także w trakcie prawdziwej celebracji, a mianowicie w czasie koncelebry. Przestępstwa dopuszczają się w takim przypadku współkoncelebrujący niebędący prawdziwymi kapłanami, a wykonujący czynność liturgiczną Ofiary eucharystycznej³⁸.

Zgodnie z paragrafem 1 kan. 900 KPK/1983 osobą mogącą ważnie sprawować sakrament Eucharystii jest jedynie ważnie wyświęcony kapłan³⁹. Wszyscy inni członkowie Kościoła, tzn. diakoni przygotowujący się do kapłaństwa i diakoni permanentni, jak również osoby konsekrowane przez profesję rad ewangelicznych, ale niebędące kapłanami, oraz wierni świeccy są niezdolni z prawa boskiego do sprawowania czynności liturgicznej Ofiary eucharystycznej. Gdyby zatem osoba niebędąca kapłanem sprawowała liturgiczną czynność Ofiary eucharystycznej, mielibyśmy do czynienia jedynie z usiłowaniem tejże czynności, ponieważ byłaby dokonana przez osobą niezdolną do jej sprawowania.

Powodów, aby usiłować sprawować liturgiczną czynność Ofiary eucharystycznej, może być wiele. Może to być wynik pewnych patologicznych zachowań o charakterze mistycznym, np. sprawowanie Mszy Świętej przez kogoś przekonanego o tym, że jest kapłanem. Inny powód to działanie na podstawie opinii, według której polecenie Chrystusa o ustanowieniu i sprawowaniu Eucharystii odnosi się do wszystkich ochrzczono-

³⁸ Zob. tamże, s. 104.

³⁹ Warto w tym miejscu przypomnieć, że zgodnie z kan. 1024 KPK/1983 ważnie święcenia kapłańskie może przyjąć jedynie mężczyzna ochrzczony. Absolutną niezdolność kobiet do przyjęcia święceń kapłańskich potwierdził papież Jan Paweł II w Liście apostolskim *Ordinatio Sacerdotalis* z 22 maja 1994 roku, w którym wyraźnie stwierdził, iż Kościół nie posiada takiej władzy, aby kobiety dopuścić do święceń kapłańskich. Por. JAN PAWEŁ II, List apostolski *Ordinatio Sacerdotalis*, 22 maja 1994, „L'Osservatore Romano” 8 (1994), s. 7-8. Zob. także SACRA CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Declaratio Circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale Inter insigniores*, 15 octobris 1976, AAS 69 (1977), s. 98-116.

nych. Bywa też, że usiłują sprawować liturgiczną czynność Ofiary eucharystycznej kobiety występujące przeciw nauce Kościoła w kwestii dopuszczania kobiet do święceń kapłańskich⁴⁰. Nie będzie natomiast przestępstwem w omawianym znaczeniu wykonywanie wspomnianej czynności przez aktora czy też przez diakona uczącego się odprawiania Mszy Świętej przed przyjęciem święceń. Tak więc w przypadku przestępstwa, o którym mowa w art. 3 § 1, n. 2 Norm z 2010 roku oraz w KPK/1978 § 2 n. 1, są to właściwie wszystkie sytuacje, w jakich osoby nieposiadające wymaganej władzy święceń uzurpują sobie świadomie i dobrowolnie władzę sprawowania Najświętszej Eucharystii.

Symulowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej

Trzecie z przestępstw związanych z Najświętszą Eucharystią, jakie zostało zarezerwowane dla Kongregacji Nauki Wiary w nowych normach, to symulowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej⁴¹. Przestępstwo to jest rozważane zarówno w kan.1379 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku⁴², jak i w kan. 1443 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku⁴³. Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku ujmowały to przestępstwo łącznie z przestępstwem usiłowania sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej⁴⁴.

⁴⁰ Por. D. CRTO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 42.

⁴¹ Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3: „§ 1, n. 3 *simulatio liturgicae eucharistici Sacrificii actionis, de qua in can. 1379 Codicis Iuris Canonici et in can. 1443 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium*”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata...*, dz. cyt., s. 54-55; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 123-127.

⁴² KPK/1983, kan. 1379. Należy także zaznaczyć, że powyższe przestępstwo pociąga za sobą również nieprawidłowość do przyjęcia święceń, od której może dyspensować ordynariusz (KPK/1983, kan. 1041 n. 6; 1047 § 4).

⁴³ KKKW/1990, kan. 1443.

⁴⁴ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal...*, dz. cyt., s. 372-374; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora>...*, dz. cyt., s. 106-110.

Należy zwrócić uwagę na to, że cytowane kanony mówią o symulowaniu jakiegokolwiek sakramentu, a zatem chrztu⁴⁵, bierzmowania⁴⁶, Eucharystii, pokuty, namaszczenia chorych⁴⁷, kapłaństwa i małżeństwa⁴⁸. Oczywiście wyłączone są tutaj pozostałe akty kultu, takie jak poświęcenie czy błogosławieństwo⁴⁹. Spośród różnych możliwych form przestępstw przewidywanych w kan. 1379 KPK/1983 oraz w kan. 1443 KKKW/1990 do katalogu przestępstw zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary została włączona jedynie symulacja sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej oraz, o czym będzie mowa później, symulacja abszolucji sakramentalnej i święceń kapłańskich.

Po pierwsze do zaistnienia omawianej formy przestępstwa konieczne jest faktyczne wykonanie liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej⁵⁰. Należy zaznaczyć, że w odniesieniu do wspomnianego wymogu ma

⁴⁵ Symulowanie w przypadku sprawowania sakramentu chrztu może mieć miejsce albo w sytuacji wykluczenia woli czynienia tego, co czyni Kościół (kan. 861 § 2), albo w przypadku użycia płynów innych aniżeli woda (kan. 849), por. B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 396.

⁴⁶ Symulowanie sakramentu bierzmowania może mieć miejsce w przypadku świadomego udzielenia bierzmowania przez osobę pozbawioną *ipso iure* upoważnienia lub specjalnego udzielenia. Por. tamże, s. 396.

⁴⁷ Symulowanie sakramentu namaszczenia chorych może wystąpić w przypadku udzielenia sakramentu bez należytej intencji albo przez diakona lub osobę świecką. Por. tamże, s. 396.

⁴⁸ Symulowanie sakramentu małżeństwa może polegać na symulowaniu zgody małżeńskiej przez jednego lub obydwu nupturientów. Można sobie jednak zadać pytanie, czy rzeczywiście osoba, która pozytywnym aktem woli symuluje zgodę małżeńską, popełnia przestępstwo, o którym mowa w kan. 1379. Wydaje się bowiem mało prawdopodobne, aby takie działanie symulacyjne spełniało wymogi winy umyślnej, koniecznej do zaistnienia przestępstwa. Por. P. BARBERO, *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011, s. 154; B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 397. Ponadto trudno przypisać sprawstwo tego przestępstwa kapłanowi asystującemu przy zawieraniu małżeństwa symulowanego. Por. A. G. URRU, *Punire per salvare...*, dz. cyt., s. 226.

⁴⁹ Por. J. SYRYJCZYK, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 107.

⁵⁰ Jeden z autorów, komentując kan. 1379, uważa, że przestępstwo symulowania sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej miałoby miejsce także w przypadku świadomego udzielenia Komunii Świętej komunikantami niekonsekwentnymi. Por. B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 396-397. Należy jednak podkreślić, że spośród różnych możliwych form symulacji sakramentu Eucharystii zawartych w dyspozycji kan. 1379 dla Kongregacji Nauki Wiary zostało zarezerwowane tylko jedno działanie polegające na wykonaniu liturgicznej Ofiary eucharystycznej. W omawianym przypadku dotyczyłaby Eucharystii jako celebracji, a nie Komunii Świętej.

zastosowanie to, co zostało powiedziane wcześniej odnośnie do uśłowienia sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej.

Po drugie należy stwierdzić, że symulacja w ścisłym tego słowa znaczeniu ma miejsce wtedy, kiedy zostały podjęte wszystkie czynności zewnętrzne, które wymagane są na przykład do ważności jakiegoś sakramentu, ale ten pozostaje nieważny, ponieważ osoba, pomimo posiadania wymaganej zdolności⁵¹, nie ma jednak koniecznej intencji, to znaczy wewnętrznym aktem woli wyklucza udzielenie sakramentu⁵². Do zaistnienia symulacji w znaczeniu ścisłym jest zatem wymagane, aby czynność została wykonana w całości, ze wszystkimi swoimi istotnymi elementami, ale bez należytej dla danej czynności intencji. To właśnie brak wymaganej intencji jest istotnym elementem symulacji, powodującym nieważność wykonywanej czynności⁵³. W przypadku sakramentów ten zamiar, intencja są wymogiem prawa boskiego. Sprawujący sakrament musi mieć intencję czynienia tego, co czyni Kościół. Brak takiej intencji powoduje nieważność sakramentów, które nie mogą zostać uzdrowione nawet z upływem czasu⁵⁴. W przypadku przestępstwa symulacji sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej będziemy mieli do czynienia z kapłanem wykonującym wprawdzie liturgiczną czynność Ofiary eucharystycznej, ale niemającym odpowiedniej intencji – zamiaru ważnego sprawowania sakramentu Eucharystii⁵⁵. Wówczas kapłan z pełną świadomością

⁵¹ Będzie tutaj mowa o szafarzach danego sakramentu, a zatem o diakonach (np. w przypadku sakramentu chrztu), prezbiterach (np. w przypadku sakramentu namaszczenia chorych czy Eucharystii), biskupach (np. w przypadku sakramentu kapłaństwa czy Eucharystii), a także świeckich (np. w przypadku sakramentu małżeństwa). Por. A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 305.

⁵² Por. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz. cyt., s. 333. Zob. także D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 42.

⁵³ Por. L. CHIAPPETTA, *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994, s. 1145.

⁵⁴ W myśl zasady prawnej podanej przez prawnika rzymskiego Paulusa: *Quod initio vitiosum est, non potest tractu temporis convalescere* (D. 50, 17, 29). Por. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz. cyt., s. 332.

⁵⁵ A. Calabrese zwraca uwagę na fakt, iż sprawowanie liturgicznych czynności Ofiary eucharystycznej przez kapłana podlegającego suspensie lub ekskomunikowanego albo też takiego, który utracił wiarę, nie jest symulacją – jest ważne, chociaż niegodziwe. Por. A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 301.

i wolnością wprowadza w błąd wiernych, że rzeczywiście sprawuje autentyczną Ofiarę eucharystyczną⁵⁶. Symulowanie sakramentu Eucharystii może być dokonane także poprzez świadome i dobrowolne – to znaczy z intencją dokonania konsekracji – użycie przez kapłana materii niewłaściwej dla tego sakramentu, np. hostii całkowicie pozbawionych glutenu albo płynów innych aniżeli wino⁵⁷. W tym ostatnim przypadku jednakże takie działanie mogłoby nosić znamiona przestępstwa usiłowania sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej (w znaczeniu uzurpowania sobie władzy do konsekracji przy użyciu niewłaściwej materii) albo (co wydaje się w omawianym przypadku bardziej uzasadnione) symulacji rozumianej w potocznym znaczeniu⁵⁸.

Otóż, oprócz symulacji w znaczeniu ścisłym, w doktrynie mówi się także o symulacji w ujęciu tradycyjnym. Przez symulację w ujęciu tradycyjnym rozumie się także i te sytuacje, kiedy podmiot popełniający przestępstwo nie ma wymaganej zdolności, a jednak w sposób zamierzony dokonuje wszystkich czynności, jakie składają się na dany znak sakramentalny, wzbudzając w adresatach przekonanie o ważności sakra-

⁵⁶ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 42.

⁵⁷ Oczywiście z wyjątkiem przypadków zgodnego z prawem użycia Hostii z małą ilością glutenu oraz moszczu. Dozwolone jest bowiem używanie hostii częściowo pozbawionych glutenu oraz takich, w których jest obecna ilość glutenu wystarczająca do otrzymania wypieku chleba bez dodatku substancji obcych i bez konieczności odwoływania się do metod, które zmieniłyby istotę chleba. Ponadto dopuszczalne jest także stosowanie moszczu, to znaczy soku winnego świeżego lub przechowywanego, zatrzymującego fermentację przez procesy, które nie zmieniają jego istoty (np. zamrożenie). Por. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa l'uso del pane con poca quantità di glutine ed del mosto come materia eucaristica*, 24 lipca 2003, Prot. 89/78 – 17498. Por. także CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa l'uso del pane con poca quantità di glutine ed del mosto come materia eucaristica*, 19 giugno 1995, „Notitiae” 31 (1995), s. 608-610; Notitiario CEI 16 (1995), s. 280-281; EV 14, 1694-1696; LE 5609. Zob. także D. G. ASTIGUETA, *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: Sz. ANZELM SZUROMI (red.), *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico "Ad instar facultatis" dell'Università Cattolica Pázmány Péter*, Budapeszt 2011, s. 74.

⁵⁸ Mając na uwadze treść kan. 1378 § 2 n. 1, należy przyjąć, że usiłowanie sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej dotyczy jedynie tych przypadków, kiedy usiłującym jest osoba niemająca święceń kapłańskich w stopniu prezbiteratu.

mentu⁵⁹. Należy jednak zaznaczyć, że symulacja sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej nie jest tym samym co usiłowanie tejże czynności. Usiłuje sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej ten, kto nie mając wymaganej zdolności, uzurpuje sobie taką zdolność z pobudek, o których była mowa wcześniej. Natomiast dokonuje symulacji w sprawowaniu liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej, w omawianym tradycyjnym ujęciu, osoba niemająca wprawdzie wymaganej zdolności, ale też nieuzurpująca sobie do tego pretensji. Wprowadza innych w błąd na przykład z pobudek materialnych lub innych. Będzie tutaj mowa o osobach, które przykładowo w celach zbiórki pieniędzy czy też z innych pobudek udają kapłanów i dla uwiarygodnienia swojej pozycji sprawują liturgię eucharystyczną⁶⁰.

Symulacja sprawowania liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej, jak się wydaje, może być zatem rozumiana zarówno w znaczeniu ścisłym, jak i w ujęciu tradycyjnym⁶¹. W związku z tym, gdyby liturgicznej czynności Ofiary eucharystycznej dokonała osoba niebędąca kapłanem, to, w zależności od motywów jej działania, mielibyśmy do czynienia albo z przestępstwem usiłowania tejże czynności, albo właśnie z jej symulacją w szerokim znaczeniu.

Zakazane koncelebrowanie Ofiary eucharystycznej

Czwarte z przestępstw skierowanych przeciw Najświętszej Eucharystii należące do kategorii *delicta reservata* to koncelebracja Eucharystii z szafarzami wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostołskiej oraz nie uznają sakramentalności święceń kapłańskich⁶². Przepę-

⁵⁹ Por. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz. cyt., s. 333.

⁶⁰ Por. tamże, s. 330.

⁶¹ Por. A. G. URRU, *Punire per salvare...*, dz. cyt., s. 225; D. G. ASTIGUETA, *Ultime modifiche al motu proprio...*, dz. cyt., s. 74.

⁶² Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3: „§ 1, n. 4 *vetita in can. 908 Codicis Iuris Canonici et in can. 702 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium eucharistici Sacrificii concelebratio, de qua in can. 1365 Codicis Iuris Canonici et in can. 1440 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium, una cum ministris communitatum ecclesiarum, qui successionem apostolicam non habent nec agnoscunt ordinationis sacerdotalis*

stwo to brane jest pod uwagę w ramach tzw. *vetita communicatio in sacris* zarówno w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku⁶³, jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku⁶⁴. Normy *De gravioribus delictis* z 2001 roku zawierały tutaj podobną dyspozycję⁶⁵.

Omawiane przestępstwo wiąże się z tzw. *communicatio in sacris*, czyli z uczestnictwem w kulcie liturgicznym lub w sakramentach innego Kościoła bądź wspólnoty chrześcijańskiej⁶⁶. W Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku czynna *communicatio in sacris* była przedmiotem całkowitego zakazu⁶⁷. Aktualny Kodeks prawa kanonicznego jest w tym względzie mniej rygorystyczny, albowiem w pewnych okolicznościach dopuszcza czynną *communicatio in sacris*⁶⁸. Takie nastawienie obecnego kodeksu jest zgodne z ekumeniczną linią II Soboru Watykańskiego, który w pewnych przypadkach zaleca *communicatio in sacris*⁶⁹, oczywiście z zachowaniem przepisów kościelnych⁷⁰. Należy jednak podkreślić, iż pomimo tej otwartości *communicatio in sacris* jest z zasady zakazana. Aktualny Kodeks prawa kanonicznego przypomina o tym w fundamentalnej zasadzie wyrażonej w kan. 844 § 1, według której katolicycy szafarze

sacramentalem dignitatem”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti...*, dz. cyt., s. 55-57; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 127-130.

⁶³ KPK/1983, kan. 1365; 908. Zob. także KPK/1983, kan. 844; 205.

⁶⁴ KKKW/1990, kan. 1440; 702.

⁶⁵ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal...*, dz. cyt., s. 374-375; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora>...*, dz. cyt., s. 110-113.

⁶⁶ *Communicatio in sacris* należy odróżnić od *communicatio in spiritualibus*, które oznacza całokształt wzajemnych kontaktów duchowych między katolikami i innymi chrześcijanami, a zatem uczestnictwo w modlitwach, rzeczach i miejscach świętych oraz od *communicatio in profanis*, które natomiast oznacza współdziałanie w rzeczach doczesnych. Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 126.

⁶⁷ Por. KPK/1917, kan. 1258. Zob. także M. BAJCAR, *Delitti contro la religione e l'unità della Chiesa con particolare riferimento alla „Communicatio in sacris”, confronto tra il CIC 1983 e il CCEO 1990*, Roma 1998, s. 71-74.

⁶⁸ Por. KPK/1983, kan. 844.

⁶⁹ SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964), 8.

⁷⁰ Por. V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa...*, dz. cyt., s. 301-302.

udzielają godziwie sakramentów tylko wiernym katolikom, którzy też godziwie przyjmują je tylko od szafarzy katolickich, a także w przepisie zawartym w kan. 1365 przewidującym obowiązek ukarania sprawiedliwą karą winnego zakazanego uczestnictwa w rzeczach świętych.

Vetita communicatio in sacris, a więc zakazane uczestnictwo w rzeczach świętych, może przybierać różne formy. Są to: udzielanie sakramentów osobom, które nie przyjęły jeszcze sakramentu chrztu (KPK/1983, kan. 842 § 1); przyjmowanie przez wiernych Kościoła katolickiego bez spełnienia warunków stawianych przez KPK/1983 w kan. 844 § 2 sakramentów pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych od szafarzy niekatolickich Kościoła, w którym są ważne wspomniane sakramenty; udzielanie wspomnianych sakramentów przez szafarza katolickiego wiernym Kościołów wschodnich niekatolickich, gdyby oni sami o to prosili i nie byli odpowiednio dysponowani (KPK/1983, kan. 844 § 3); udzielanie przez szafarza katolickiego wspomnianych sakramentów pozostałym chrześcijanom niemającym pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, gdyby nie były spełnione wymagane warunki (KPK/1983, kan. 844 § 4); dopuszczenie niekatolika do pełnienia zadania chrzestnego (KPK/1983, kan. 874); zakaz koncelebrwania Eucharystii z kapłanami lub szafarzami niekatolickimi (KPK/1983, kan. 908); zakaz sprawowania Eucharystii w świątyni jakiegoś Kościoła lub wspólnoty kościelnej niekatolickiej bez wyraźnej zgody ordynariusza miejsca (KPK/1983, kan. 933); pogrzeb kościelny niekatolika bez spełnienia warunków, o których mowa w KPK/1983, kan. 1183 § 3. Aktualny Kodeks prawa kanonicznego przewiduje zatem cały szereg sytuacji, w których *communicatio in sacris* jest zakazana, a ewentualne naruszenia tych zakazów będą skutkować popełnieniem przestępstwa, o którym mowa w kan. 1365.

Należy zaznaczyć, że spośród wcześniej wymienionych możliwych naruszeń w zakresie *vetita communicatio in sacris* dla Kongregacji Nauki Wiary zostały zarezerwowane wyłącznie te, które są związane ze sprawowaniem sakramentu Eucharystii w myśl KPK/1983 kan. 908 oraz w KKKW/1990 kan. 702, ale i tutaj z pewnym ograniczeniem. Otóż w kan. 908 ustawodawca zabrania katolickim kapłanom koncelebrwania Eucharystii z kapłanami lub szafarzami Kościołów lub wspólnot kościelnych niemających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim.

Podobnie stawia sprawę ustawodawca w Kodeksie dla Kościołów wschodnich w kan. 702. W myśl cytowanych kanonów przestępstwo polega na koncelebrowaniu Eucharystii przez kapłana katolickiego z kapłanem czy szafarzem jakiegokolwiek Kościoła czy wspólnoty kościelnej niemających pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Ustawodawca wymaga zatem od współkoncelebransów pełnej wspólnoty kościelnej w myśl kan. 205 KPK/1983, w przeciwnym razie kapłan katolicki popełnia przestępstwo i powinien być ukarany zgodnie z kan. 1365 KPK/1983. Gdyby zatem zaistniała taka sytuacja, ordynariusz powinien podjąć przewidziane kroki.

Dla Kongregacji Nauki Wiary zostały zarezerwowane tylko takie sytuacje, w jakich kapłan katolicki koncelebruje Eucharystię z szafarzami jedynie tych wspólnot kościelnych, które nie posiadają sukcesji apostoelskiej oraz nie uznają sakramentalności święceń kapłańskich. W tej perspektywie owszem, będzie przestępstwem w myśl kan. 908 i 1365 KPK/1983 koncelebra Eucharystii szafarza katolickiego z szafarzem prawosławnym, takie przestępstwo jednak nie jest zarezerwowane dla Kongregacji⁷¹. W takim przypadku ordynariusz winien sam podjąć kroki zmierzające do pociągnięcia do odpowiedzialności karnej sprawcy przestępstwa.

Konsekracja postaci eucharystycznych *in sacrilegum finem*

Piąte i ostatnie przestępstwo z grupy dotyczących Najświętszej Eucharystii i zarezerwowanych dla Kongregacji Nauki Wiary to konsekracja *in sacrilegum finem* jednej lub obydwu postaci w czasie eucharystycznej celebracji lub też poza nią⁷². Bezpośrednim źródłem takiego przepisu jest

⁷¹ Por. D. CITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 43. Zob. także V. DE PAOLIS, *Norme de gravioribus delictis...*, dz. cyt., s. 302-303.

⁷² Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku, art. 3: „§ 2 *Congregationi pro Doctrina Fidei reservatur quoque delictum quod consistit in consecratione in sacrilegum finem unius materiae vel utriusque in eucharistica celebratione, aut extra eam*”. Zob. C. DEZZUTO, *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti...*, dz. cyt., s. 57-58; D. BOREK, *Przestępstwa przeciwko sakramentom...*, dz. cyt., s. 130-134.

kan. 927 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku⁷³, który z kolei prawie dosłownie przejął to, co w tej materii przewidywał kan. 817 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku⁷⁴. Nie znajdujemy natomiast podobnego przepisu w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 roku. Należy ponadto zaznaczyć, że ani KPK/1983, ani KKKW/1990 nie zawierały wymienionego naruszenia w katalogu poszczególnych przestępstw. Normy z 2001 roku przewidywały z kolei omawianą formę przestępstwa, ale ujmowały ją nieco inaczej – jako konsekrację w celach świętokradczych jednej postaci bez drugiej w czasie celebracji eucharystycznej oraz jako konsekrację obydwu postaci, ale poza celebracją eucharystyczną⁷⁵.

Omawiane przestępstwo, jak to wynika z Norm *De delictis reservatis* z 2010 roku, przybiera jedną z dwóch form: po pierwsze może polegać na dokonaniu konsekracji *in sacrilegum finem* jednej postaci lub obydwu w czasie Eucharystycznej celebracji; po drugie – na dokonaniu konsekracji jednej postaci lub obydwu, zawsze *in sacrilegum finem*, ale poza sprawowaniem Eucharystii.

W związku z pierwszą formą przestępstwa należy stwierdzić, że podczas sprawowania Mszy Świętej powinno się dokonać konsekracji obydwu postaci, to jest chleba i wina. Wynika to z samego prawa boskie-

⁷³ Kanon 927 KPK/1983 jest wyrazem doktryny ogólnie przyjętej w tej materii. Por. V. DE PAOLIS, *Norme de gravioribus delictis...*, dz. cyt., s. 303. Wprawdzie obowiązujący Kodeks prawa kanonicznego nie przewiduje wprost kary za zachowanie niezgodne z tym, co się przewiduje w kan. 927, niemniej jednak w celu wymierzenia kary możemy się tutaj odwołać do kan. 1384 wspomnianego kodeksu. Otóż w kanonie tym czytamy: „Kto oprócz wypadków, o których w kan. 1378-1383, niezgodnie z prawem sprawuje zadanie kapłańskie lub inną świętą posługę, może być ukarany sprawiedliwą karą”. Za pomocą tego ogólnego przepisu Kościół zmierza do ukarania każdego niezgodnego z prawem wykonywania zadań kapłańskich lub posług świętych, które nie zostały wzięte pod uwagę w kan. 1378-1383. Bez wątplenia konsekracja *in sacrilegum finem* jednej i/lub obydwu postaci w czasie eucharystycznej celebracji lub też poza nią może być zakwalifikowana do przestępstw, które podlegają karze zgodnie z kan. 1384. Sankcja, jaką się tutaj przewiduje, to kara *ferendae sententiae* fakultatywna i nieokreślona, a zatem pozostawiona roztropnemu uznaniu ordynariusza albo też sędziego. Por. A. G. URRU, *Punire per salvare...*, dz. cyt., s. 232.

⁷⁴ KPK/1917, kan. 817.

⁷⁵ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, *Epistula...*, dz. cyt., s. 786. Zob. G. NÚÑEZ, *La competencia penal...*, dz. cyt., s. 375-376; D. BOREK, *Ordynariusz a <Delicta Graviora>...*, dz. cyt., s. 113-116.

go, ponieważ Chrystus podczas ostatniej wieczerzy ofiarował Bogu Ojcu Ciało i Krew swoją pod postaciami chleba i wina, tak też polecił czynić swoim apostołom i ich następcom, mówiąc: „To czyńcie na moją pamiątkę” (Łk 22,9). Chrystus polecił zatem składać Jego Ofiarę pod dwiema postaciami i dlatego też kapłani nie mogą dokonywać konsekracji jednej tylko postaci czy to podczas Mszy Świętej, czy też poza nią⁷⁶. Nie będzie jednak przestępstwem dokonanie konsekracji tylko jednej postaci podczas Mszy Świętej w sytuacji, gdy kapłan zauważy dopiero po konsekracji lub nawet w czasie Komunii Świętej, że w kielichu ma nie wino, ale samą wodę. W takiej sytuacji zgodnie z zaleceniem, jakie znajdujemy we wprowadzeniu do Mszału Rzymskiego, kapłan powinien usunąć wodę do jakiegoś naczynia, a następnie wlać do kielicha wino z wodą i dokonać konsekracji, wypowiadając słowa dotyczące konsekracji kielicha, nie ma natomiast obowiązku powtórnego konsekrowania chleba⁷⁷. W myśl kan. 927 niedopuszczalna jest zatem, oczywiście oprócz sytuacji wcześniej opisanej, konsekracja tylko jednej postaci czy to wina, czy chleba. Zakaz ten nie ulega zawieszeniu nawet w sytuacji ostatecznej konieczności. Ponadto zgodnie z nowymi dyspozycjami przestępstwem będzie także konsekracja obydwu postaci podczas Mszy świętej, ale w celu świętokradczym.

Podobnie nie godzi się nawet w sytuacji ostatecznej konieczności dokonywać konsekracji jednej albo obydwu postaci poza sprawowaniem Eucharystii. Powyższy zakaz wynika z faktu, że ostatnia wieczerza była doroczną wieczerzą paschalną obchodzoną według pewnego rytuału. Chrystus przemienił podczas niej chleb i wino w swoje Ciało i Krew w pewnym kontekście i dlatego dzisiaj Kościół pragnie, aby konsekracja dokonywała się jedynie w czasie obrzędów Mszy Świętej⁷⁸. Msza Święta ma i dzisiaj ściśle określoną strukturę, na którą oczywiście składają się

⁷⁶ M. PASTUSZKO, *Obrzędy i ceremonie sprawowania Eucharystii (kanony 923-930)*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 101.

⁷⁷ KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCYPLINY SAKRAMENTÓW, *Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału...*, dz. cyt., n. 324, s. 91.

⁷⁸ Por. M. PASTUSZKO, *Obrzędy i ceremonie sprawowania Eucharystii...*, dz. cyt., nr 1-2, s. 102.

dwie zasadnicze części – liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, które są tak ściśle ze sobą złączone, że stanowią jeden akt kultu. Oprócz tego niektóre obrzędy rozpoczynają i kończą celebrację⁷⁹. Kanon 927 aktualnego kodeksu traktuje liturgię eucharystyczną w sposób całościowy, a to oznacza, że nie można swobodnie w niej przebieierać, pomijając niektóre części. Niedopuszczalna jest zatem konsekracja jednej lub obydwu postaci eucharystycznych poza liturgią Mszy Świętą.

Biorąc pod uwagę przytoczone spostrzeżenia, należy stwierdzić, że w każdym z obydwu przewidzianych w nowych normach przypadków mamy do czynienia z bardzo poważnym zakazem, który nie dopuszcza wyjątków nawet w sytuacjach ostatecznej konieczności. Jakikolwiek wykroczenie będzie tutaj zawsze niegodziwe (*nefas est*). Należy jednak zaznaczyć, że przestępstwem zarezerwowanym dla Kongregacji są tylko te wykroczenia, które zostaną popełnione *in sacrilegum finem*, czyli z wyraźnym zamiarem świętokradczym⁸⁰. Cel świętokradczy może się wyrażać w tych samych motywach i działaniach, o których była mowa w przypadku przestępstwa profanacji postaci konsekrowanych. Konsekracja *in sacrilegum finem* jednej lub obydwu postaci w czasie Mszy Świętej czy też poza nią może być dokonywana po to, aby przeznaczyć postaci konsekrowane do aktów bezwstydných i bezbożnych, do celebracji czarnych mszy, rytów satanistycznych lub masońskich, magii, wróżbiarstwa lub innego rodzaju zabobonów⁸¹. Na uwagę zasługuje ponadto fakt, że autorem tego przestępstwa może być tylko kapłan ważnie wyświęcony. Należy przyjąć, że będzie on winny omawianego przestępstwa zarówno wtedy, kiedy sam dokona konsekracji i profanacji postaci konsekrowanych⁸², jak i wtedy, kiedy będzie jedynie świadomym autorem konsekracji postaci, które później zostaną sprofanowane przez kogoś innego.

⁷⁹ Por. KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, *Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału...*, dz. cyt., n. 28, s. 20.

⁸⁰ B. E. FERME, *Graviora delicta: the apostolic letter M.P. sacramentorum sanctitatis tutela*, w: Z. SUCHECKI (red.), *Il processo penale canonico*, Roma 2003, s. 377.

⁸¹ A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 272-273.

⁸² Jak się wydaje, będzie tutaj miał miejsce realny zbieg przestępstw, o którym w kan. 1346. Zob. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 273-276.

Zgodnie z aktualnie przyjętym sformułowaniem nie ma znaczenia, czy konsekrowana będzie tylko jedna czy obydwie postaci w czasie celebracji eucharystycznej czy też poza nią, istotny jest natomiast świętokradczy charakter takiej konsekracji⁸³. Aktualne sformułowanie wydaje się bardziej precyzyjne, co pozwala uniknąć ewentualnych trudności interpretacyjnych, jakie można było napotkać w odniesieniu do poprzedniej wersji⁸⁴.

Zakończenie

W dzisiejszym Kościele coraz wyraźniej dostrzega się potrzebę ponownego odkrywania prawa karnego oraz konieczność częstszego i bardziej adekwatnego aplikowania tego działu prawa kanonicznego właśnie ze względu na wartości, na których strażą stoi.

To odkrywanie aktualności kościelnej władzy karania odbywa się niestety w przykrym kontekście poważnych naruszeń dyscypliny kościelnej nie tylko w materii obyczajów, ale także – jak się okazuje – w materii sakramentów. Szczególną rolę w karnej ochronie sakramentów odgrywają obecnie Normy *De delictis reservatis* z 2010 roku. W części poświęconej normom substancjalnym bazują one wprawdzie na tym, co zostało wprowadzone w Normach *De gravioribus delictis* z 2001 roku, niemniej jednak w tym, co się odnosi do poszczególnych przestępstw przeciw sakramentom, wprowadzają istotne zmiany i innowacje. Należy stwierdzić, że zarówno zachowanie dotychczasowych dyspozycji w materii *delicta graviora*, jak i wprowadzenie tutaj pewnych zmian i innowacji świadczy o tym, że Kościół z wielką troską podchodzi do kwestii ochrony sakramentów. Z drugiej jednak strony, co może być bardzo niepokojące, konieczność aktualizacji norm dotyczących ochrony sakramentów – w sposób szczególny Eucharystii – wskazuje na zdarzające się stosunkowo często naruszenia w związku ze sprawowaniem sakramentów.

⁸³ D. G. ASTIGUETA, *Ultime modifiche al motu proprio...*, dz. cyt., s. 75. Por. także TENŽE, *La consagración con fin sacrilego: la intención del ministro*, „Periodica” 98 (2009), s. 33-80.

⁸⁴ Por. D. CRITO, *Delicta graviora...*, dz. cyt., s. 39, 43.

W kontekście możliwych naruszeń w tym, co się odnosi do godziwego i/lub ważnego sprawowania sakramentu Eucharystii, istotne znaczenie ma zatem znajomość oraz właściwa wykładnia istotnych znamion przestępstw przeciwko sakramentom przewidzianych w obecnie obowiązującym prawie karnym, szczególnie w odniesieniu do przestępstw należących aktualnie do kategorii *delicta reservata*. Stąd też konieczne jest także prowadzenie badań i analiz mających na celu nieustanne pogłębianie i upowszechnianie dyscypliny kościelnej w tak delikatnej i ważnej materii, jaką stanowi karna ochrona sakramentów. Dlatego pragnę wyrazić wdzięczność za zorganizowanie konferencji poświęconej kościelnej władzy karania w misji Kościoła oraz za zaproszenie mnie do wzięcia w niej udziału.

Sacramentorum sanctitatis tutela
in currently applicable Canon Penal Law
(Eucharist)

Pope John Paul II in the Motu Proprio *Sacramentorum sanctitatis tutela* on 30 April 2001 promulgated the norms concerning the gravest crimes reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith. Such an intervention of the Church, as the Pope explained, was required by the necessity to protect the sanctity of the sacraments, especially those of the Most Holy Sacrament and Sacrifice of the Eucharist and Sacrament of Penance, as well as the need to keep the purity of morality in regard to the sixth commandment of the Decalogue. The Church, driven by pastoral concern and keeping in mind the ultimate goal of any Church law, which should be *salus animarum*, intervenes to prevent any violation in such serious and delicate matter as the sacraments. The Congregation for the Doctrine of the Faith issued on 18 May 2001 a letter to the Ordinaries and Hierarchs of the Roman Catholic Church describing the new crimes reserved to the Congregation and the procedural norms to be followed in these cases. Nine years after the promulgation of *De gravioribus delictis* norms, the Congregation for the Doctrine of the Faith modified them, integrating and updating them in order to simplify the procedures, so that they could become more effective in solving contemporary problems. The modified norms concerning the

crimes reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith were presented to Pope Benedict XVI who approved of them on 21 May 2010 and ordered to promulgate them. *De delictis reservatis* norms of 2010 consist of two parts: the first one, *Normae substantiales*, from article 1 to 7, and the second one including articles 8-31. The first part describes the competence of the Congregation, the crimes belonging to the *delicta reservata* category, and the norms concerning the prescription of *actio criminalis* in case of *delicta reservata*. The latter part defines the procedures in case of *delicta reservata* for which the Congregation for the Doctrine of the Faith is the Supreme Apostolic Tribunal.

This article analyses only those of the crimes reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith which refer to the sacraments of the Eucharist. It should be stated that both existing and new norms concerning *delicta graviora* show great concern of the Church for the protection of the sacraments. On the other hand, which seems alarming, the necessity to update the norms protecting the sacraments indicates their relatively frequent violation. In the context of possible violations of dignified and valid administration of the sacraments, especially the Eucharist, the knowledge and right interpretation of the Church norms promulgated to protect these sacraments seem vital.

Key words: canonical delicts, delicts reserved to the Congregation for the Doctrine of the Faith, penal sanctions, protection of the sacraments, sacraments (Eucharist, Penance, Priestly Ordinations), The Norms *De delictis reservatis* of 2010

Bibliografia

- Astigueta D. G., *La consagración con fin sacrílego: la intención del ministro*, „Periodica” 98 (2009), s. 33-80.
- Astigueta D. G., *Ultime modifiche al motu proprio delicta graviora*, w: Sz. Anzelm Szuromi (red.), *Il quindicesimo anniversario dell'istituto di diritto canonico „Ad instar facultatis” dell'Università Cattolica Pázmány Péter*, Budapest 2011, s. 69-87.
- Bajcar M., *Delitti contro la religione e l'unità della Chiesa con particolare riferimento alla „Communicatio in sacris”, confronto tra il CIC 1983 e il CCEO 1990*, Roma 1998.
- Barbero P., *Tutela della comunione ecclesiale e sanzioni canoniche*, Lugano 2011.

- Borek D., *Ordynariusz a <Delicta Graviora> zarezerwowane Kongregacji Doktryny Wiary*, „Prawo Kanoniczne” 47 (2004) nr 3-4, s. 99-128.
- Borek D., *Przestępstwa przeciwko sakramentom w Normach De delictis reservatis z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 55 (2012) nr 4, s. 111-158.
- Botta R., *La norma penale nel diritto della Chiesa*, Bologna 2001.
- Calabrese A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996.
- Chiappetta L., *Prontuario di Diritto Canonico e Concordatario*, Roma 1994.
- Cito D., *Delicta graviora contro la fede e sacramenti*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Studi Giuridici 96, Città del Vaticano 2012, s. 31-53.
- Cito D., *La probità morale nel sacerdozio ministeriale (il m.p. „sacramentorum sanctitatis tutela”)*, „Fidelium Iura” 13 (2003), s. 128-133.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Breve relazione circa le modifiche introdotte nelle Norme de gravioribus delictis riservate alla Congregazione per la Dottrina della Fede, 15 luglio 2010*, w: http://vaticano.va/resources/index_it.htm (odczyt z dn. 1.12.2016 r.).
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Epistula a Congregatione pro Doctrina Fidei missa ad totius Catholicae Ecclesiae Episcopos aliosque Ordinarios et Hierarchyos inter esse habentes: de delictis gravioribus eidem Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis*, 18 maii 2001, AAS 93 (2001), s. 785-788, tłumaczenie polskie Listu Kongregacji Doktryny Wiary, „Miesięcznik Pasterski Płocki” 68 (2001) nr 10, s. 415-417.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis seu Normae de delictis contra fidem necnon de gravioribus delictis* (21.05.210), AAS 102 (2010), s. 419-434.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa l'uso del pane con poca quantità di glutine ed del mosto come materia eucaristica*, 19 giugno 1995, „Notitiae” 31 (1995), s. 608-610; Notitiario CEI 16 (1995), s. 280-281; EV 14, 1694-1696; LE 5609.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Lettera circolare ai Presidenti delle Conferenze Episcopali circa l'uso del pane con poca quantità di glutine ed del mosto come materia eucaristica*, 24 lipca 2003, Prot. 89/78 – 17498.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Modificate le norme „de gravioribus delictis”: procedure più efficaci per contribuire alla chiarezza del diritto*, „L'Osservatore Romano”, 16 luglio 2010, s. 1, 4-5, 8.
- D'Auria A., *L'imputabilità nel diritto penale canonico*, Roma 1997.

- De Paolis V., Cito D., *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico, Libro VI*, Roma 2000.
- De Paolis V., *Norme de gravioribus delictis riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, „Periodica” 91 (2002), s. 273-312.
- Dezzuto C., *Delicta reservata contro la fede e contro i sacramenti*, w: *Quaderni di Ius Missionale 3*, a cura di Andrea D’Auria – Claudio Papale, *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Roma 2014, s. 47-78.
- Ferre B. E., *Graviores delicta: the apostolic letter M.P. sacramentorum sanctitatis tutela*, w: Z. Suchecki (red.), *Il processo penale canonico*, Roma 2003, s. 365-382.
- Jan Paweł II, List apostolski *Ordinatio Sacerdotalis*, 22 maja 1994, „L’Osservatore Romano” 8 (1994), s. 7-9.
- Joannes Paulus II, Litterae Apostolicae motu proprio datae quibus Normae de gravioribus delictis Congregationi pro Doctrina Fidei reservatis promulgantur, *Sacramentorum sanctitatis tutela*, 30 aprilis 2001, AAS 93 (2001), s. 737-739.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja O zachowaniu i unikaniu pewnych rzeczy dotyczących Najświętszej Eucharystii*, Kraków 2004.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Nowe Ogólne Wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, Poznań 1986.
- Llobell J., *Il giusto processo penale nella Chiesa e gli interventi (recenti) della Santa Sede*, Archivio Giuridico vol. 96, fasc. 2-2012, s. 165-224.
- Núñez G., *La competencia penal de la Congregación para la Doctrina de la Fe. Comentario al m.p. Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, „Ius Canonicum” 53 (2003), s. 369-388.
- Pastuszko M., *Obrzędy i ceremonie sprawowania Eucharystii (kanony 923-930)*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 69-130.
- Pawłuk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990.
- Pighin B. F., *Diritto penale canonico*, Venezia 2008.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Responsio ad propositum dubium*, 4 iunii 1999, „Communicationes” 31/1 (1999), s. 38.
- Pontificium Consilium de Legum Textibus Interpretandis, *Tutela della Santissima Eucaristia*, „Communicationes” 31/1 (1999), s. 40.

- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio Circa quaestionem admissionis mulierum ad sacerdotium ministeriale *Inter insigniores*, 15 octobris 1976, AAS 69 (1977), s. 98-116.
- Scicluna Ch. J., *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede ai Delicta Graviora*, w: D. Cito (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, s. 279-288.
- Sobór Watykański II, Dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* (1964).
- Stokłosa M., *Modyfikacje wprowadzone do tekstu Normae de gravioribus delictis*, „Prawo i Kościół” 3 (2011), s. 101-129.
- Suchecki Z., *Le privazioni e le proibizioni nel Codice di Diritto Canonico del 1983*, Città del Vaticano 2010.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne, część szczególna*, Warszawa 2003.
- Syryjczyk J., *Profanacja Eucharystii według karnego ustawodawstwa kanonicznego i polskiego prawa karnego*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986) nr 3-4, s. 197-201.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele. Część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008.
- Urru G., *Punire per salvare. Il sistema penale nella Chiesa*, Roma 2002.

O. dr hab. Dariusz Borek OCarm należy do prowincji pw. św. Józefa w Polsce Zakonu Braci Najświętszej Maryi Panny z Góry Karmel (karmelici). Od 2001 roku jest zatrudniony na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Jest autorem różnych publikacji – monografii i artykułów – szczególnie z zakresu kanonicznego prawa karnego.

o. dr hab. Piotr Skonieczny OP
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

PRZESTĘPSTWA *CONTRA MORES* A MISJA KOŚCIOŁA W SYTUACJI ZGORSZENIA

Wprowadzenie, czyli o przedmiocie ochrony prawnokarnej

Prawo karne kanoniczne nie zna podziału formalnego przestępstw, jakie znają ustawodawstwa państwowe (zwłaszcza na zbrodnie i występki, jak w art. 7 polskiego k.k.¹). Jednakże porządkowi kanonicznemu nie jest zupełnie obojętne, jakich przestępstw dopuszczają się wierni, w szczególności jeśli wymierzone są one w samą misję Kościoła – uświęcenia człowieka poprzez sakramenty (por. kan. 214 CIC²) i prowadzenie go do zbawienia (zob. kan. 1752 CIC).

Nic więc dziwnego, że ustawodawca przewidział tzw. przestępstwa cięższe (*delicta graviora*). Wśród przestępstw cięższych są również i te, które podważają wiarygodność Kościoła i są zaprzeczeniem godności stanu duchownego, którego członkiem staje się przez przyjęcie sakramentu święceń (por. kan. 266 CIC). Chodzi przede wszystkim o przestępstwa przeciwko obyczajności (*delicta contra mores*) popełniane przez

¹ Por. art. 7 kodeksu karnego z 1997 roku, zwanego dalej w skrócie: k.k.

² Skrót CIC oznacza *Codex Iuris Canonici* (Kodeks prawa kanonicznego) z 1983 r.

duchownych (por. art. 6 SST/2010³)⁴. Duchowny, który powinien świecić przykładem dla pozostałych wiernych w sferze czystości, będąc przecież powołanym do tego ze szczególnego tytułu, jakim jest przyjęcie święceń i zobowiązanie do celibatu kościelnego (por. kan. 276 § 1 oraz kan. 277 CIC; kan. 368 oraz kan. 373-374 CCEO⁵) – wykraczając w tej sferze, jest powodem jeszcze większego zgorzenia⁶.

W przypadku zatem kanonicznych przestępstw cięższych przeciwko obyczajności przedmiotem ochrony prawnokarnej są w przede wszystkim dobre obyczaje wśród duchowieństwa oraz bezpieczeństwo dzieci i młodzieży w duszpasterstwie⁷. Pośrednio jednak przedmiotem teże ochrony jest sam Kościół i wiarygodność jego misji, jak to pokazały skandale pedofilskie na Zachodzie. W końcu zaś sam sakrament święceń i godność stanu duchownego nakazują reakcją prawnokarłą na każde sprzeniewierzenie się w tym zakresie.

Przedmiotem niniejszego komentarza są zatem *delicta graviora contra mores*, ale nie wszystkie przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (por. kan. 1394-1395 CIC; kan. 1453 CCEO). Zatem komentarz dotyczy art. 6 SST/2010. Artykuł ten stanowi⁸:

³ Skrót SST/2010 oznacza: CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDEI, Normae de gravioribus delictis, 21.05.2010, AAS 102 (2010) 419-434.

⁴ Zob. C. DEZUTTO, *Le principali obiezioni alla prassi della Congregazione per la Dottrina della Fede nel trattamento dei delicta graviora ad essa riservati*, w: C. PAPALE (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede: norme, prassi, obiezioni*, Città del Vaticano 2015, s. 100.

⁵ Skrót CCEO oznacza *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium* (Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich) z 1990 roku.

⁶ Por. C. DEZUTTO, *Le principali obiezioni...*, dz. cyt., s. 100.

⁷ Inaczej, nie bez pewnej dozy racji, por. N. LÜDICKE, *Le violenze di preti su minori nel diritto canonico*, „Il Regno – Documenti” 55 (2010), s. 476 z przyp. 68, ze wskazaniem, że chodzi przede wszystkim o ochronę celibatu jako obowiązku duchownych, a nie o ochronę zdrowia i psychiki ofiar. Inaczej bowiem nie da się wyjaśnić braku penalizacji czynów dokonywanych przeciwko małoletnim przez świeckich.

⁸ Tłumaczenie w tekście – własne. Inne, oficjalne „L'Osservatore Romano”, ed. polacca, 10 (2010), s. 53-56, a ponadto na stronie watykańskiej: http://www.vatican.va/resources/resources_norme_pl.html (odczyt z dn. 27.09.2016 r.).

<p><i>Art. 6 – § 1. Delicta graviora contra mores, Congregationi pro Doctrina Fidei cognoscendo reservata, sunt:</i></p>	<p>Art. 6 – § 1. Przestępstwami cięższymi przeciwko obyczajom, zarezerwowanymi do rozpoznania Kongregacji Doktryny Wiary, są:</p>
<p><i>1° delictum contra sextum Decalogi praeceptum cum minore infra aetatem duodeviginti annorum a clerico commissum; in hoc numero minori aequiparatur persona quae imperfecto rationis usu habitu pollet;</i></p>	<p>1. przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu, popełnione przez duchownego z małoletnim poniżej 18. roku życia; w tym numerze z małoletnim zrównana jest osoba, która jest trwale ograniczona w używaniu rozumu;</p>
<p><i>2° comparatio vel detentio vel divulgatio imaginum pornographicarum minorum infra aetatem quatuordecim annorum quovis modo et quolibet instrumento a clerico turpe patrata.</i></p>	<p>2. nabywanie lub przechowywanie, lub rozpowszechnianie obrazów pornograficznych małoletnich poniżej 14 lat życia w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek narzędzia, dokonane przez duchownego w celu lubieżnym.</p>
<p><i>§ 2. Clericus qui delicta de quibus in § 1 patraverit, pro gravitate criminis puniatur, non exclusa dimissione vel depositione.</i></p>	<p>§ 2. Duchowny, który popełnił przestępstwa z § 1, ma być ukarany zgodnie z ciężkością występku, nie wyłączając wydalenia [ze stanu duchownego] lub depozycji.</p>

Przestępstwa te są komentowane według znamion ogólnych każdego przestępstwa kanonicznego, czyli najpierw znamiona przedmiotowe, tj. znamię sprawcy i znamiona czasownikowe (opis czynu i jego okoliczności modalne), następnie znamię podmiotowe (zawinienie czynu), a w końcu tzw. znamię legalne, czyli przewidziana kara, ewentualnie kwestia karalności przestępstwa. Bogata historia tego przepisu w ustawodawstwie karnym Kościoła została pominięta. Nie jest też celem tego komentarza przedstawienie zagadnień procesowych, związanych z przedmiotowymi przestępstwami⁹.

⁹ Por. N. LÜDICKE, *Le violenze...*, dz. cyt., s. 470-472, 476-478 (z odesłaniem do literatury).

1. Znamiona przedmiotowe przestępstw cięższych *contra mores*

1.1. Znamię sprawcy, czyli przestępstwa indywidualne

Tak przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim poniżej 18. roku życia z n. 1 art. 6 § 1 SST/2010, jak i przestępstwo pedopornografii z n. 2 tegoż przepisu mogą być popełnione jedynie przez duchownego (*a clerico*), czyli takiego wiernego, który przyjął święcenia przynajmniej w stopniu diakonatu (por. kan. 266 § 1 CIC *in princ.*). *Lege non distinguente*, nie ma znaczenia inkardynacja takiego duchownego, szczególnie że jest on duchownym zakonnym, ani jego obrządek – łaciński czy wschodni¹⁰. Komentowane przestępstwa zatem są tzw. przestępstwami indywidualnymi (*delicta propria*), jak określa je doktryna prawa karnego, także kanonicznego¹¹.

Takie ograniczenie znamienia sprawcy jest nie tylko niezgodne z tradycją kanoniczną¹², ale i poważnym brakiem. Wszak również zachowanie przestępne świeckiego, zaangażowanego w posługę Kościoła, podważa wiarygodność misji Kościoła. Brak ów zauważyła także Konferencja Episkopatu Polski w wytycznych dotyczących wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej 18. roku życia z 7-8 października 2014 roku¹³. Zgodnie z normami polskimi na-

¹⁰ Por. F. R. AZNAR GIL, *El delito contra el sexto mandamiento del decálogo cometido por un clérigo con un menor de edad*, „Revista Español de Derecho Canónico” 70 (2013), s. 491.

¹¹ Por. D. CITO, *Las nuevas normas sobre los «delicta graviora»*, „Ius Canonicum” 50 (2010), s. 651-652; C. PAPALE, *I delitti contro la morale*, w: A. D’Auria, C. PAPALE (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 2014, s. 29.

¹² Zob. W. REES, *Sexueller Missbrauch von Minderjährigen durch Kleriker. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 172 (2003), s. 398.

¹³ Por. KONFERENCJA EPISKOPATU POLSKI, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia, 7-8 października 2014 r.*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2015) nr 27, s. 39-49 [dalej w skrócie: Wytyczne KEP], n. 18.

leży je rozciągnąć na osoby konsekrowane i „innych świeckich, działających w strukturach Kościoła”¹⁴.

1.2. Znamię czasownikowe przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim (n. 1)

1.2.1. Czynność wykonawcza przestępstwa

Ustawodawca kościelny opisał czyn zabroniony bardzo szeroko jako *delictum contra sextum Decalogi praeceptum... commissum* („popełnione przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu”). Chodzi bowiem o *jakąkolwiek* czynność zewnętrzną przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu¹⁵. W ten sposób ustawodawca kościelny nawiązuje do fundamentu teologicznego prawa kanonicznego. Grzech ciężki przeciwko czystości (por. kan. 1321 § 1 CIC) determinuje znamię czasownikowe komentowanego przestępstwa.

Jak bardzo szeroko jest rozumiane „przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu”, wystarczy wspomnieć, że nie chodzi tylko o stosunki (homo- czy hetero-) seksualne. Znamię to zostało wypełnione, jeśli doszło do czynności lubieżnej w obecności drugiej osoby, np. masturbacji, dotykania intymnych części ciała, niekoniecznie organów płciowych, pieszczot w kontekście nieczystym, rozebrania się, ukazy-

¹⁴ Zob. n. 18 Wytucznych KEP.

¹⁵ Taki też pogląd panuje bezspornie w całej literaturze przedmiotu; por. F. R. AZNAR GIL, *El delito...*, s. 492-493; TENŽE, *Los „graviora delicta” reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto modificado (2010)*, „Revista Española de Derecho Canónico” 68 (2011), s. 300; D. BOREK, *Delicta graviora contra mores w Normach De delictis reservatis z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 56; TENŽE, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, s. 111; J. P. KIMES, *Considerazioni generali sulla riforma legislativa del motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, w: A. D’AURIA, C. PAPALE (red.), *I delicti riservati alla Congregazione...*, dz. cyt., s. 13; W. REES, *Sexueller Missbrauch...*, dz. cyt., s. 402; H. SCHMITZ, *Sexueller Mißbrauch durch Kleriker nach kanonischem Strafrecht*, „Archiv für katholisches Kirchenrecht” 172 (2003), s. 387-388; E. GÓMEZ MARTÍN, *El delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un religioso con un menor*, „Revista Español de Derecho Canónico” 69 (2012), s. 186, 189.

wania materiału pornograficznego czy wręcz tylko lubieżnego pocałunku¹⁶. Charakter przestępny w prawie kanonicznym będą ponadto miały: nieodpowiednie podarunki (np. bielizny intymnej), doprowadzanie do rozmów o charakterze seksualnym (także za pomocą telefonu czy czatu), opowiadanie o własnych doświadczeniach seksualnych¹⁷.

Co więcej, do grzechu ciężkiego w materii czystości (a zatem także do „przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu” w myśl art. 6 § 1 n. 1 SST/2010) dojdzie również, jeżeli ta obecność drugiej osoby nie będzie fizyczna, a jedynie telematyczna (np. za pomocą czatu, kamery wideo czy *webcam*, Skype’a czy innych komunikatorów elektronicznych przekazujących dźwięk lub obraz)¹⁸. Wystarczy też samo nęcenie małoletniego w celu lubieżnym np. na czacie, za pomocą telefonu komórkowego, facebooka czy w inny sposób – w sieci internetowej lub w „realu” (tzw. *grooming*, już karalny w niektórych państwowych ustawodawstwach karnych, np. w polskim art. 200a k.k.)¹⁹. Sam SMS o treści erotycznej do małoletniego już wyczerpuje znamiona przestępstwa z art. 6 § 1 n. 1 SST/2010²⁰. Komentowane przestępstwo kanoniczne obejmuje bowiem wszystkie formy werbalne i niewerbalne, cielesne, zwłaszcza seksualne, naruszające godność małoletniego²¹.

Ta penalizacja jest zatem większa niż we współczesnych kodeksach karnych²². Każde przestępstwo z małoletnim według polskiego prawa karnego będzie również przestępstwem kanonicznym (*delictum mixtum*),

¹⁶ Por. A. CALABRESE, *Diritto Penale Canonico*, Città del Vaticano 2006, s. 336; D. CITO, *Norme „de gravioribus delictis”*, w: M. DEL POZZO, J. LLOBELL (red.), *Norme procedurali canoniche commentate*, J. Miñambres, Roma 2013, s. 640; M. MOSCONI, *Komentarz do kan. 1395*, w: *Codice di Diritto Canonico commentato*, red. Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009, s. 1106; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, *dz. cyt.*, s. 31.

¹⁷ Zob. D. G. ASTIGUETA, *La persona e i suoi diritti nelle norme sugli abusi sessuali*, „Periodica de re canonica” 93 (2004), s. 630-632; E. GÓMEZ MARTÍN, *El delito...*, *dz. cyt.*, s. 190.

¹⁸ Por. C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, *dz. cyt.*, s. 32.

¹⁹ Por. tamże.

²⁰ Zob. C. DEZUTTO, *Le principali obiezioni...*, *dz. cyt.*, s. 97.

²¹ Por. F. R. AZNAR GIL, *El delito...*, *dz. cyt.*, s. 493.

²² Zob. J. A. ALESSANDRO, *Removal from Clerical State for the Sexual Abuse of Minors*, „Studia canonica” 47 (2013), s. 304-305.

ale nie każde przestępstwo kanoniczne z art. 6 § 1 n. 1 SST/2010 będzie penalizowane w polskim k.k. (np. lubieżny pocałunek małoletniego).

1.2.2. Ofiara

1.2.2.1. Uwagi ogólne

Podmiotem wykonawczym komentowanego przestępstwa, czyli ofiarą sprawcy, jest:

a) *minor infra aetatem duodeviginti annorum* („małoletni poniżej 18. roku życia”);

b) *persona quae imperfecto rationis usu habitu pollet* („osoba, która jest trwale ograniczona w używaniu rozumu”).

Oczywiście nie ma znaczenia płeć ofiary: może to być tak chłopiec, jak i dziewczyna. Nie ma też znaczenia prawnej ewentualna zgoda ofiary na tę czynność wykonawczą, np. dziewczyna zakochana w duszpasterzu „zgadza się na wszystko”²³.

1.2.2.2. Małoletni

W miarę jasne jest znamię podmiotu wykonawczego przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim. Ustawodawca kościelny wyraźnie określa ofiarę jako każdego małoletniego (*minor*) zgodnie z jego definicją legalną z kan. 97 § 1 CIC, *pars secunda*. Zatem małoletnim – również w rozumieniu obowiązujących przepisów kanonicznokarnych – jest każdy poniżej 18. roku życia²⁴.

W tym miejscu należy wskazać różnice z ustawodawstwami państwowymi. Przykładowo polski k.k. uznaje za przestępstwo czynność seksualną z małoletnim poniżej lat 15 (por. art. 200 i art. 200a k.k.), znając wszakże także penalizację, ale tylko pewnych czynów, z małoletnim w ogóle (czyli do lat 18 – art. 199 § 2 i 3 k.k. oraz art. 202 § 3-4c k.k.). Porządek kanoniczny jest zatem bardzo surowy. Prawo karne kanoniczne poważnie podwyższa wiek ofiary aż do 18. roku życia. Dlatego komen-

²³ Por. C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 30; D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 112-113.

²⁴ Co do liczenia czasu, zob. kan. 201 § 1 oraz 202 § 2 CIC.

towanego przestępstwa z art. 6 § 1 n. 1 SST/2010 nie powinno się nazywać przestępstwem pedofilii. Pedofilia bowiem dotyczy jedynie małoletnich przed okresem pokwitania²⁵. Tymczasem prawo karne kanoniczne wykracza z penalizacją poza klasyczne przestępstwo pedofilii, obejmując z pewnością także hebefilię oraz efebofilie.

1.2.2.3. Osoba trwale ograniczona w używaniu rozumu

Ofiarą omawianego przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu może być nie tylko małoletni, ale począwszy od nowelizacji z 2010 roku, również osoba trwale ograniczona w używaniu rozumu (*persona quae imperfecto rationis usu habitu pollet* – art. 6 § 1 n. 2 SST/2010, *pars secunda*), która stała się już pełnoletnia, a zatem skończyła lat 18 (por. kan. 97 § 1 CIC, *pars prima*), i nie korzysta ze zwykłej ochrony prawnej, przewidzianej w pierwszej części n. 1 art. 6 § 1 SST/2010²⁶.

Nie jest to li tylko teoretyczne zagrożenie karne, skoro duszpasterska misja Kościoła dotyczy również cierpiących. Może się zatem zdarzyć sprzeniewierzenie tej misji kapelanów (ale i pomocników duszpasterskich) w szpitalach dla psychicznie chorych, domach starców itd. Zresztą nowelizacja *Sanctitatis sacramentorum tutela* w 2010 roku między innymi była spowodowana tego typu nadużyciami, z którymi spotkała się w swej praktyce Kongregacja Doktryny Wiary.

Przyczyna tego trwałego ograniczenia w używaniu rozumu nie jest w jakikolwiek sposób zawężona przez ustawodawcę kościelnego w art. 6

²⁵ Pedofilia odnosi się do pociągu seksualnego do dzieci przed pokwitaniem płciowym (do ok. 12-13 lat). Z kolei hebefilia oznacza preferencję seksualną dorosłych osób we wczesnym okresie dojrzewania, czyli ok. 11-14 lat. Efebofilia zaś jest preferencją seksualną dorosłych do osób w późnym okresie dojrzewania, tj. ok. 15-19 lat. Wszystkie te rodzaje zaburzeń preferencji seksualnych są zwane parafiliami, przy czym tylko pedofilia jest parafilą specyficzną (kod 302.2 DSM-IV), a hebefilia i efebofilia – parafiliami niespecyficznymi. Przedstawienie złożoności problemu nadużyć seksualnych z małoletnimi zob. E. GÓMEZ MARTÍN, *El delito...*, dz. cyt., s. 166-172.

²⁶ Por. F. R. AZNAR GIL, *El delito...*, dz. cyt., s. 494-495; TENŻE, *Los „graviora delicta” reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto modificado (2010)*, „Revista Española de Derecho Canónico” 68 (2011), s. 300-301.

§ 1 n. 1 SST/2010, część druga. Może ona mieć przyczynę w chorobie psychicznej lub upośledzeniu psychicznym, ale również w uzależnieniu alkoholowym czy narkotykowym powodującym trwale ograniczenie zdolności intelektualnych, a także w demencji starczej²⁷.

1.3. Znamię czasownikowe przestępstwa pedopornografii (n. 2)

1.3.1. Czynność wykonawcza przestępstwa

Kolejnym przestępstwem cięższym *contra mores* jest przestępstwo zwane w literaturze kanonistycznej pedopornografią²⁸. Fenomen tego przestępstwa jest związany z epoką internetu. Dlatego nowelizacja *Sanc-titatis sacramentorum tutela* w 2010 roku wyraźnie przewidziała karalność tego typu zachowań duchownych w prawie kanonicznym, choć już wcześniej znana ona była w praktyce Kongregacji²⁹.

Karygodność tego przestępstwa z n. 2 art. 6 § 1 SST/2010 jest mniejsza niż przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim z n. 1 tegoż artykułu. Chodzi wszakże nie o zachowania aktywne (związane z produkcją materiałów pedopornograficznych), lecz niejako „pasywne”, czyli „konsumowanie” już wytworzonego materiału pedopornograficznego. Wytwarzanie bowiem materiałów pedopornograficznych przy udziale duchownego – nawet gdyby on sam nie dokonywał żadnych czynności seksualnych z małoletnim, a jedynie utrwał treść pornograficzną – wyczerpuje znamiona przestępstwa przeciwko szóstemu przy-

²⁷ Por. C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 31. Nie oznacza to jednak, że każdy alkoholik może być ofiarą komentowanego przestępstwa; por. J. BERNAL, *Cuestiones canónicas sobre los delitos más graves contra el sexto mandamiento del Decálogo*, „Ius Canonicum” 54 (2014), s. 174; D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 114-115.

²⁸ Por. C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 33.

²⁹ Por. M. L. BARTCHAK, *Child Pornography and the Grave Delict of an Offense Against the Sixth Commandment of the Decalogue Committed by a Cleric with a Minor*, „Periodica” 99 (2011), s. 300; D. CITO, *Las nuevas normas...*, dz. cyt., s. 654; C. SCICLUNA, *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, w: D. CITO (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005, s. 282-283.

kazaniu Dekalogu z małoletnim, opisanego w art. 6 § 1 n. 1 SST/2010³⁰. Prawo karne polskie również zrównuje tego typu zachowanie z czynnością seksualną z małoletnim poniżej lat 15 (zob. art. 202 § 4 k.k.). Podobnie należy ocenić *grooming*, czyli uwodzenie małoletnich przez internet (por. art. 200a k.k.). Tego typu czyn jest zabroniony w prawie kanonicznym na podstawie art. 6 § 1 n. 1 SST/2010³¹.

Jednym z możliwych zachowań, które składają się na opis tego typu czynu zabronionego w n. 2 art. 6 § 1 SST/2010, jest nabywanie (*comparatio*) materiałów pedopornograficznych przez duchownego, czyli wchodzenie przez niego w ich posiadanie, czy to pod tytułem darmowym czy odpłatnym³². Nabywanie następuje przez zachowanie (*download*) materiału pedopornograficznego na dysku twardym lub zewnętrznym komputera. Często związane jest to z wyborem treści pedopornograficznej oraz z zapłatą za materiał. Nabycie materiału pedopornograficznego może ponadto nastąpić przez udostępnianie tych treści w sieci (*peer to peer, point to point, file-sharing*), także poprzez *upload* (udostępnianie treści telematycznych osobom trzecim z możliwością ich zachowania na własnym komputerze)³³.

Przechowywanie (*detentio*) polega na posiadaniu czy też dzierżeniu, w każdym razie dyspozycyjności materiałów pedopornograficznych³⁴. Takie rozumienie przechowywania jest możliwe również przy wykorzystywaniu pamięci podręcznej (*cache*) do zapamiętywania adresów stron z materiałami pedopornograficznymi³⁵.

Rozpowszechnianie (*divulgatio*) materiałów pedopornograficznych obejmuje ich dystrybucję, a także sprzedaż czy wymianę, także przy użyciu

³⁰ Zob. M. L. BARTCHAK, *Child Pornography...*, dz. cyt., s. 342-343. Inaczej por. V. G. DHAS, *Modifiche introdotte nelle norme riguardanti i „graviora delicta”, „Apollinaris”* 84 (2011), s. 361-362.

³¹ Por. M. L. BARTCHAK, *Child Pornography...*, dz. cyt., s. 342.

³² Zob. tamże, s. 326-333.

³³ Por. V. G. DHAS, *Modifiche...*, dz. cyt., s. 362; C. PAPALE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 36-37.

³⁴ Zob. C. PAPALE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 38.

³⁵ Por. tamże, s. 39-40.

sieci internetowej. Może to być również udostępnianie tych materiałów osobom trzecim pod tytułem darmowym lub odpłatnym³⁶.

Poza zainteresowaniem ustawodawcy kościelnego jest zwykle przeglądanie stron www w internecie (tzw. *browsing*). Może się však zdarzyć, że nawigując po internecie, sprawca trafi na strony pedofilskie i zainteresuje się ich treścią, ani jednak ich nie zachowując, ani nie nabywając do nich dostępu, ani też ich nie rozpowszechniając. Takie zachowanie nie mieści się zatem w znamieniach czasownikowych przestępstwa z art. 6 § 1 n. 2 SST/2010 i – jakkolwiek naganne moralnie – to jednak nie jest karalne³⁷.

1.3.2. Przedmiot wykonawczy przestępstwa

1.3.2.1. Obrazy pornograficzne

Przedmiotem czynności wykonawczych przestępstwa z art. 6 § 1 n. 2 SST/2010, czyli nabywania, przechowywania i rozpowszechniania – są „obrazy pornograficzne małoletnich poniżej 14 lat życia” (*imagines pornographicae minorum infra aetatem quattuordecim annorum*). Chodzi o takie obrazy (zdjęcia, filmy, rzeźby itp.), które przedstawiają małoletnich poniżej 14 lat podczas czynności seksualnych lub nago w takich pozycjach, które mogą mieć wyraźne odniesienie seksualne, zwłaszcza jeśli obrazują organy płciowe takiego małoletniego³⁸.

Nie wydaje się, by było pornograficznym zdjęcie małoletniego w co prawda pełnej aluzji pozie, ale bez wyraźnego kontekstu seksualnego (nagość z ukazaniem organów płciowych, czynności seksualne z małoletnim).

³⁶ Zob. M. L. BARTCHAK, *Child Pornography...*, dz. cyt., s. 338; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 40.

³⁷ Por. F. R. AZNAR GIL, *Los „graviora delicta” reservados...*, dz. cyt., s. 301-302; V. G. DHAS, *Modifiche...*, dz. cyt., s. 362; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 43-44. Raczej inaczej, ale ze wskazaniem na trudności dowodowe: por. D. CITO, *Norme „de gravioribus delictis”*, w: M. DEL POZZO, J. LLOBELL, J. MIÑAMBRES (red.), *Norme procedurali canoniche commentate*, Roma 2013, s. 641.

³⁸ Por. D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 117; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 42.

1.3.2.2. Obrazy małoletnich poniżej 14 lat: *pedo*-pornografia?

Pewną trudność mogą stanowić określenia wieku małoletniego, zwłaszcza jeśli nie jest jasne, czy małoletni jest wybitnie rozwinięty fizycznie albo obraz przedstawia tylko organy płciowe³⁹. Odnośnie do wieku małoletniego (poniżej 14 lat) należy podnieść, że z tego względu określanie komentowanego przestępstwa jako „pedopornografii” jest pewnym uproszczeniem. W sensie ścisłym pedopornografia dotyczyłaby przedstawień małoletnich do ok. 11 lat. Natomiast obrazy małoletnich od 11. do 14. roku życia wkraczają już w zakres hebefilii.

1.3.2.3. Pedopornografia wirtualna

W praktyce zdarzają się obrazy o charakterze pedopornograficznym, z tym jednak, że nie przedstawiają one sytuacji, które rzeczywiście się wydarzyły z małoletnimi, ale są obrazami stworzonymi sztucznie za pomocą grafiki komputerowej, tak że mogą mieć pozory prawdziwości (tzw. pedopornografia wirtualna). Tego typu obrazy nie są „obrazami pornograficznymi *małoletnich poniżej 14 lat życia*”, co jest konieczne do kryminalizacji tego czynu w myśl art. 6 § 1 n. 2 SST/2010. Oczywiście z moralnego punktu widzenia jest to czyn naganny, co więcej, zgodnie z art. 202 § 4b k.k. stanowi czyn zabroniony. Jednakże nie może on stanowić przestępstwa kanonicznego, skoro nie wyczerpuje znamienia obrazu małoletniego poniżej 14 lat⁴⁰. Tymczasem wytyczne KEP tej kwestii nie regulują.

1.3.3. *Okoliczności modalne czynu*

Przepis art. 6 § 1 n. 2 SST/2010 nie przewiduje jakichkolwiek okoliczności modalnych czynu. Można go zatem popełnić „w jakikolwiek sposób i za pomocą jakiegokolwiek narzędzia” (*quovis modo et quolibet instrumento*). Nabywanie zatem, posiadanie i rozpowszechnianie ob-

³⁹ Zob. C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 42.

⁴⁰ Por. M. L. BARTCHAK, *Child Pornography...*, dz. cyt., s. 311; D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 118; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 42-43. Inaczej: por. V. G. DHAS, *Modifiche...*, dz. cyt., s. 362.

razów pornograficznych małoletnich poniżej 14 lat może dokonywać się w sieci internetowej, ale też za pomocą tradycyjnych form przekazu (telefonicznie, przez przesyłane MMS-y, zdjęcia itd.).

2. Znamiona podmiotowe przestępstw cięższych *contra mores*

2. 1. Przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim – z zamiarem bezpośrednim

W literaturze podaje się, że przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim poniżej 18. roku życia z n. 1 art. 6 § 1 SST/2010, jak i przestępstwo pedopornografii z n. 2 tegoż przepisu mogą być popełnione tylko z zamiarem bezpośrednim (*cum dolo*)⁴¹. Zamiar bezpośredni polega na „rozmyślnej woli naruszenia ustawy” (por. kan. 2200 § 1 CIC/17), tj. sprawca ma świadomość normy karnej i wszystkich znamion przestępstwa i chce go dokonać. W tym przypadku duchowny wie, jaka kara grozi za czyny pedofilskie w prawie kanonicznym, zna ofiarę i jej wiek, a mimo to chce dopuścić się czynności seksualnej z tą ofiarą.

2.2. Przestępstwo pedopornografii – zamiar kierunkowy

Nie ulega raczej dyskusji to, że nabywanie, przechowywanie lub rozpowszechnianie obrazów pornograficznych małoletnich poniżej 14 lat ma być dokonane przez duchownego w celu lubieżnym (*turpe*). Ów cel lubieżny czynu oznacza tzw. zamiar kierunkowy (*dolus specificus* lub *dolus coloratus*), w którym nie wystarcza zamiar typowy (*dolus genericus*), ale oprócz tego żąda się specjalnej intencji czy celu, wyraźnie określonego bliżej, wyobrazonego i chcianego przez sprawcę – w tym przypadku:

⁴¹ Tak na przykład zob. C. PAPALE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 33, 44. Co do samego zagadnienia z punktu widzenia wiedzy medycznej, por. R. MEDINA, *Imputabilidad, eximentes, atenuantes y agravantes en los delitos sexuales de clérigos con menores (Primera parte)*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico” 19 (2013), s. 105-151.

celu lubieżnego. Duchowny zatem popełnia przestępstwo z art. 6 § 1 n. 2 SST/2010, jeżeli nabywa, przechowuje lub rozpowszechnia obrazy pedopornograficzne w celu lubieżnym, tj. dla zaspokojenia popędu seksualnego, jakkolwiek dla zaistnienia przestępstwa nie wymaga się, aby ten cel rzeczywiście sprawca osiągnął⁴².

Natomiast brak celu lubieżnego w czynie sprawcy wyklucza znamię podmiotowe komentowanego przestępstwa kanonicznego. Jeżeli więc sędzia kościelny (lub inna osoba z racji pełnienia urzędu kościelnego) zachowuje obrazy pedopornograficzne w celach dowodowych jako dowód przestępstwa kanonicznego, popełnionego przez duchownego oskarżonego o ten czyn, to nie dokonuje tego *turpe*⁴³.

Ze względu na zamiar kierunkowy przestępstwa z art. 6 § 1 n. 2 SST/2010 nie można popełnić *cum culpa*, czyli z winy nieumyślnej⁴⁴. Przykładowo zatem, jeśli sprawca nie jest pewien, czy film pornograficzny przedstawia małoletnich poniżej 14. roku życia, to brak świadomości znamienia przestępstwa uniemożliwia przypisanie zamiaru bezpośredniego i – konsekwentnie – kierunkowego, wymaganego do realizacji komentowanego przestępstwa.

2.3. Zgoda lub prowokacja ze strony małoletniego

W odniesieniu do przestępstw cięższych *contra mores* bardzo trudne jest powołanie się przez sprawcę na którąkolwiek okoliczność wyłączającą lub umniejszającą zawinienie czynu (por. kan. 1323 i kan. 1324 CIC, kan. 1415 CCEO)⁴⁵.

⁴² Por. F. R. AZNAR GIL, *Los „graviora delicta” reservados...*, dz. cyt., s. 302; D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 119; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 44.

⁴³ Zob. F. R. AZNAR GIL, *Los „graviora delicta” reservados...*, dz. cyt., s. 302; C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 44-45.

⁴⁴ Por. C. PAPAŁE, *I delitti contro la morale...*, dz. cyt., s. 44.

⁴⁵ Zob. C. DEZUTTO, *Le principali obiezioni...*, dz. cyt., s. 99; R. MEDINA, *Imputabilidad, eximentes, atenuantes y agravantes en los delitos sexuales de clérigos con menores*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico” 20 (2014), s. 187, 194.

Przede wszystkim w odniesieniu do *delicta graviora* sprawcy trudno będzie wykazać nieznajomość ustawy karnej w tym przedmiocie, skoro duchowni i alumni seminariów duchownych mają obowiązek ich poznania w kontekście obowiązku celibatu kościelnego⁴⁶. Co więcej, nieznajomość ustawy karnej w tym zakresie będzie musiała być uznana za *ignorantia crassa vel supina* z kan. 1325 CIC (nieznajomość ciężko zawnioną), na którą duchowny nie może się powoływać⁴⁷.

Nie może się ponadto duchowny powoływać na zgodę małoletniego co do dokonania czynności seksualnej. Taka zgoda nie ma żadnego znaczenia prawnego. Sprawca popełnia przestępstwo, tym bardziej że jako duchowny zobowiązany jest do celibatu kościelnego⁴⁸.

Z tego też względu nie będzie możliwe odwołanie się do prowokacji małoletniego, co często się zdarza w przypadku nastolatków zakochanych w duszpasterzach. Prawo karne kanoniczne zna co prawda taką okoliczność umniejszającą zawienienie czynu sprawcy – poważna i niesprawiedliwa prowokacja (*graviter et iniuste provocans* – kan. 1324 § 1 n. 7 CIC; por. kan. 1415 CCEO). Jednakże taka prowokacja ze strony małoletniego nigdy nie będzie niesprawiedliwa. Trudno też sobie wyobrazić, by stan psychiczny duchownego, prowokowanego do naruszenia celibatu kościelnego z małoletnim, był tak słaby, by nie był on w stanie odeprzeć tych zachęt i prowokacji⁴⁹.

⁴⁶ Por. kan. 279 CIC, kan. 372 CCEO; CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera Circolare *Tra le importanti responsabilità* per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare Linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici, 3.05.2011, AAS 103 (2011) 406-412, n. I lit. c; przekład polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_abuso-minori_pl.html (odczyt z dn. 30.09.2016 r.).

⁴⁷ Zob. C. DEZUTTO, *Le principali obiezioni...*, dz. cyt., s. 99; R. MEDINA, *Imputabilidad...*, dz. cyt., s. 191-193.

⁴⁸ Por. D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 78-79; J. SYRYCZYK, *Kanoniczne prawo karne: część szczegółowa*, Warszawa 2003, s. 165.

⁴⁹ Zob. C. DEZUTTO, *Le principali obiezioni...*, dz. cyt., s. 98.

3. Znamię legalne i karalność przestępstw cięższych *contra mores*

3.1. Znamię legalne, czyli zagrożenie karą przestępstw *contra mores* (§ 2)

Przestępstwa *contra mores* są zagrożone karą obligatoryjną *ferendae sententiae*, nieokreśloną – według ciężkości przestępstwa, niezarezerwowaną, nie wyłączając wydalenia ze stanu duchownego wobec łacinników, a depozycji – wobec orientalistów (por. art. 6 § 2 SST/2010).

Rozwijając tę ogólną normę sankcjonującą, list okólny Kongregacji Doktryny Wiary *Tra le importanti responsabilità* z 3.05.2011 roku stanowi o dwóch stopniach sankcji⁵⁰. Pierwszy stopień polega na ograniczeniu posługi ministerialnej – bądź tylko zakazując pracy z małoletnimi, bądź też w ogóle zakazując publicznej posługi ministerialnej przez duchownego uznanego za winnego popełnionego przestępstwa kanonicznego. Aby wzmocnić te zakazy, można dodać nakaz karny (por. kan. 1319 CIC, kan. 1406 § 1 CCEO).

Drugi stopień to wymierzenie kary, zwłaszcza kary wydalającej ze stanu duchownego. Zagrożenie karą wydalenia ze stanu duchownego, a więc karą wiążącą na stałe, kiedy kara za dane przestępstwo nie jest określona – jest wyjątkiem od kan. 1349 CIC (kan. 1409 § 2 w zw. z kan. 1402 § 2 CCEO), zabraniającym w takich wypadkach wymierzania tego typu kar⁵¹.

Ponadto popełnienie przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim może spowodować wydalenie zakonnika z instytutu zakonnego, ale z możliwością innego zarządzenia poprawie sprawcy (por. kan. 695 CIC). Podobna sankcja dotyczy członka instytutu świeckiego (kan. 729 CIC) oraz stowarzyszeń życia apostołskiego

⁵⁰ POR. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera Circolare *Tra le importanti responsabilità...*, n. II,5. Zob. T. J. GREEN, *CDF Circular Letter on Episcopal Conference Guidelines for Cases of Clerical Sexual Abuse of Minors: Some Initial Observations*, „The Jurist” 73 (2013), s. 163-164.

⁵¹ Tak właśnie zob. T. J. GREEN, *CDF Circular Letter...*, dz. cyt., s. 164.

(kan. 746 CIC)⁵². Poza tym wykluczone jest stosowanie tej sankcji do przestępstwa pedopornografii. W tym przypadku możliwe by było wszczęcie postępowania fakultatywnego o wydalenie na podstawie kan. 696 CIC.

Papież św. Jan Paweł II wyraźnie stwierdził w przemówieniu z 23 kwietnia 2003 roku: „(...) w kapłaństwie i życiu zakonnym nie ma miejsca dla kogoś, kto mógłby wyrządzić krzywdę młodzieży”⁵³. W życiu konsekrowanym, które przecież zasadza się między innymi na ślubie czystości, nie może być tolerowania jawnego i na dodatek tak okropnego złamania tego ślubu. Stąd mimo brzmienia kan. 695 § 1 CIC należy doprowadzić do reakcji dyscyplinarnej w tych sprawach osób konsekrowanych.

3.2. Przedawnienie karnokanoniczne przestępstw *contra mores*

W myśl art. 7 § 1 SST/2010 przedawnienie karnokanoniczne przestępstw *contra mores* – podobnie jak wszystkich *delicta graviora* – wynosi 20 lat. Przedmiotem tego przedawnienia kanonicznokarnego jest *osądzenie przestępstwa*, czyli wszczęcie postępowania karnego. Jednakże to przedawnienie może zostać deregowane przez Kongregację Doktryny Wiary w poszczególnych przypadkach. Chodzi o wzmocnienie funkcji ekspiacyjnej kary kanonicznej i uniknięcie zgorszenia.

Co do biegu przedawnienia należy stosować zasady ogólne, o których w kan. 1362 § 2 CIC i kan. 1152 § 3 CCEO (por. art. 7 § 2 SST/2010, *in princ.*). Jednakże wyjątek dotyczy przestępstwa przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim (art. 6 § 1 n. 1 SST/2010). W tym bowiem przypadku ów termin 20-letni zaczyna biec od dnia, w którym małoletni kończy lat 18 (por. art. 7 § 2 SST/2010, *in fine*).

⁵² Zob. F. R. AZNAR GIL, *El delito...*, dz. cyt., s. 491; D. BOREK, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 60; A. BORRAS, *Les sanctions dans l'Église. Commentaire des Canons 1311-1399*, Paris 1990, s. 193-194; E. GÓMEZ MARTÍN, *El delito...*, dz. cyt., s. 187-188; W. REES, *Sexueller Missbrauch von Minderjährigen durch Kleriker. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht*, „Archiv für katholischen Kirchenrecht” 172 (2003), s. 401.

⁵³ GIOVANNI PAOLO II, *Discorso Permettetemi ai partecipanti alla riunione interdicasteriale con i Cardinali degli Stati Uniti d'America*, 23.04.2003, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html (odczyt z dn. 1.10.2016 r.), n. 3,2.

3.3. Szczególne zagadnienia proceduralne

Przestępstwa cięższe *contra mores* są zarezerwowane dla Kongregacji Doktryny Wiary (por. art. 6 § 1 SST/2010 *in princ.*). Rezerwacja ta za przedmiot ma osądzenie i tylko osądzenie przestępstwa *contra mores* (nałożenia bądź zadeklarowania kary, a zatem tylko na forum zewnętrznym). Rezerwacja przestępstwa Kongregacji nie dotyczy zniesienia kary. Byłaby to bowiem rezerwacja *kary* Stolicy Apostolskiej, co w przypadku przestępstw *contra mores* nie ma miejsca w obecnym stanie prawnym.

W końcu przestępstwo przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z małoletnim (art. 6 § 1 n. 1 SST/2010) jest przedmiotem I upoważnienia specjalnego według listu okólnego Kongregacji dla Duchowieństwa *In data 30 gennaio* z 18 kwietnia 2009 roku⁵⁴, co umożliwia wydalenie ze stanu duchownego bez trybu sądowego (ponadto por. art. 21 § 1 n. 1 SST/2010).

Do bolesnego i przykrego postępowania kanonicznokarnego nie musi dojść. Zgodnie bowiem z postanowieniami listu okólnego Kongregacji Nauki Wiary *Tra le importanti responsabilità* z 3.05.2011 roku w niektórych przypadkach będzie możliwe, na prośbę sprawcy, zwolnienie z obowiązków stanu duchownego wraz z dyspensą od celibatu kościelnego⁵⁵.

Zakończenie

Wierzmy, że Kościół jest sakramentem zbawienia. Wierzmy, że Kościół prowadzi wszystkich ludzi do Pana Boga. Kościół może się posługiwać różnymi środkami, aby głosić ludziom Ewangelię Jezusa Chrystusa, naszego Pana. Takim środkiem jest też prawo Kościoła. To prawo,

⁵⁴ Zob. CONGREGAZIONE PER IL CLERO, Lettera circolare *In data 30 gennaio*, Prot. N. 2009 0556, sulle alcune potestà ricevute dal Sommo Pontefice, 18.04.2009, EV t. 26, s. 286-297, nb. 407-450; ponadto rozpowszechniony http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200968_0 (odczyt z dn. 19.12.2009), „Ius Canonicum” 50 (2010 r.) 659-669.

⁵⁵ Por. CONGREGAZIONE DELLA DOTTRINA DELLA FEDE, Lettera Circolare *Tra le importanti responsabilità...*, dz. cyt., n. II,6. Zob. TH.J. GREEN, *CDF Circular Letter...*, dz. cyt., s. 164.

zwłaszcza odnośnie do przestępstw przeciwko obyczajności, powinno być szczególnym przykładem dla ustawodawstw świeckich w tej dziedzinie. Wydaje się, że na tym polu Kościół dużo zrobił, ale jeszcze nie wszystko. Normy prawne bowiem pozostawiają jeszcze dużo do życzenia, jakkolwiek praktyka Kongregacji Doktryny Wiary zdaje się sprostać zadaniu jej powierzonemu. Dzięki temu misja Kościoła – docierania do wszystkich z Ewangelią i prowadzenia ich do zbawienia – nie jest zatrzymywana.

Przestępstwa *contra mores* a misja Kościoła w sytuacji zgorzenia

Streszczenie

Artykuł przedstawia problematykę przestępstw kanonicznych *contra mores*, uregulowanych w art. 6 *Suprema sanctitatis tutela* z 2010 r. Autor komentuje dwa przestępstwa – przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu popełnione przez duchownego z małoletnim (art. 6 § 1, 1°) oraz tzw. pedopornografię (art. 6 § 1, 2°). Porządek komentarza przebiega według znamion każdego przestępstwa kanonicznego: najpierw znamiona przedmiotowe (sprawca przestępstwa i jego czyn), podmiotowe (*dolus*) i w końcu legalne (sankcja kanoniczna). Przestępstwa są ukazane w świetle polskiego kodeksu karnego, jeśli to konieczne, oraz wytycznych Konferencji Episkopatu Polski z 2014 roku. Ta metoda pozwala na przedstawienie niektórych trudności w obowiązującym prawie kościelnym, które powinny być rozwiązane.

Słowa kluczowe: art. 6 *Suprema sanctitatis tutela* z 2010 r., *delicta graviora*, przestępstwa kanoniczne nadużyć seksualnych wobec małoletnich i pornografii dziecięcej

The delicts *contra mores* and the mission of the Church faced with scandals

Summary

This article deals with questions concerning the delicts *contra mores* governed by Art. 6 of *Suprema Sanctitatis Tutela* of 2010. The Author comments on two delicts: that against the Sixth Commandment of the Decalogue committed by a cleric with a minor (Art. 6 § 1, 1°), and the delict of so-called pedo-pornography (Art. 6 § 1, 1°). The order followed in this comment corresponds to that of the elements of every canonical delict: first, the objective ones (the author of the delict and his act); then the subjective ones (the *dolus*); and finally the legal one (the canonical sanction). The delicts are presented in the light of the Polish criminal Code, when necessary, and the 2014 norms of the Polish Conference of Bishops. This method makes possible the presentation of some difficulties to be resolved in the existing ecclesial law.

Key words: art. 6 of the 2010 *Suprema sanctitatis tutela*, *delicta graviora*, canonical delicts of sexual abuse of minors and child-pornography

Bibliografia

Źródła

Codex Iuris Canonici, auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, 25.01.1983, AAS 75 (1983/II) III-XXX; 1-317.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate IOANNIS PAULI PP. II promulgatus, 18.10.1990, AAS 82 (1990) 1045-1364.

Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. – Kodeks karny (t.j. z 2016 r., poz. 1137 z późn. zm.).

Giovanni Paolo II, Discorso *Permettetemi* ai partecipanti alla riunione interdicasteriale con i Cardinali degli Stati Uniti d'America, 23.04.2003, http://w2.vatican.va/content/john-paul-ii/it/speeches/2002/april/documents/hf_jp-ii_spe_20020423_usa-cardinals.html (odczyt z dn. 1.10.2016 r.).

Congregatio pro Doctrina Fidei, Normae *de gravioribus delictis*, 21.05.2010, AAS 102 (2010), s. 419-434.

- Congregazione per il Clero, Lettera circolare *In data 30 gennaio*, Prot. N. 2009 0556, sulle alcune potestà ricevute dal Sommo Pontefice, 18.04.2009, EV t. 26, s. 286-297, nb. 407-450; http://www.episkopat.pl/?a=dokumentyKEP&doc=200968_0 (odczyt z dn. 19.12.2009 r.), „Ius Canonicum” 50 (2010) 659-669.
- Congregazione della Dottrina della Fede, Lettera Circolare *Tra le importanti responsabilità* per aiutare le Conferenze Episcopali nel preparare Linee guida per il trattamento dei casi di abuso sessuale nei confronti di minori da parte di chierici, 3.05.2011, AAS 103 (2011), s. 406-412; przekład polski: http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20110503_abuso-minori_pl.html (odczyt z dn. 30.09.2016 r.).
- Konferencja Episkopatu Polski, *Wytyczne dotyczące wstępnego dochodzenia kanonicznego w przypadku oskarżeń duchownych o czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu z osobą niepełnoletnią poniżej osiemnastego roku życia, 7-8 października 2014 r.*, „Akta Konferencji Episkopatu Polski” (2015) nr 27, s. 39-49.

Literatura

- Alessandro J. A., *Removal from Clerical State for the Sexual Abuse of Minors*, „Studia canonica” 47 (2013), s. 295-339.
- Astigueta D. G., *La persona e i suoi diritti nelle norme sugli abusi sessuali*, „Periodica de re canonica” 93 (2004), s. 623-691.
- Aznar Gil F. R., *El delito contra el sexto mandamiento del decálogo cometido por un clérigo con un menor de edad*, „Revista Español de Derecho Canónico” 70 (2013), s. 481-511.
- Aznar Gil F. R., *Los „graviora delicta” reservados a la Congregación para la Doctrina de la Fe. Texto modificado (2010)*, „Revista Española de Derecho Canónico” 68 (2011), s. 283-313.
- Bartchak M. L., *Child Pornography and the Grave Delict of an Offense Against the Sixth Commandment of the Decalogue Committed by a Cleric with a Minor*, „Periodica” 99 (2011), s. 285-380.
- Bernal J., *Cuestiones canónicas sobre los delitos más graves contra el sexto mandamiento del Decálogo*, „Ius Canonicum” 54 (2014), s. 145-183.
- Borek D., *Delicta graviora contra mores w Normach De delictis reservatis z 2010 roku*, „Prawo Kanoniczne” 57 (2014) nr 2, s. 53-69.

- Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.
- Borras A., *Les sanctions dans l'Église. Commentaire des Canons 1311-1399*, Paris 1990.
- Calabrese A., *Diritto Penale Canonico*, Città del Vaticano 2006.
- Cito D., *Norme „de gravioribus delictis”*, w: M. del Pozzo, J. Llobell, J. Miñambres (red.), *Norme procedurali canoniche commentate*, Roma 2013, s. 627-655.
- Cito D., *Las nuevas normas sobre los «delicta graviora»*, „Ius Canonicum” 50 (2010), s. 643-658.
- Cito D. (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell'ordinamento canonico*, Milano 2005.
- Codice di Diritto Canonico commentato*, red. Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009.
- D'Auria A., Papale C. (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, red. Città del Vaticano 2014.
- Dezutto C., *Le principali obiezioni alla prassi della Congregazione per la Dottrina della Fede nel trattamento dei delicta graviora ad essa riservati*, w: C. Papale (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede: norme, prassi, obiezioni*, Città del Vaticano 2015, s. 75-119.
- Dhas V. G., *Modifiche introdotte nelle norme riguardanti i „graviora delicta”*, „Apollinaris” 84 (2011), s. 337-381.
- Gómez Martín E., *El delito contra el sexto mandamiento del Decálogo cometido por un religioso con un menor*, „Revista Español de Derecho Canónico” 69 (2012), s. 163-224.
- Green T. J., *CDF Circular Letter on Episcopal Conference Guidelines for Cases of Clerical Sexual Abuse of Minors: Some Initial Observations*, „The Jurist” 73 (2013), s. 151-180.
- Kimes J. P., *Considerazioni generali sulla riforma legislativa del motu proprio Sacramentorum Sanctitatis Tutela*, w: A. D'Auria, C. Papale (red.), *I delicti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 2014, s. 11-28.
- Lüdicke K., *Komentarz do kan. 1395*, w: K. Lüdicke (red.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984-, Stand: November 2001, 1395/1-6.

- Lüdicke K. (red.), *Münsterischer Kommentar zum Codex Iuris Canonici*, Essen 1984-, Stand: November 2001.
- Lüdicke N., *Le violenze di preti su minori nel diritto canonico*, „Il Regno – Documenti” 55 (2010), s. 470-483.
- Medina R., *Imputabilidad, eximentes, atenuantes y agravantes en los delitos sexuales de clérigos con menores*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico” 19 (2013), s. 105-151; 20 (2014), s. 183-208.
- Mosconi M., *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Codice di Diritto Canonico commentato*, red. Redazione di „Quaderni di diritto ecclesiale”, Milano 2009, s. 1041-1109.
- Papale C., *I delitti contro la morale*, w: A. D’Auria, C. Papale (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede*, Città del Vaticano 2014, s. 29-46.
- Papale C. (red.), *I delitti riservati alla Congregazione per la Dottrina della Fede: norme, prassi, obiezioni*, Città del Vaticano 2015.
- Parolari E., *Aspetti psicopatologici dei delitti canonici*, w: *Questioni attuali di diritto penale canonico*, Città del Vaticano 2012, s. 67-77.
- Pighin B. F., *Diritto Penale Canonico*, Venezia 2008.
- Pozzo M. del, J. Llobell, J. Miñambres (red.), *Norme procedurali canoniche commentate*, Roma 2013.
- Puntillo G., „*Delicta graviora*” e *Legislazione canonica di emergenza*, „*Apollinaris*” 84 (2011), s. 383-394.
- Questioni attuali di diritto penale canonico*, Città del Vaticano 2012.
- Rees W., *Sexueller Missbrauch von Minderjährigen durch Kleriker. Anmerkungen aus kirchenrechtlicher Sicht*, „*Archiv für katholischen Kirchenrecht*” 172 (2003), s. 392-426.
- Sánchez-Girón Renedo J. L., *Delitos contemplados en las Normas de gravioribus del año 2010*, „*Estudios Eclesiásticos*” 85 (2010), s. 731-767.
- Sánchez-Girón Renedo J. L., *Normas procesales en la regulación de gravioribus delictis dal año 2010*, „*Estudios eclesiásticos*” 86 (2011), s. 717-747.
- Schmitz H., *Sexueller Mißbrauch durch Kleriker nach kanonischem Strafrecht*, „*Archiv für katholisches Kirchenrecht*” 172 (2003), s. 380-391.
- Scicluna C., *Procedura e prassi presso la Congregazione per la Dottrina della Fede riguardo ai delicta graviora*, w: D. Cito (red.), *Processo penale e tutela dei diritti nell’ordinamento canonico*, Milano 2005, s. 279-288.

Sériaux A., *Droit canonique*, Paris 1996.

Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne: część szczególna*, Warszawa 2003.

Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele: część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008.

O. Piotr Skonieczny, dominikanin, mgr prawa UJ, mgr teologii PAT, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; od 2015 roku kierownik Katedry Kanonicznego Prawa Karnego na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie oraz od 2016 roku wykładowca w Kolegium Filozoficzno-Teologicznym Prowincji Polskiej OO. Dominikanów w Krakowie.

e-mail: piotr.skonieczny@upjp2.edu.pl

ks. Marek Stokłosa SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

UWOLNIENIE PENITENTÓW Z KAR KOŚCIELNYCH W ZAKRESIE WEWNĘTRZNYM SAKRAMENTALNYM

W sakramencie pokuty penitent za pośrednictwem upoważnionego kapłana uzyskuje przebaczenie grzechów dzięki miłosierdziu Bożemu i równocześnie dostępuje pojednania z Kościołem. Jednym z zasadniczych elementów tego sakramentu jest wyznanie grzechów uprawnionemu kapłanowi. Szafarzem tego sakramentu jest tylko kapłan, który do ważnego jego sprawowania potrzebuje stosownego upoważnienia. Jest ono udzielane mocą samego prawa¹ lub wraz z objęciem określonego prawem urzędu² albo przez kompetentną władzę kościelną³.

¹ Z mocy samego prawa upoważnienie posiadają: papież, kardynałowie i biskupi (kan. 967 § 1 KPK/83).

² Dotyczy to urzędu ordynariusza miejsca, kanonika penitencjarza, proboszcza i pozostałych urzędów zrównanych w prawie z proboszczem (kan. 968 § 1 KPK/83). Również przełożeni kleryckich instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim posiadają upoważnienie na mocy powierzonego urzędu. Jednak ich upoważnienie jest zawężone do spowiadania własnych podwładnych oraz tych, którzy dniem i nocą przebywają w domu podległym ich władzy (kan. 968 § 2 KPK/83).

³ Upoważnienia do spowiadania jakichkolwiek wiernych może udzielić tylko ordynariusz miejsca (kan. 969 KPK/83). Prezbiterzy otrzymują takie upoważnienie od ordynariusza miejsca inkardynacji lub miejsca ich stałego zamieszkania (kan. 967 § 2 KPK/83). Nie może go udzielić żaden przełożony kleryckiego instytutu zakonnego i stowarzyszenia

W indywidualnej i integralnej spowiedzi penitent może wyznać uprawnionemu kapłanowi grzech ciężki, który w prawodawstwie kościelnym zdefiniowany został jako przestępstwo. W tej sytuacji pojawia się pytanie, czy każdy kapłan mający upoważnienie do spowiadania może rozgrzeszyć penitenta z grzechu, który równocześnie jest przestępstwem, za którego popełnienie zaciągnął on mocą samego prawa karę ekskomunikacji lub interdaktu zabraniających przyjmowania sakramentów?⁴ Czy w każdym przypadku może rozgrzeszyć?

Odpowiadając na przywołane kwestie, trzeba pokreślić, że samo posiadanie upoważnienia do spowiadania wiernych nie uprawnia spowiednika do uwolnienia penitenta w sakramencie pokuty z zaciągniętej kary. Z przepisów prawa wynika, że spowiednik, a więc kapłan upoważniony do spowiadania, powinien posiadać odpowiednią władzę, która jest udzielana przez samego prawodawcę KPK/83 bądź przez kompetentną władzę kościelną. Władza spowiednika podlega pewnym ograniczeniom, gdyż nie we wszystkich przypadkach może on udzielić absolucji z kar kościelnych, a następnie rozgrzeszyć penitenta z popełnionych grzechów. Źródłem tych ograniczeń jest m.in. podział kar kościelnych na cenzury i kary ekspiacyjne oraz na kary *latae sententiae* i *ferendae sententiae*, a także ewentualna deklaracja kary *latae sententiae*. Ponadto ograniczenie władzy spowiednika wypływa z faktu zastrzeżenia Stolicy Apostolskiej uwolnienia z niektórych ekskomunik *latae sententiae*⁵.

życia apostołskiego na prawie papieskim. Są oni kompetentni udzielać jedynie upoważnienia podwładnym, jak i pozostałym prezbiterom, które swym zakresem ogranicza się do spowiadania gdziekolwiek członków danego instytutu czy stowarzyszenia oraz tych, którzy dniem i nocą przebywają w domu im podległym (kan. 967 § 3 KPK/83). Prezbiterzy, przynależący do instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego na prawie papieskim, mogą spowiadać jakichkolwiek wiernych wówczas, gdy posiadają stosowne upoważnienie udzielone przez ordynariusza miejsca stałego zamieszkania, które jest im udzielane przynajmniej za domniemaną zgodą ich własnego przełożonego (kan. 969 § 1 KPK/83), chyba że pełnią urzędy, o których mowa w kan. 968 § 1 KPK/83.

⁴ Por. kan. 1331 § 1 n. 2 oraz 1332 KPK/83.

⁵ Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych w sakramencie pokuty*, „Studia Redemptorystowskie” 9 (2011), s. 337.

1. Cenzury *latae sententiae*

Przedmiotem uwolnienia penitentów z kar kościelnych w zakresie wewnętrznym sakramentalnym są cenzury *latae sententiae*. Jedynie w niebezpieczeństwie śmierci kapłan może uwolnić również z cenzur deklarowanych lub wymierzonych (*ferendae sententiae*), a także z ekskomunik zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej. W aktualnie obowiązującym prawodawstwie powszechnym Kościoła łacińskiego zagrożenie cenzurami *latae sententiae* zostało ograniczone do minimum. Ponadto prawodawca KPK/83 w kan. 1318 zaleca prawodawstwu partykularnemu zachować umiar w ustanawianiu cenzur i grożeniu karami wiążącymi mocą samego prawa.

W kontekście naszej refleksji dotyczącej możliwości uwolnienia z kar kościelnych w sakramencie pokuty warto przypomnieć ekskomunik *latae sententiae* zarezerwowane Stolicy Apostolskiej, a następnie pozostałe cenzury *latae sententiae* zaciągnięte za popełnienie przestępstw zdefiniowanych w aktualnie obowiązującym kościelnym prawodawstwie.

Stolicy Apostolskiej zostało zastrzeżone uwolnienie z ekskomunikacji za popełnienie następujących przestępstw:

- 1) użycia przemocy fizycznej wobec osoby papieża (kan. 1370 § 1);
- 2) znieważenia postaci konsekrowanych albo ich zabierania lub przechowywania w celach świętokradczych (kan. 1367);
- 3) udzielenia rozgrzeszenia współnikowi grzechu przeciw szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1378 § 1);
- 4) udzielenia sakry biskupiej lub jej przyjęcia bez papieskiego mandatu (kan. 1382);
- 5) bezpośredniego naruszenia przez spowiednika tajemnicy spowiedzi (kan. 1388 § 1).

Do wymienionych przestępstw zostały po promulgacji KPK/83 dołączone dwa kolejne, a mianowicie naruszenie bezpośrednio lub pośrednio tajemnicy związanej z wyborem papieża przez osoby peł-

niące służbę w czasie konklawe⁶ oraz usiłowanie udzielenia święceń kobiecie⁷.

Oprócz ekskomunik *latae sententiae* zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej, w katalogu przestępstw zdefiniowanych przez prawo powszechne zostały ujęte czyny przestępcze, za popełnienie których prawodawca grozi określoną cenzurą *latae sententiae*. Karami ekskomunikacji są karane następujące przestępstwa:

- 1) apostazja od wiary, herezja lub schizma (kan. 1364 § 1);
- 2) spędzenie płodu, gdy nastąpił skutek (kan. 1398);
- 3) nagrywanie lub upowszechnianie za pośrednictwem środków masowego przekazu treści spowiedzi prawdziwej lub symulowanej⁸.

Natomiast karami *latae sententiae* interdyktu są karane następujące przestępstwa:

- 1) zastosowanie przymusu fizycznego wobec biskupa – w tym przypadku duchowny jako przestępca zaciąga dodatkowo karę suspensy mocą samego prawa (kan. 1370 § 2);
- 2) usiłowanie liturgicznego sprawowania Ofiary eucharystycznej przez wiernego nieposiadającego święceń kapłańskich – duchowny popełniając to przestępstwo, podlega suspensie *latae sententiae* (kan. 1378 § 2, nr 1);
- 3) usiłowanie udzielenia sakramentalnego rozgrzeszenia lub słuchanie spowiedzi przez tego, kto nie może ważnie czynić – duchowny, popełniając to przestępstwo, podlega suspensie *latae sententiae* (kan. 1378 § 2, nr 2);
- 4) fałszywe doniesienie o przestępstwie solicytacji do przełożonego kościelnego – w tym przypadku duchowny jako przestępca zaciąga dodatkowo karę suspensy mocą samego prawa (kan. 1390 § 1);

⁶ Por. GIOVANNI PAOLO II, Costituzione apostolica *Universi Dominaci Gregis*, 22.02.1996, 58, „Enchiridion Vaticanum” 15 (1996), s. 147.

⁷ Por. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Decreto generale circa il delitto di attentata ordinazione sacra di una donna*, 19.12.2007, „Enchiridion Vaticanum” 24 (2007), s. 1249-1250.

⁸ Por. CONGREGATIO PRO DOCTRINA FIDELI, *Decretum*, AAS 80 (1988), s. 1367.

- 5) usiłowanie lub zawarcie małżeństwa choćby tylko cywilnego przez zakonnika po ślubach wieczystych, który nie jest osobą duchowną (kan. 1394 § 1).

Ponadto karę suspensy *latae sententiae* zaciąga duchowny, który popełnił przestępstwo polegające na usiłowaniu lub zawarciu małżeństwa choćby tylko cywilnego (kan. 1394 § 1).

Analizując listę przestępstw, za których popełnienie zaciągana jest określona prawem kara cenzury *latae sententiae*, należy zwrócić uwagę także na pewne ograniczenie władzy spowiednika przy udzielaniu absolucji za fałszywe oskarżenie kapłana o popełnienie przestępstwa solicytacji. Poza przypadkiem niebezpieczeństwa śmierci, zgodnie z kan. 982 KPK/83, nie można udzielić penitentowi rozgrzeszenia, zanim formalnie nie odwoła on fałszywego doniesienia i nie wyrazi gotowości naprawienia wyrządzonych szkód.

Uwolnienie przez spowiednika z zaciągniętych cenzur ma miejsce bezpośrednio przed udzieleniem absolucji z grzechów przy użyciu formuły o następującej treści: „Na mocy udzielonej mi władzy uwalniam ciebie z więzów ekskomuniki (albo suspensy, albo interdaktu). W imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego”. Penitent powinien odpowiedzieć: „Amen”⁹.

2. Kapłani posiadający władzę uwolnienia penitentów z kar kościelnych

Jak to zostało już zasygnalizowane we wstępie niniejszego studium, nie wszyscy kapłani, poza niebezpieczeństwem śmierci penitenta, posiadają władzę uwalniania z kar kościelnych w zakresie wewnętrznym sakramentalnym. Prawo powszechne taką władzę, przy zachowaniu pewnych ograniczeń, przyznaje następującym szafarzom tego sakramentu: 1) biskupowi; 2) ordynariuszowi; 3) kanonikowi penitencjarzowi; 4) kapelanowi szpitala, więzienia oraz podróży morskiej; 5) każdemu spowiednikowi w przypadku nagłym (*casus urgens*). Ponadto upoważnienie do

⁹ *Formuły sakramentalne w sytuacjach nadzwyczajnych*, Poznań 2002; por. C. E. COMMENTZ, *Quando e come ricorrere alla Penitenzieria Apostolica*, Città del Vaticano 2015, s. 65.

udzielania absencji od pewnego zakresu kar w zakresie wewnętrznym sakramentalnym może zostać udzielone przez Stolicę Apostolską, a także przez kompetentnego ordynariusza.

2.1. Biskup

Każdy biskup, niezależnie od sprawowanego urzędu czy pełnionej w Kościele funkcji, zgodnie z postanowieniem kan. 1355 § 2 KPK/83, posiada władzę uwolnienia penitenta w sakramencie pokuty od kary *latae sententiae*, ustanowionej ustawą powszechną bądź partykularną, jeśli nie została ona zdeklarowana czy też zarezerwowana Stolicy Apostolskiej. Władza ta jest udzielana wszystkim biskupom, tak diecezjalnym, jak i tytularnym, na mocy samego prawa z chwilą konsekracji biskupiej. Jest ona wpisana w prerogatywy władzy święceń biskupich, której nie można delegować. Nie ustaje ona wraz z utratą urzędu czy stanowiska pełnionego w Kościele. Posiadają ją więc także biskupi emeryci.

Władza przyznana biskupom w zakresie zwalniania z określonych kar w sakramencie pokuty nie obejmuje biskupów nominatów¹⁰, a także prezbiterów, którzy na mocy kan. 381 § 2 KPK/83 są zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym¹¹.

Biskupi, jako szafarze sakramentu pokuty, posiadają habitualne upoważnienie do spowiadania wszystkich wiernych na całym świecie na mocy samego prawa. Z tego uprawnienia mogą korzystać wszędzie, także poza ich własnym terytorium, o ile w poszczególnym przypadku sprzeciwu

¹⁰ Por. D. CITO, *La remissione della pena*, w: AA.VV., *Le sanzioni nella Chiesa*, Quaderni della Mendola (a cura del gruppo Italiano Docenti di Diritto canonico), t. 5, Milano 1997, s. 124; V. DE PAOLIS, D. CITO, *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Città del Vaticano 2001, s. 268; B. F. PIGHIN, *Diritto penale canonico*, Venezia 2008, s. 271. Natomiast L. Chiappetta twierdzi, że prezbiter już od momentu papieskiej nominacji na biskupa może korzystać z powyższego uprawnienia. Por. TENZE, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, vol. II, Bologna 2011, s. 686. Stanowisko to pozostaje jednak w sprzeczności z kan. 375 §2 KPK/83, który idąc za nauczaniem II Soboru Watykańskiego (por. *Lumen gentium* 21 i 27), wyraźnie stwierdza, że biskupi przez konsekrację biskupią otrzymują władzę, która obejmuje zadanie uswięcenia, nauczania i rządzenia. Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 339.

¹¹ Por. B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 271.

nie wyraził biskup diecezjalny co do swojego terytorium¹². Ten ewentualny brak zgody nie skutkuje nieważnością sprawowanego sakramentu pokuty, który będzie sprawowany na terytorium sprzeciwiającego się biskupa jedynie w sposób niegodziwy. Trzeba zaznaczyć także, że z habitualnego upoważnienia nie mogą korzystać ci biskupi, którzy zostali ukarani karą suspensy ogólnej, zabraniającej im wykonywania wszystkich aktów święceń, bądź też suspensą szczegółową, wyraźnie zakazującą sprawowania sakramentu pokuty, a także biskupi, którzy utracili stan duchowny. Mogą oni jednak ważnie i godziwie, tak jak każdy inny kapłan, udzielać abszolucji penitentom znajdującym się w niebezpieczeństwie śmierci, w tym uwalniać od jakichkolwiek cenzur, nawet zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej¹³.

Przedmiotem władzy przyznanej biskupom przez prawodawcę w kan. 1355 § 2 KPK/83 są kary *latae sententiae* ustanowione ustawą, które nie są zastrzeżone Stolicy Apostolskiej i nie zostały prawnie deklarowane. Zakres tej władzy nie obejmuje kar ustanowionych nakazem. Biskupi mogą więc uwalniać nie tylko z ekskomuniki czy interdaktu zaciągniętych na mocy samego prawa z chwilą popełnienia przestępstwa, ale także z suspensy *latae sententiae*¹⁴.

2.2. Ordynariusz

Prawodawca przyznaje nie tylko biskupom, ale także ordynariuszom określoną władzę uwalniania penitentów z kar kościelnych w sakramencie pokuty. Trzeba zaznaczyć, że nie wszyscy ordynariusze posiadają święce-

¹² Por. kan. 967 § 1 KPK/83. Zastrzeżenie to nie dotyczy jednak tych biskupów, którzy otrzymali godność kardynalską. Cieszą się oni najwyższą po papieżu godnością w Kościele i podlegają bezpośrednio biskupowi Rzymu. Upoważnienie do spowiadania wiernych na całym świecie, przyznane im z mocy samego prawa (kan. 967 § 1 KPK/83), nie jest uwarunkowane w jakikolwiek sposób od władzy biskupa diecezjalnego. Jednakże kardynałowie, którzy za zgodą papieża nie przyjęli święceń biskupich, nie posiadają kompetencji przyznanej biskupom w zakresie uwolnienia przestępcy podczas spowiedzi sakramentalnej od zaciągniętych kar kościelnych. Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 339.

¹³ Por. kan. 976 KPK/83.

¹⁴ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele, część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008, s. 299.

nia biskupie. Są wśród nich nie tylko wyżsi przełożeni kleryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim i kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego, ale także prezbiterzy piastujący urząd wikariusza generalnego czy biskupiego¹⁵ albo też zrównani w prawie z biskupem diecezjalnym¹⁶.

Zgodnie z postanowieniem kan. 1355 § 2 KPK/83 każdy ordynariusz posiada władzę uwalniania ze wszystkich kar *latae sententiae* ustanowionych ustawą, które nie zostały deklarowane czy też zastrzeżone Stolicy Apostolskiej¹⁷. Z treści przywołanego kanonu wynika, że prawodawca nie ogranicza tej władzy ordynariusza jedynie do zakresu zewnętrznego. Może on również uwolnić wiernych od tychże kar w zakresie wewnętrznym sakramentalnym¹⁸. Jednakże zakres tej władzy podlega zasadniczym ograniczeniom, jeśli szafarzem jest ordynariusz niekwalifikujący się równocześnie jako ordynariusz miejsca.

Prezbiter piastujący jedynie urząd ordynariusza może uwolnić tylko swoich podwładnych gdziekolwiek przebywających. Tak zawężoną władzę posiadają m.in. wyżsi przełożeni kleryckich instytutów zakonnych na prawie papieskim i kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego, także na prawie papieskim, którzy według postanowień kan. 134 § 2 KPK/83 nie są ordynariuszami miejsca. Należy podkreślić także, że ich upoważnienie do spowiadania, które posiadają na mocy pełnienia urzędu przełożonego, ogranicza się jedynie do podwładnych oraz innych osób dniem i nocą przebywających w domach podległych ich władzy¹⁹. Natomiast by móc ważnie spowiadać pozostałych wiernych, potrzebują

¹⁵ Por. kan. 134 § 1 KPK/83.

¹⁶ Por. kan. 381 § 2 KPK/83.

¹⁷ Do ordynariuszy prawodawca zalicza tych wszystkich, którzy zostali wymienieni w kan. 134 § 1 KPK/83. Ordynariuszem jest również prałat prałatury personalnej (kan. 295 § 1 KPK/83) oraz ordynariusz ordynariatu polowego [por. GIOVANNI PAOLO II, *Costituzione apostolica De Spirituali Militum cura*, 21.04.1986, n. II, § 1, „Enchiridion Vaticanum” 10 (1986-1987), s. 245], a także ordynariusz ordynariatu personalnego dla wiernych powracających z Kościoła anglikańskiego [por. BENEDETTO XVI, *Costituzione apostolica Anglicanorum coetibus*, 4.11.2009, n. V., AAS 101 (2009), s. 988].

¹⁸ Por. L. CHIAPPETTA, *Il Codice di diritto...*, dz. cyt., s. 687.

¹⁹ Por. kan. 968 § 2 KPK/83.

oni upoważnienia, którego może im udzielić jedynie ordynariusz miejsca ich zamieszkania²⁰.

Natomiast jeśli prezbiter pełni urząd ordynariusza miejsca, to jego kompetencje w zakresie uwalniania penitentów z kar kościelnych w sakramencie pokuty ulegają znaczącemu rozszerzeniu. Może on, zgodnie z postanowieniem kan. 1355 § 2 KPK/83, uwalniać od kar *latae sententiae* niedeklarowanych oraz niezastrzeżonych Stolicy Apostolskiej nie tylko swoich podwładnych, ale także obcych, którzy aktualnie przebywają na jego terytorium bądź na jego terytorium dopuścili się przestępstwa.

Sprawowanie tej władzy przez ordynariusza miejsca w zakresie wewnętrznym sakramentalnym, także poza własnym terytorium w stosunku do swoich podwładnych, a także tych, którzy na jego terytorium dopuścili się przestępstwa, jest możliwe dzięki habitualnemu upoważnieniu do spowiadania, które otrzymuje na podstawie pełnionego urzędu²¹. Może on korzystać z tego upoważnienia wszędzie, chyba że w poszczególnych przypadkach sprzeciwiłby się co do własnego terytorium inny ordynariusz miejsca²².

2.3. Kanonik penitencjarz

Prawodawca KPK/83 przyznaje kanonikowi penitencjarzowi kościoła katedralnego i kolegiackiego zwyczajną władzę uwalniania penitentów w sakramencie pokuty od cenzur *latae sententiae*, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej lub też nie zostały deklарowane wyrokiem sądowym albo dekretem administracyjnym²³.

Należy podkreślić, że urząd kanonika penitencjarza ma szczególne miejsce w strukturze kapituły katedralnej i kolegiackiej. Biskup diecezjalny ma obowiązek jego powołania przy każdej kapitule, a w diecezji, w której nie zostały ustanowione kapituły, kompetencje penitencjarza po-

²⁰ Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 338.

²¹ Por. kan. 968 § 1 KPK/83.

²² Por. kan. 967 § 2 KPK/83.

²³ Por. kan. 508 § 1 KPK/83; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III, Olsztyn 1986, s. 415.

winien powierzyć wybranemu kapłanowi²⁴, zwykle tytułowanemu penitencjarzem²⁵. W zależności od potrzeb duszpasterskich, wyznaczenie do wykonywania tych zadań pojedynczych kapłanów może nastąpić niezależnie od istnienia urzędu kanonika penitencjarza²⁶.

Urząd penitencjarza nie może być powierzony wikariuszowi generalnemu i wikariuszowi biskupiemu²⁷, a także wikariuszowi sądowemu²⁸ z racji rozpatrywania przez nich spraw w zakresie zewnętrznym.

Kanonik penitencjarz nabywa habitualne upoważnienie do ważnego odpuszczania grzechów wraz z objęciem urzędu²⁹. Może z niego korzystać wszędzie, z wyłączeniem terytorium tego ordynariusza miejsca, który sprzeciwiłby się korzystaniu z przyznanego uprawnienia³⁰. Jednak zakres władzy penitencjarza co do uwalniania wiernych od zaciągniętych cenzur nie pokrywa się z zakresem posiadanego przez niego upoważnienia do spowiadania. Z postanowień kan. 508 § 1 KPK/83 wynika, że władza ta podlega pewnym ograniczeniom, a mianowicie penitencjarz kościoła katedralnego czy kolegiackiego może ją sprawować, zgodnie z przepisami prawa, na terenie diecezji tego biskupa diecezjalnego, który powierzył mu ten urząd, a także poza tą diecezją, jednakże w tym ostatnim przypadku tylko w odniesieniu do diecezjan wspomnianego biskupa. To oznacza, że na terenie diecezji, w której sprawuje urząd penitencjarza, może on uwalniać tak diecezjan, jak i obcych. Natomiast spowiada-

²⁴ O obowiązku mianowania kanonika penitencjarza bądź powierzenia jego zadań innemu kapłanowi, tam gdzie nie zostały ustanowione kapituły kanoników (kan. 508 § 2 KPK/83), przypomina nr 188 Dyrektorium *Apostolorum successores* o pasterskiej posłudze biskupów wydane 22 lutego 2004 roku przez Kongregację ds. Biskupów [por. tekst polski w: M. SITARZ, W. KACPRZYK (red. i opr.), *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, Lublin 2006, s. 646], a także Benedykt XVI w nr 21 Posynodalnej adhortacji apostołskiej *Sacramentum Caritatis* z 22 lutego 2007 roku (por. tekst polski, Kraków 2007, s. 24).

²⁵ Por. J. KRUKOWSKI, *Kapituły kanoników*, w: J. DYDUCH, W. GÓRALSKI, E. GÓRECKI, J. KRUKOWSKI, M. SITARZ, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1, Poznań 2005, s. 401.

²⁶ Por. B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 273.

²⁷ Por. kan. 478 § 2 KPK/83.

²⁸ Por. J. KRUKOWSKI, *Kapituły kanoników*, dz. cyt., s. 401.

²⁹ Por. kan. 968 § 1 KPK/83.

³⁰ Por. kan. 967 § 2 KPK/83.

jąc poza diecezją, może uwolnić z cenzur tylko diecezjan tego biskupa, który powierzył mu ten urząd, chyba że jest kompetentny zaradzić potrzebom penitenta z innego tytułu.

Prawodawca wyraźnie zastrzega, że kanonik penitencjarz posiada zwyczajną władzę uwalniania w zakresie wewnętrznym sakramentalnym, której nie może delegować innym. Obejmuje ona swym zakresem tylko cenzury, a więc ekskomuniki, interdykty i suspensy zaciągnięte mocą samego prawa (*latae sententiae*), które jednak nie zostały przez prawo zarezerwowane Stolicy Apostolskiej³¹. Penitencjarz nie może uwalniać z cenzur, które zostały deklarowane, a także z wszelkich kar ekspiacyjnych.

Ustanowienie w każdym Kościele partykularnym urzędu kanonika penitencjarza czy też powierzenie przez biskupa jego kompetencji wyznaczonemu kapłanowi w przypadku, gdy nie nastąpiło erygowanie kapituły, jest przejawem szczególnej troski prawodawcy KPK/83 o zapewnienie wiernym jak najszerszego dostępu do skorzystania z możliwości uwolnienia w zakresie wewnętrznym sakramentalnym z zaciągniętych cenzur *latae sententiae*.

Kanonik wraz z utratą urzędu penitencjarza traci zarówno uprawnienie do spowiadania jak i władzę uwalniania penitentów z cenzur *latae sententiae*.

2.4. Kapelan szpitala, więzienia i podróży morskiej

Władzę uwalniania z cenzur *latae sententiae*, a więc z ekskomuniki, interdyktu i suspensy zaciągniętych mocą samego prawa, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej i nie zostały deklarowane, posiadają kapelani w szpitalach, więzieniach oraz podczas podróży morskiej. Mogą oni jednak uwalniać penitentów z cenzur tylko w miejscu pełnienia swego urzędu³².

Prawodawca w kan. 564 KPK/83 określa, że przez kapelana należy rozumieć kapłana, któremu została powierzona opieka duszpasterska względem określonej wspólnoty lub grupy wiernych. Posługa ta może

³¹ Por. kan. 508 § 1 KPK/83.

³² Por. kan. 566 § 2 KPK/83.

obejmować m.in. członków świeckich instytutów zakonnych, chorych w szpitalach, więźniów, emigrantów, uchodźców, żołnierzy czy też różnych stowarzyszeń wiernych. Kapelan sprawuje swą posługę na podstawie kompetencji określonych prawem powszechnym i partykularnym, a także specjalną delegacją. Z prawa powszechnego wszyscy kapelani posiadają na mocy sprawowanego urzędu m.in. upoważnienie do spowiadania wiernych powierzonych ich pieczy³³. Jednakże tylko niektórzy z nich posiadają władzę uwalniania z cenzur wiążących mocą samego prawa, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej i nie zostały deklarowane. Posiadają ją jedynie kapelani szpitala, więzienia i podróży morskiej³⁴. Przyznanie tej władzy tylko tym trzem kategoriom kapelanów ma swe uzasadnienia w ograniczeniu dostępu penitentów przebywających w wymienionych miejscach do innych szafarzy sakramentu pokuty, którzy posiadaliby kompetencje uwalniania wiernych z zaciągniętych cenzur *latae sententiae*.

Władza uwalniania z cenzur *latae sententiae* w przypadku kapelana szpitala lub więzienia nie ogranicza się tylko do osób hospitalizowanych czy samych więźniów, ale obejmuje także personel pracujący w tychże instytucjach (np. lekarzy, pielęgniarki, pracowników więzienia) oraz pozostałych wiernych chwilowo tam przebywających (np. odwiedzających). Przemawia za tym stanowiskiem sam fakt ograniczenia władzy kapelana do samego miejsca³⁵, jakim w konkretnym przypadku jest szpital, więzienie lub środek podróży morskiej, a nie do określonej kategorii osób tam przebywających. Ponadto za takim rozszerzeniem kompetencji w zakresie uwalniania z cenzur *latae sententiae*, które nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej i nie zostały deklarowane, przemawia charakter współczesnej posługi kapelana, która obejmuje także personel szpitala czy więzienia, jak i wiernych odwiedzających osoby przebywające w tychże insty-

³³ Por. kan. 566 § 1 KPK/83.

³⁴ Należy zauważyć, że kapelani podróży lotniczych posiadali, na mocy Motu proprio Piusa XII *De facultate audiendi confessiones sacerdotibus aerium iter arripientibus concedenda* z 16 grudnia 1947 roku, takie same kompetencje w zakresie sprawowania sakramentu pokuty jak kapelani podróży morskiej. Por. X. OCHOA, *Leges Ecclesiae*, vol. II (*Leges annis 1942-1958 editae*), Roma 1972, n. 1968, col. 2482.

³⁵ Por. kan. 566 § 2 KPK/83.

tuczach³⁶. Ponadto należy przyjąć szeroką interpretację pojęć instytucji szpitala i więzienia, które obejmowałyby także inne struktury opieki zdrowotnej (np. hospicja, domy spokojnej starości) i pozostałe zakłady penitencjarne różne od więzienia. Za przyjęciem tej interpretacji przemawia ograniczony dostęp w tych miejscach do innych szafarzy sakramentu pokuty i pojednania, którzy mogliby zaradzić potrzebom penitenta w sprawach będących przedmiotem sakramentu pokuty.

2.5. Każdy spowiednik w przypadku nagłym (*casus urgens*)

Kanon 1357 § 1 KPK/83 przyznaje każdemu spowiednikowi władzę zwolnienia z ekskomuniki i interdyktu wiążących mocą samego prawa (*latae sententiae*), o ile kary te nie zostały zdeklarowane, jeśli penitentowi trudno jest pozostawać w stanie grzechu ciężkiego aż do momentu zniesienia cenzury przez kompetentnego przełożonego. Trudność ta przejawia się w pragnieniu penitenta, który chce jak najszybszego pojednania się z Bogiem i rozpoczęcia na nowo życia w łasce uświęcającej. Tego rodzaju pragnienie, przyjęte w kanonistyce jako *casus urgens*, może wyrazić bezpośrednio sam penitent przystępujący do sakramentu pokuty, okazując skruchę i żal za popełnione przestępstwo wraz z prośbą o zarządzenie w sprawie. Pragnienie to może zostać wzbudzone u penitenta przez samego spowiednika podczas spowiedzi³⁷, który widząc uciążliwość związane z dalszym pozostawaniem w karze kościelnej, proponuje penitentowi rozwiązanie omówione w kan. 1357 § 1-2 KPK/83.

Uwolnienia z cenzury *latae sententiae* ekskomuniki lub interdyktu na podstawie przypadku nagłego może dokonać każdy spowiednik, a więc kapłan posiadający upoważnienie do spowiadania. Przedmiotem jego władzy mogą być także ekskomuniki *latae sententiae* zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Nie wchodzi w zakres tej władzy cenzury dekladowane i wymierzone, a także suspensy *latae sententiae*. Zawężenie władzy

³⁶ Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 344.

³⁷ Por. D. CITO, *La remissione della pena...*, dz. cyt., s. 125; G. PICCOLA, F. TARGOŃSKI, *Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieprawidłowości i przeszkody w Kodeksie prawa kanonicznego*, Kraków 2008, s. 88.

spowiednika w przypadku nagłym wyłącznie do ekskomuniki i interdyktu ma na celu umożliwienie penitentowi odzyskania dostępu do ła-ski uświęcającej i przyjmowania sakramentów. Uwolnienie to, w przeci-wieństwie do KPK/1917, nie obejmuje suspensy, gdyż kara ta nie zabrania przyjmowania sakramentów, lecz ich sprawowania³⁸.

Uwolnienie z cenzury ekskomuniki i interdyktu w przypadku na-głym jest obwarowane pewnymi warunkami, o których mowa w kan. 1357 § 2 KPK/83. Spowiednik, udzielając zwolnienia z zaciągniętej kary, winien nałożyć na penitenta obowiązek osobistego zwrócenia się po od-powiednie zalecenia do kompetentnego przełożonego bądź do kapła-na posiadającego stosowne uprawnienie w zakresie uwalniania z cen-zur. W zależności od popełnionego przestępstwa oraz statusu penitenta mogą to być m.in. instrukcje, nakazy, pouczenia, nagany, rady, pokuty. Obowiązek odniesienia się powinien być wypełniony w ciągu miesiąca pod groźbą kary reincydencji, czyli ponownego popadnięcia w tę samą karę. Spowiednik powinien wskazać penitentowi, kto w jego otoczeniu jest kompetentny do udzielenia pouczeń, a także upewnić się, czy peni-tent ma realną możliwość osobistego zwrócenia się do wskazanego prze-łożonego lub do kapłana posiadającego stosowne uprawnienia w zakre-sie uwalniania z cenzur³⁹.

Prawodawca w kan. 1357 § 2 KPK/83 przewiduje także alternatywne rozwiązanie, jakim jest odniesienie się do kompetentnej władzy przez sa-mego spowiednika, który w imieniu penitenta zwraca się o wydanie sto-sownych poleceń, przemilczając z oczywistych względów nazwisko peni-tenta. Może to nastąpić, gdy spowiadający się, zwłaszcza osoba świecka, ma trudności ze zrozumieniem samej procedury przypadku nagłego. Mogą też w trakcie spowiedzi pojawić się inne przyczyny, które unie-możliwiają penitentowi osobiste zwrócenie się do kompetentnej władzy (np. obawa zniesławienia). Odniesienie przez spowiednika jest zalecane w przypadku zaciągnięcia ekskomunik zarezerwowanych Stolicy Apo-

³⁸ Por. J. SYRYJCZYK, *Sakrament pokuty w karnym prawie kanonicznym*, w: J. SYRYJCZYK (red.), *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu prawa kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 282; G. PICCOLA, F. TARGOŃSKI, *Poradnik spowiednika...*, dz. cyt., s. 88.

³⁹ Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 348.

stolskiej, gdyż Penitencjaria Apostolska może jedynie uwolnić z zaciągniętej kary, natomiast rozgrzeszanie z popełnionego grzechu następuje jedynie na drodze sakramentalnej.

Wystąpienie o zalecenia za pośrednictwem spowiednika wiąże się jednak z obowiązkiem sukcesywnego spotkania się z penitentem w celu poinformowania go o poleceniach kompetentnego przełożonego. Niezastosowanie się do wydanych zaleceń nie skutkuje jednak sankcją re-incydencji kary, gdyż samo odniesienie nie dotyczyło udzielenia absencji z cenzury⁴⁰.

Spowiednik, uwalniając z ekskomuniki lub interdyktu, powinien nałożyć na penitenta odpowiednią pokutę, a także, jeżeli zachodzi taka potrzeba, zobowiązać go do naprawienia zgorzenia i wyrównania wyrządzonej szkody⁴¹. Ponadto spowiednik, przyjmując na siebie obowiązek zwrócenia się po odpowiednie zalecenia, powinien w odniesieniu do kompetentnego przełożonego określić popełnione przestępstwo oraz status penitenta (czy jest to osoba duchowna lub świecka bądź przynależąca do instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego, jednak bez podania konkretnej nazwy tychże instytucji), a także poinformować o ewentualnych powziętych decyzjach w zakresie nałożonej pokuty, naprawienia zgorzenia i wyrównania wyrządzonej szkody⁴².

2.6. Każdy kapłan w niebezpieczeństwie śmierci

W niebezpieczeństwie śmierci (*in periculo mortis*) każdy kapłan, chociażby nie posiadał upoważnienia do spowiadania, ważnie i godziwie rozgrzesza w zakresie wewnętrznym sakramentalnym ze wszystkich cenzur i grzechów jakiegokolwiek penitenta⁴³, w tym także współnika grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu⁴⁴. Prawodawca w tym przypadku znosi wszelkie przeszkody, które stają na drodze do zbawienia,

⁴⁰ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne. Według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990, s. 114.

⁴¹ Por. kan. 1357 § 2 KPK/83.

⁴² Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 349.

⁴³ Por. kan. 976 KPK/83.

⁴⁴ Por. kan. 977 KPK/83.

umożliwiając grzesznikowi i przestępcy pojednanie się z Bogiem i Kościołem⁴⁵. W wątpliwości, czy faktycznie penitent znajduje się w niebezpieczeństwie śmierci, kapłan powinien udzielić abszolucji, mając na względzie *salus animarum suprema lex*⁴⁶.

Uprawnienie to jest przyznane z mocy samego prawa każdemu kapłanowi, także temu, który nie posiada stosownego upoważnienia do spowiadania. Abszolucji w tym przypadku udziela ważnie kapłan ekskomunikowany, obłożony interdyktem czy suspensą lub dotknięty nieprawidłowością do wykonywania święceń. Rozgrzeszenia może udzielić także ten, kto prawnie utracił stan duchowny, gdyż święcenia raz ważne przyjęte nigdy nie tracą ważności (kan. 290 KPK/83)⁴⁷. Nie mogą jednak skorzystać z tego uprawnienia ci, wobec których orzeczono wyrokiem sądowym lub dekretem administracyjnym nieważność przyjętych święceń⁴⁸. Szafarzem sakramentu pokuty bowiem może być tylko ważnie wyświęcony kapłan.

Przedmiotem rozgrzeszenia w niebezpieczeństwie śmierci są wszelkiego rodzaju grzechy, a także wszystkie cenzury zarówno *latae sententiae*, jak i te deklarowane lub wymierzone (*ferendae sententiae*), w tym także zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Absolucja ta nie obejmuje jednak kar ekspiacyjnych, które ze swej natury nie zabraniają przyjmowania sakramentów, a tym samym nie stanowią przeszkody w osiągnięciu zbawienia⁴⁹.

Penitent, mając świadomość uwolnienia z cenzury deklarowanej lub wymierzonej, a także zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej, jest zobowiązany w ciągu miesiąca od dnia ustąpienia zagrożenia życia zwrócić się do kompetentnego przełożonego lub uprawnionego kapłana w celu otrzy-

⁴⁵ Por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 307-308; D. CITO, *La remissione della pena...*, dz. cyt., s. 125.

⁴⁶ Por. E. MIRAGOLI, *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Milano 1999, s. 98.

⁴⁷ Por. G. PICCOLA, F. TARGOŃSKI, *Poradnik spowiednika...*, dz. cyt., s. 87; J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 307.

⁴⁸ Por. M. STOKŁOSA, *Uwolnienie z kar kościelnych...*, dz. cyt., s. 349.

⁴⁹ Por. A. CALABRESE, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 242.

mania stosownych zaleceń do wypełnienia⁵⁰. Obowiązek ten został nałożony przez prawodawcę pod sankcją ponownego zaciągnięcia tej samej cenzury, która została penitentowi wymierzona przed zaistnieniem okoliczności niebezpieczeństwa śmierci. Zobowiązanie to nie występuje, gdy przedmiotem uwolnienia była cenzura *latae sententiae*, która nie została deklarowana lub niezarezerwowana Stolicy Apostolskiej.

Nałożony przez prawodawcę obowiązek może być wypełniony przez penitenta osobiście bądź za pośrednictwem spowiednika. Jednak należy przyjąć, że odniesienie w przypadku zaistniałej absencji w niebezpieczeństwa śmierci z cenzur deklarowanych lub wymierzonych powinno być dokonane osobiście, gdyż wymierzenie tychże kar było aktem publicznym, powszechnie znanym w społeczności wiernych z racji uporu przestępcy. W przypadku zaś cenzur zastrzeżonych Stolicy Apostolskiej, które nie zostały deklarowane, penitent może odnieść się do Penitencjarii Apostolskiej także za pośrednictwem spowiednika, który nie może ujawnić nazwiska penitenta⁵¹. Gdyby jednak penitent uczynił to osobiście, wówczas nie ma on obowiązku przedstawienia zaleceń Penitencjarii spowiednikowi w sakramencie pokuty, gdyż otrzymał on już rozgrzeszenie w niebezpieczeństwie śmierci. Pośrednictwo to byłoby konieczne, gdyby penitent zaniechał wypełnienia tego obowiązku w ciągu miesiąca, licząc od dnia ustąpienia zagrożenia niebezpieczeństwa śmierci, co z mocy samego prawa skutkowałoby ponownym zaciągnięciem ekskomuniki zarezerwowanej Stolicy Apostolskiej.

2.7. Inni spowiednicy na mocy udzielonej władzy

Określoną władzę udzielania absencji od cenzur *latae sententiae* w zakresie wewnętrznym sakramentalnym mogą otrzymać kapłani od Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza miejsca. Może ona zostać im przyznana do pewnego zakresu kar bądź jedynie do określonej kary.

⁵⁰ Por. kan. 1357 § 3 KPK/83.

⁵¹ Por. A. CALABRESE, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 243; B. F. PIGHIN, *Diritto penale...*, dz. cyt., s. 275.

W całym Kościele spowiednicy zakonów żebrzących, m.in. zakony franciszkańskie, kapucyni, dominikanie, karmelici, karmelici bosci, augustianie, na mocy przywileju istniejącego od niepamiętnych czasów aż po dziś dzień, co potwierdziła Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów listem z 25 listopada 1989 roku⁵², mogą udzielić absolucji z cenzur *latae sententiae* niedeklarowanych i niezarezerwowanych Stolicy Apostolskiej, w tym z kary ekskomuniki zaciągniętej za popełnienie przestępstwa przerwania ciąży⁵³. Również taką samą władzę mogą otrzymać od Stolicy Apostolskiej prezbiterzy pozostałych instytutów życia konsekrowanego, jeśli przedłożą stosowną prośbę⁵⁴.

W Nadzwyczajnym Roku Miłosierdzia Bożego, trwającym od 8 grudnia 2015 do 20 listopada 2016 roku, papież Franciszek upoważnił wszystkich kapłanów do udzielania absolucji z grzechu aborcji tym osobom, które dopuściły się takiego grzechu, a teraz z całego serca tego żałują i proszą o przebaczenie⁵⁵. To specjalne papieskie uprawnienie, udzielone wszystkim spowiadającym kapłanom jedynie na okres trwania Roku Jubileuszowego, zostało po jego zakończeniu przedłużone na czas bliżej nieokreślony, niezależnie od jakichkolwiek przeciwnych rozporządzeń⁵⁶. Ponadto tzw. misjonarze miłosierdzia mianowani przez papieża na czas

⁵² List tej Kongregacji – zamieszczony w publikacji G. PICCOLA, F. TARGOŃSKI, *Poradnik spowiednika...*, dz. cyt., s. 109-110 – jest odpowiedzią na wątpliwość posiadania przez konkretny zakon żebrzący przywileju uwalniania przez jego kapłanów z cenzur *latae sententiae*, które nie zostały deklarowane ani zarezerwowane Stolicy Apostolskiej.

⁵³ Por. G. PICCOLA, F. TARGOŃSKI, *Poradnik spowiednika...*, dz. cyt., s. 90-91.

⁵⁴ Por. PONTIFICIO CONSIGLIO PER LA FAMIGLIA, *Vademecum per i confessori su alcuni temi di morale attinenti alla vita coniugale* (12.02.1997), Città del Vaticano 1997, n. 19; G. PICCOLA, F. TARGOŃSKI, *Poradnik spowiednika...*, dz. cyt., s. 90.

⁵⁵ Por. *Lettera del Santo Padre Francesco con la quale si concede l'indulgenza in occasione del Giubileo Straordinario della Misericordia*, 1.09.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html (odczyt z dn. 10.10.2016 r.).

⁵⁶ Por. FRANCISZEK, List Apostolski *Misericordia et Misera* na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 20.11.2016, 12, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html (odczyt z dn. 20.11.2016 r.).

trwania tego jubileuszu otrzymali władzę uwalniania z kar zarezerwowanych Stolicy Apostolskiej, które nie zostały deklarowane⁵⁷.

Natomiast ten, kto posiada zwyczajną władzę wykonawczą w zakresie zwalniania z kar, może, na podstawie kan. 137 § 1 KPK/83, delegować ją innym, jeśli ustawa tego nie zabrania, jak to ma miejsce w przypadku kanonika penitencjarza (kan. 508 § 1 KPK/83)⁵⁸. Mając na uwadze dobro duchowe wiernych, ordynariusze miejsca mogą upoważnić określoną grupę spowiedników do uwalniania penitentów w zakresie wewnętrznym sakramentalnym z ekskomunik *latae sententiae*, które nie zostały deklarowane, a także nie są zarezerwowane Stolicy Apostolskiej. Zakres tego upoważnienia może zostać zawężony do ściśle określonej kary, tak jak to ma miejsce w większości przypadków do możliwości uwolnienia z ekskomunikacji za popełnienie przestępstwa aborcji (kan. 1398 KPK/83).

Konferencja Episkopatu Polski, mając na uwadze ujednoczenie na terenie Polski uprawnień spowiedników z zakresu uwalniania z ekskomunikacji *latae sententiae*, którą zaciągają wierni za popełnienie przestępstwa przerwania ciąży, zaleciła w uchwale z 29 marca 1984 roku⁵⁹, aby biskupi diecezjalni upoważniali w zakresie wewnętrznym sakramentalnym następujących prezbiterów:

- 1) księży dziekanów i wicedziekanów;
- 2) proboszczów i administratorów parafii;
- 3) wszystkich kapłanów spowiadających w kościołach katedralnych i sanktuariach wyznaczonych przez biskupa;
- 4) przełożonych wyższych i przełożonych domów kleryckich instytutów życia konsekrowanego oraz kleryckich stowarzyszeń życia apostołskiego;

⁵⁷ Por. FRANCISZEK, *Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, 18, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (odczyt z dn. 10.10.2016 r.).

⁵⁸ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, t. IV, dz. cyt., s. 111; por. J. SYRYJCZYK, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 294.

⁵⁹ Por. „Kielecki Przegląd Diecezjalny” 60 (1984), s. 113-114.

5) wszystkich spowiedników: w czasie komunii wielkanocnej, rekolekcji i misji; w czasie wizytacji kanonicznych i odpustów parafialnych; przy spowiedzi narzeczonych, żołnierzy i więźniów; z okazji spowiedzi w szpitalach i chorych, którzy nie wychodzą z mieszkania, oraz kobiet ciężarnych; przy spowiedzi generalnej nie krótszej niż z jednego roku.

Każdy biskup diecezjalny, aplikując uchwałę Konferencji Episkopatu, może upoważnić na własnym terenie także dodatkowo innych prezbiterów⁶⁰. Jednak wszelkie dyspozycje prawne wydane w tym zakresie uległy aktualnie „zawieszeniu”, gdyż papież Franciszek przedłużył wszystkim kapłanom władzę udzielania abszolucji z grzechu aborcji. Mają zaś moc obowiązującą te normy prawa partykularnego, które dotyczą uwalniania także z innych cenzur niedeklarowanych i niezarezerwowanych Stolicy Apostolskiej.

Zakończenie

Kościół ze swej natury nie jest surowym sędzią, ale służy wspólnoty zbawienia i świadkiem miłosierdzia Bożego. Każdy wierny, który popełnił grzech, ma prawo i obowiązek być penitentem, a jako penitent ma prawo do otrzymania rozgrzeszenia w sakramencie pokuty, jeśli szczerze go pragnie, chcąc się pojednać z Bogiem i z Kościołem. W trakcie spowiedzi świętej penitent może wyznać grzech, który jest równocześnie przestępstwem. Spowiednik nie może udzielić rozgrzeszenia tym osobom, które będąc w stanie pełnej poczytalności zaciągnęły karę ekskomuniki lub interdymu wskutek popełnienia czynu obwarowanego taką karą, wiążącą mocą samego prawa, jeśli nie posiada władzy, która pozwoliłaby mu uwolnić z penitenta kary, a następnie udzielić abszolucji z popełnionych grzechów. Kościół jednak, kierując się dobrem duchowym wiernych, ułatwia sprawcom ciężkich przestępstw pojednanie z Bogiem i Kościołem w sakramencie pokuty, przyznając z mocy samego prawa pewnym

⁶⁰ Por. J. ŻYCIŃSKI, *Dekret w sprawie upoważnienia do uwalniania z ekskomuniki latae sententiae z kan. 1398 KPK* (24 grudnia 1999 r., N. 1080/GI/99), <http://diecezja.lublin.pl/prawo/aborcja> (odczyt z dn. 20.11.2016 r.).

spowiednikom władzę do uwalniania od zaciągniętych cenzur. Tej władzy może również udzielić, przy zachowaniu prawa powszechnego, kompetentna władza kościelna.

Spowiednik posiadający odpowiednią władzę nie może jednak uwolnić penitenta, jeśli najpierw nie osiągnie pewności moralnej co do właściwej dyspozycji proszącego o uwolnienie od nałożonej kary. Nie mając wątpliwości co do dobrej dyspozycji penitenta, nie może odmówić abszolucji z kary i grzechu ani jej odłożyć na inny czas (kan. 980 KPK/83). Przebaczenie w sakramencie jest bowiem darem Ducha Świętego, którego skruszony penitenta Kościół nie może pozbawić.

Exoneration of penitents from the Church' penalties in the internal sacramental range

Summary

In the sacrament of reconciliation a penitent through the service of an authorized priest receives the forgiveness of sins through the mercy of God and consequently is reconciled with the Church. One of the fundamental elements of this sacrament is confession of sins in the presence of an authorized priest. Minister of this sacrament, a priest, needs to be delegated to administer this sacrament through the proper licensing. It is given through the power of the law itself or by the attachment to the office or alternatively by the designated church power. In the individual and integral confession penitent could confess the grave sin to the authorized priest which in the Church' legislation has been defined as offense. In that situation not every priest who is able to listen to confession will have the capacity to give absolution due to the gravity of that sin. In order to release the penitent from the incurred censure the minister needs the adequate power which is given by the legislator in CIC/83 or by the competent power. The power of the confessor is subjected to some restrictions because he is unable give absolution from the Church' punishments in all cases and release the penitent from all the sins committed. The source of these restrictions, is among others, the division in the Church' punishments between censures and expiatory punishment and between punishments *latae sententiae* and *ferendae senten-*

tiae as well as eventual declaration of the punishment *latae sententiae*. Moreover, another source of the restrictions applicable to the power of a confessor is the reservation made by the Holy See which applies to some excommunications *latae sententiae*. The common law this kind of power, with some limits, allocates to the following ministers of that sacrament: 1) bishop; 2) the ordinary; 3) canon penitentiary; 4) a chaplain of a hospital, prison or a sea trip; 5) any confessor in an emergency situation (*casus urgens*). Additionally the permission to give absolution in some limited range of internal sacramental punishments might be given by the Holy See and by the competent ordinary.

Bibliografia

- Calabrese A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996.
- Chiappetta L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico pastorale*, vol. II, Bologna 2011.
- Cito D., *La remissione della pena*, w: AA.VV., *Le sanzioni nella Chiesa*, Quaderni della Mendola (a cura del gruppo Italiano Docenti di Diritto canonico), t. 5, Milano 1997, s. 113-132.
- Codex Iuris Canonici, Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25 ianuarii 1983, AAS 75 (1983), pars II, pag. 1-324.
- Commentz C. E., *Quando e come ricorrere alla Penitenzieria Apostolica*, Città del Vaticano 2015.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Decretum*, AAS 80 (1988), s. 1367.
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Decreto generale circa il delitto di attentata ordinazione sacra di una donna*, 19.12.2007, „Enchiridion Vaticanum” 24 (2007), s. 1249-1250.
- De Paolis V., Cito D., *Le sanzioni nella Chiesa. Commento al Codice di Diritto Canonico. Libro VI*, Città del Vaticano 2001.
- Formuły sakramentalne w sytuacjach nadzwyczajnych*, Poznań 2002.
- Franciszek, *Lettera del Santo Padre Francesco con la quale si concede l'indulgenza in occasione del Giubileo Straordinario della Misericordia*, 1.09.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/letters/2015/documents/papa-francesco_20150901_lettera-indulgenza-giubileo-misericordia.html (odczyt z dn. 10.10.2016 r.).

- Franciszek, List apostolski *Misericordia et Misera* na zakończenie Nadzwyczajnego Jubileuszu Miłosierdzia, 20.11.2016, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20161120_misericordia-et-misera.html (odczyt z dn. 20.11.2016 r.).
- Franciszek, *Misericordiae Vultus*, 11.04.2015, http://w2.vatican.va/content/francesco/pl/bulls/documents/papa-francesco_bolla_20150411_misericordiae-vultus.html (odczyt z dn. 10.10.2016 r.).
- Giovanni Paolo II, *Costituzione apostolica Universi Dominaci Gregis*, 22.02.1996, n. 58, „Enchiridion Vaticanum” 15 (1996), s. 98-171.
- Krukowski J., *Kapituły kanoników*, w: J. Dyduch, W. Góralski, E. Górecki, J. Krukowski, M. Sitarz, *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1, Poznań 2005, s. 395-403.
- Miragoli E., *Il sacramento della penitenza. Il ministero del confessore: indicazioni canoniche e pastorali*, Milano 1999.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. III, Olsztyn 1986.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV, Olsztyn 1990.
- Piccola G., Targoński F., *Poradnik spowiednika. Aspekty biblijno-teologiczne sakramentu pokuty. Cenzury, nieprawidłowości i przeszkody w Kodeksie prawa kanonicznego*, Kraków 2008.
- Pighin B. F., *Diritto penale canonico*, Venezia 2008.
- Pontificio Consiglio per la Famiglia, *Vademecum per i confessori su alcuni temi di morale attinenti alla vita coniugale* (12.02.1997), Città del Vaticano 1997.
- Stokłosa M., *Uwolnienie z kar kościelnych w sakramencie pokuty*, „Studia Redemptorystowskie” 9 (2011), s. 335-366.
- Syryjczyk J., *Sakrament pokuty w karnym prawie kanonicznym*, w: J. Syryjczyk (red.), *Duszpasterstwo w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, Warszawa 1985, s. 279-289.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele, część ogólna, komentarz*, Warszawa 2008.
- Życiński J., *Dekret w sprawie upoważnienia do uwalniania z ekskomuniki latae sententiae z kan. 1398 KPK* (24 grudnia 1999 r., N. 1080/G1/99), <http://diecezja.lublin.pl/prawo/aborcja> (odczyt z dn. 20.11.2016 r.).

Ks. Marek Stokłosa, sercanin, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego; od 2006 roku pracownik naukowo-dydaktyczny na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie (UKSW); adiunkt w Katedrze Prawa o Posłudze Uświęcania; prodziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich oraz Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo.

e-mail: mstoklosa@scj.pl

bp Józef Wróbel SCJ
Katolicki Uniwersytet Lubelski, Lublin

PRAWO KOŚCIELNE W ŚWIETLE REFLEKSJI TEOLOGICZNOMORALNEJ

Przez pierwsze tysiąclecie chrześcijaństwa nauki kościelne tworzyły jeden zwarty konglomerat. Dopiero w miarę ich rozwoju i poszerzania zasobów wiedzy poszczególne dziedziny zyskiwały przestrzeń swojej autonomii. Tak też było z prawem kanonicznym, które przez długi czas było zaliczane do nauk teologicznych. Wyodrębniło się ono dopiero w XII-XIII wieku. Około 1150 roku wykład teologii został usystematyzowany przez Piotra Lombarda w samodzielnym zbiorze czterech ksiąg zwanym *Sentencjami* (*Quattuor libri sententiarum*). W efekcie dzieło to stanowiło podstawowy wykład teologii katolickiej aż do XVI wieku. Z kolei różne akty prawa zyskujące sobie właściwe miejsce w życiu wspólnoty kościelnej od samego jej początku, a zwłaszcza od V wieku w postaci kanonów synodalnych i soborowych, a także różnych ustaw, zostały zebrane przez bolońskiego kamedułę Gracjana w tak zwanym *Dekrecie Gracjana* (*Concordia discordantium canonum*) spisany około 1140 roku¹.

Teologia moralna wyodrębniła się z kolei z zespołu nauk teologicznych dopiero w XVI i XVII wieku. Tę autonomię zawdzięcza ona po-

¹ Por. P. ALEXANDROWICZ, *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 3 (2014), s. 13-24; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985, s. 45.

średnio postanowieniom Soboru Trydenckiego, który zobowiązywał do tworzenia seminariów i formacji intelektualnej przyszłych kapłanów, a bezpośrednio dzięki ostatecznemu wypracowaniu w 1599 roku przez zakon jezuitów *Ratio et institutio studiorum*².

Jednak mimo tego usamodzielnienia się aż do pierwszej połowy XX wieku teologia moralna znalazła się pod pełną dominacją prawa kościelnego i to do tego stopnia, że wykład teologii moralnej stał się praktycznie duszpasterskim wykładem prawa kanonicznego³. Swoją autonomię teologia moralna zaczęła stopniowo zyskiwać od XIX wieku dzięki opracowaniom Jana Michała Sailera (1751-1832) i Jana Baptysty Hirschera (1788-1865)⁴. Do ostatecznego wypromowania jej teologicznej samodzielności przyczynił się II Sobór Watykański⁵. Dekret o formacji kapłanów *Optatam totius* polecał bowiem: „Również (...) przedmioty teologiczne niech nabiorą świeżości dzięki żywшему powiązaniu z misterium Chrystusa i historią zbawienia. Szczególnie należy się zatroszczyć o wzmocnienie teologii moralnej. Niech jej umiejętne wyłożenie, nasycone w większym stopniu nauką Pisma Świętego, ukaże wzniosłość powołania wiernych w Chrystusie, a także ich obowiązek przynoszenia plonu w miłości, która ma na względzie życie świata”⁶.

Powyższe podkreślenia nie oznaczają, że teologia moralna zerwała swe powiązania z innymi naukami kościelnymi, w tym z prawem kościelnym. Wciąż owocnie do niego sięga, a jednocześnie pragnie pełnić wobec niego rolę służebną. Takie postawienie akcentu nie powinno być

² Por. J. PRYSZMONT, *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987, s. 116-120.

³ Najwięcej uwagi tej problematyce poświęca H. NOLDIN (*Summa theologiae moralis*, t. 1: *De principiis*, Innsbruck 1953, s. 8-11, zwłaszcza s. 10; por. także D. M. PRÜMMER, *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgi Brisgoviae-Barcinone 1955, s. 9).

⁴ Por. J. PRYSZMONT, *Historia teologii...*, dz. cyt., s. 158-173; S. OLEJNIK, *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1: *Wprowadzenie i idea wiodąca*, Warszawa 1988, s. 98-103.

⁵ Por. F. GRENIUK, *Teologia moralna wobec Kodeksu prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 3, s. 21-32 (cały s. 19-36); TENŻE, *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993, s. 171-205; S. OLEJNIK, *Teologia moralna...*, dz. cyt., s. 98-111.

⁶ Rzym 1965, 16.

też zinterpretowane jednostronnie. Refleksja teologiczna i teologicznomoralna są bowiem nieodzowne do właściwego zrozumienia i umiejscowienia prawa kościelnego w życiu wspólnoty kościelnej i każdego katolika. Przywołaną zależność sugeruje cytowany wcześniej dekret II Soboru Watykańskiego w krótkim sformułowaniu: „Podczas wykładania prawa kanonicznego (...) trzeba się odnosić do tajemnicy Kościoła zgodnie z Konstytucją dogmatyczną o Kościele”⁷.

1. Teologia jako pomocnicze źródło prawa kościelnego

Przez długie wieki rozwój prawa kanonicznego dokonywał się z jednej strony pod wpływem wspomnianego *Dekretu Gracjana*, a z drugiej strony dzięki sugestiom i gotowym rozwiązaniom zyskującego coraz większe wpływy prawa rzymskiego, które urosło do rangi jego podstawowego źródła. W efekcie tego procesu w średniowieczu upowszechniło się powiedzenie: *Ecclesia vivit lege Romana*⁸. Prawo kościelne abstrahowało więc od teologii, było wykładane jako nauka autonomiczna. W pewnych wymiarach był to proces niekorzystny i prowadził on do zeświecczenia refleksji kanonicznej. Sytuację tę starał się uzdrowić papież Honoriusz III (1216-1227), znosząc na Uniwersytecie Paryskim wykłady z prawa rzymskiego. Do naprawy zaistniałej sytuacji i przywrócenia prawu kanonicznemu wymiaru teologicznego przyczynili się też wielcy teolodzy średniowiecza, jak św. Tomasz z Akwinu, a także prawnicy, jak Gandulf z Bolonii (autor znanych i cenionych komentarzy do *Dekretu Gracjana* i *Sentencji* Piotra Lombarda) i Huguccio (Włoch urodzony w Pizie, który w 1190 roku miał zostać biskupem Ferrary). Niekorzystne tendencje w prawie kościelnym powróciły po wejściu w życie kodeksu z 1917 roku, kiedy w coraz mniejszym stopniu sięgano do teologicznego zaplecza, a coraz więcej uwagi poświęcano analizie interpretacyjnej woli prawodawcy.

⁷ Tamże.

⁸ Por. P. ALEXANDROWICZ, *Powstanie Dekretu Gracjana...*, dz. cyt., s. 16; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 47; por. także I. SUBERA, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977, s. 73.

Na zmianę tej sytuacji próbowali wpłynąć profesorowie Uniwersytetu Gregoriańskiego w Rzymie. Przedmiotem ich badań była teologiczna specyfika prawa kościelnego. Wskazali oni na jego więź z życiem religijno-kulturowym Kościoła oraz z łaską Bożą. Doceniono więc znaczenie prawa kościelnego dla kształtowania warunków życia nadprzyrodzonego wiernych.

Analogiczne zasługi miało kościelno-prawnicze środowisko monachijskie. Jego przedstawiciele dostrzegli w prawie kanonicznym naukę teologiczną, gdyż jego natura i podstawy są związane z teologią i charakterem wspólnotowym Kościoła jako Ludu Bożego⁹. Wymiar ten rozwijają też polscy kanoniści znajdujący inspiracje w nauczaniu eklesjologicznym II Soboru Watykańskiego. Wraz z tym nowym spojrzeniem zaczęto pogłębiać teologię prawa kanonicznego¹⁰.

Procesy te są związane z nauczaniem II Soboru Watykańskiego i z jego wpływem na odnowę prawa kościelnego oraz na przygotowanie nowego Kodeksu prawa kanonicznego Jana Pawła II. Znaczący wpływ miały tutaj idee eklesjologiczne związane z nauczaniem na temat kolegialności biskupów zjednoczonych z papieżem, a także ze zrozumieniem Kościoła jako sakramentu i Ludu Bożego¹¹.

Niezależnie od procesu uteologijnienia prawa kanonicznego bardzo często prowadzone w jego obrębie analizy zawężają swoje perspektywy do przesłanek o charakterze czysto prawniczym. Wiodącą rolę odgrywają w nich różne źródła, a zwłaszcza dekryty papieskie i dykasterii rzymskich, dekryty synodalne i soborowe, zbiory historyczne i opracowania autorytetów z zakresu prawa. Dużo mniej widoczne jest odniesienie do teologicznych fundamentów norm prawnych, jakkolwiek są one obecne przynajmniej domyślnie. Tadeusz Pawluk podkreśla: „źródłami po-

⁹ Por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 53-54.

¹⁰ Por. np. R. SOBAŃSKI, *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 59-70.

¹¹ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 22-23; D. CENALMOR, J. MIRAS, *Il diritto della Chiesa*, Roma 2005, s. 72-75.

znania prawa kanonicznego są również źródła nauk teologicznych; nie tylko w znaczeniu szerokim, jako że w źródłach tych znajdujemy głębokie zrozumienie i uzasadnienie prawa kanonicznego, ale także w znaczeniu ścisłym, gdyż niekiedy dostarczają one obowiązujących norm moralno-prawnych. Tego rodzaju źródłami nauk teologicznych są przede wszystkim: Pismo św. i kodeksy doktrynalnych wypowiedzi Kościoła¹². W świetle opracowań kanonicznych miejsce uprzywilejowane zajmują księgi liturgiczne, to znaczy mszał rzymski, brewiarz rzymski, kalendarz rzymski oraz rytuały liturgiczne, poczynając od rytuałów celebracji sakramentów świętych¹³. Brak jest jednak wyraźnego przedstawienia wkładu do prawa kanonicznego konkretnych nauk teologicznych. Sytuacja ta zaskakuje, gdyż to te nauki tworzą fundament doktrynalny i aksjologiczny dla zasad prawnych, co odróżnia prawo kościelne od prawa świeckiego¹⁴.

Teologiczne osadzenie prawa kościelnego pozwala dostrzec w nim praktyczno-normatywny wyraz prawd wiary i moralności katolickiej przy uwzględnieniu metodologicznej różnicy między moralnością i prawem. Różnicę tę wyjaśnia Franciszek Bączkowicz. Pisze on, że w ogóle „porządek prawny jest częścią porządku moralnego, któremu służy jako środek do celu”, i jednocześnie dodaje: „nie każda norma moralna jest równocześnie normą prawną, natomiast nie ma żadnej normy prawnej, która by nie była zarazem normą moralną, czyli etyczną. Co jest moralnie złe, nie może być prawnie dobre”¹⁵. Cytowany autor wskazuje też na różnice między normami moralnymi i prawnymi: moralność ma na uwadze wszystkie czyny ludzkie, tak wewnętrzne, jak i zewnętrzne, natomiast prawo tylko czyny zewnętrzne i społeczne; moralność ma na uwadze zgodność orientacji wewnętrznej człowieka z normą moralną, prawo natomiast zwraca uwagę na zewnętrzną zgodność czynów z normą prawną,

¹² T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 134.

¹³ Por. tamże, s. 204-209.

¹⁴ Spostrzeżeń tych nie można w całej pełni odnieść do podręcznika ks. F. BĄCZKOWICZA, który sporą część wprowadzenia poświęca właśnie treściom etycznym i teologicznym, a w dalszej części tradycji kościelnej (por. TENŻE, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957³, s. 1-165).

¹⁵ F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 4.

niezależnie od motywów jego zachowania; przestrzeganie prawa moralnego podlega wolnej decyzji i wewnętrznemu osądowi człowieka, natomiast przestrzeganie norm prawnych może być wymuszane i osądzone przez kompetentną władzę¹⁶. Inni autorzy, jak Daniel Cenalmor i Jorge Miras, dodają jeszcze, że celem moralności jest promowanie cnoty, natomiast prawo ma za zadanie zachowanie sprawiedliwego porządku społecznego. Trudno natomiast jest zgodzić się z ich opinią, że moralność ma na celu zachowanie porządku moralnego w zakresie indywidualnym osób, natomiast prawo ma na celu zachowanie sprawiedliwego porządku w zakresie życia społecznego, gdyż również życie każdej osoby podlega zasadom prawa (na przykład zachowanie postu, obowiązek przystąpienia przynajmniej raz w roku do spowiedzi świętej, a w wymiarze świeckim na przykład płacenie podatków), a życie wspólnoty ludzkiej jest w sposób metodologicznie uprawniony przedmiotem refleksji teologicznomoralnej i nauki społecznej Kościoła, o czym świadczy na przykład bogate nauczanie papieży XX i XXI wieku¹⁷.

Z uwagi na sens i znaczenie prawa kościelnego punktem wyjścia dla właściwych mu treści jest też odniesienie do źródeł kształtujących życie Kościoła jako Ludu Bożego, czyli do nauczania Kościoła i o Kościele wraz z teologicznie zdefiniowanym autorytetem prawodawcy. Konkretnym wyrazem tych podstaw w Kodeksie prawa kanonicznego jest szczegółowo określona struktura hierarchiczna Kościoła, rola papieża, miejsce i misja w Kościele osób duchownych, członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego oraz osób świeckich. Dalej podstawy te znajdują swój wyraz w zasadach posługi słowa Bożego,

¹⁶ Por. tamże, s. 4-5; A. MARTINI, *Il diritto nella realtà umana*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1988, s. 37-42, zwłaszcza s. 40-41, gdzie autor omawia następujące zagadnienia: „*Inseparabilità tra ordinamento giuridico e ordine morale*” („Nierozdzielność orządku prawnego i porządku moralnego” – s. 40) oraz „*Subordinazione dell'ordinamento giuridico all'ordine morale*” („Zależność porządku prawnego od porządku moralnego” – s. 40-41).

¹⁷ Por. D. CENALMOR, J. MIRAS, *Il diritto della...*, dz. cyt., s. 36-37: „*Mentre l'ordine morale è ordine della persona, il Diritto è ordine della comunità (...). La morale è diretta ad orientare la condotta dell'uomo ed a promuovere la virtù, il Diritto ha come scopo di conseguire un ordine sociale giusto*”.

w szeroko przedstawionej problematyce misji uświęcania Kościoła, której centrum stanowi sprawowanie sakramentów świętych, sakramentaliów i innych aktów czci oddawanej Bogu. W tym kontekście zostają też przedstawione obowiązki i prawa wiernych w Kościele. Przywołane stwierdzenia podsumowują słowa Jana Pawła II wprowadzające do Kodeksu prawa kanonicznego nazwanego jego imieniem, iż opiera się on na orędziu ewangelicznym, jest „wielkim pasem transmisyjnym przenoszący na język kanonistyczny (...) soborową eklezjologię”, a wreszcie przedstawione przez niego normy opierają się na „solidnym fundamencie prawnym, kanonicznym i teologicznym”¹⁸.

Zgodnie z przedstawionymi uwagami jest rzeczą konieczną odnotowanie zależności prawa kanonicznego od nauk teologicznych. W ich świetle prawo kościelne pełni w życiu wiernych rolę wtórną, gdyż nie ono pierwotnie definiuje Kościół i określa zasady pełnienia przez niego właściwej mu roli, ale nauki teologiczne formułują szeroko pojętą doktrynę, której prawo kanoniczne stara się zagwarantować właściwe miejsce i poszanowanie w życiu wspólnoty wiernych. W praktyce oznacza to, że w tym, co odnosi się do wiary, kultu Bożego, obyczajów i natury Kościoła, prawo kościelne nie może wyjść poza ramy, które wypracowują nauki teologiczne. W określonym zakresie dotyczy to również takich zagadnień, jak prawo karne, sądownictwo kościelne czy zarządzanie dobrami materialnymi Kościoła. Również w tej materii rolę uprzedzającą refleksję prawniczą pełnią zasady teologicznomoralne stojące u podstaw funkcjonowania każdej wspólnoty ludzkiej, takie jak prawda, prawość, sprawiedliwość, pomocniczość, solidarność, dobro wspólne i powszechne przeznaczenie dóbr. W każdym przypadku prawo kościelne pełni rolę służebną w stosunku do dobra indywidualnego wiernych, jak i wspólnoty Ludu Bożego, wyznaczonego przez racje teologiczne i moralne.

¹⁸ Kodeks prawa kanonicznego. *Konstytucja Apostolska – Wstęp*, Poznań 1984, s. 13, 15.

2. Racjonalna i teologiczna natura prawa kościelnego

Nie istnieje jedna koncepcja prawa. Święty Tomasz z Akwinu definiuje je jako „promulgowane, rozumowe rozporządzenie ustanowione dla dobra wspólnego przez osobę mającą pieczęć nad wspólnotą”¹⁹. We współczesnych opracowaniach rozróżnia się koncepcje normatywne i realistyczne prawa. Pierwsza koncepcja uwzględnia autorytet promulgującego prawo. Stąd w ramach tej koncepcji mówi się między innymi o prawie pozytywistycznym, do którego natury należy stanowienie lub uznanie go przez kompetentny organ władzy publicznej. Do koncepcji normatywnej zalicza się też koncepcję prawnonaturalną. W ujęciu katolickim odwołuje się ona do prawa naturalnego, którego źródłem jest porządek moralny ustanowiony przez Stwórcę.

W powyższym kontekście należy dokonać rozróżnienia prawa naturalnego i prawa natury. Podczas gdy pierwsze – prawo naturalne – ma charakter moralny (jest normą moralną), zakładającą zdolność poznawczą, rozumność i wolność podmiotu, to drugie z kolei – prawo natury – ma charakter fizyczny, chemiczny lub biologiczny, wyrażający się we właściwościach i możliwościach przedmiotów. W określonym zakresie również prawo natury może mieć dla człowieka charakter moralnie zobowiązujący, na ile określone działanie czy konieczny do osiągnięcia skutek jest uzależniony od właściwości lub od stanu przedmiotu, na przykład ważne udzielenie chrztu świętego domaga się użycia wody, a nie (zimnej) pary wodnej, woda musi spłynąć po ciele, a nie po włosach lub ubiorze, materią Eucharystii jest prawdziwe wino, ale nie skwaszone, oraz chleb czysto pszenny, a nie inny, natomiast udzielenie sakramentu chorych domaga się, aby mający go otrzymać człowiek żył. Do koncepcji normatywnej należy też zaliczyć objawione prawo Boże, zawarte w Piśmie Świętym Starożytności i Nowego Testamentu oraz w Tradycji Kościoła.

Z kolei koncepcje realistyczne mają na uwadze fakty społeczne oraz psychiczno-duchowe domagające się sformalizowania prawnego ze względu na dobro określonej społeczności ludzkiej. W przypadku faktów społecznych w grę może wchodzić na przykład ciężkość, zasięg i znaczenie

¹⁹ *Summa theologiae*, I-II, q. 90, a. 1.

dla wspólnoty jakiegoś występku. Tak na przykład w przeszłości prawo kościelne karało ekskomuniką podpalaczy, a dziś autorów aborcji. Należy się domyślać, że ze względu na brak należytego szacunku dla prawa kościelnego kara ta nie jest przewidziana dla pracowników klinik in vitro, którzy w tej procedurze zabijają ludzkie embriony jeszcze w probówce, chociaż skutek jest podobny, jak w przypadku działania aborcyjnego.

W przypadku faktów psychicznych w grę mogą wchodzić warunki zaciągnięcia określonej kary kościelnej. Kodeks prawa kanonicznego stanowi, że określonej sankcji nie zaciąga między innymi podmiot z ograniczeniami poznawczymi, a więc już tylko „habitualnie pozbawiony używania rozumu”, „ciężko niepoczytalny”, działający w ignorancji niezawinionej, z nieuwagą czy w błędzie, „pod wpływem przymusu fizycznego”, „silnej bojaźni”, „wielkiej niedogodności”, „w zgodnej z prawem obronie własnej lub kogoś innego”, zachowując umiar „przeciwko niesprawiedliwemu napastnikowi”²⁰. Ponadto kara winna być złagodzona dla winnego przestępstwa, gdy „posiadał niepełne używanie rozumu”, „działał pod wpływem alkoholu lub podobnego zaburzenia umysłowego”, „pod wpływem poważnego wzburzenia uczuciowego”, „poważnie i niesłusznie prowokującemu”²¹. W grę może też wchodzić element znajomości norm prawa kościelnego lub ich ignorowania, co na przykład wyjaśnia Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*, omawiając problem ekskomunikacji *latae sententiae* za aborcję. Wprawdzie papież Franciszek udzielił władzy rozgrzeszania z tego grzechu każdemu kapłanowi²², to jednak wyjaśnienie Jana Pawła II nadal pełni ważną rolę w interpretacji prawa do rozgrzeszania z niezastrzeżonej ekskomunikacji *latae sententiae* także w innych przypadkach²³. Odbiciem wykładu teologicznomoralnego na temat czynu ludzkiego jest też kan. 1325, który stanowi, że ignorancja umyślna lub przewrotna czy też wzburzenie uczuciowe spowodowane w sposób

²⁰ Por. KPK, kan. 1321 § 1; 1322; 1323 §1-7.

²¹ Por. KPK, kan. 1324 § 1-10.

²² FRANCISZEK, List apostolski *Misericordia et misera* (2016), 12.

²³ Por. wyjaśnienie Jana Pawła II: „Ekskomunika obejmuje wszystkich, którzy dopuszczają się (...) przestępstwa, wiedząc, jaką jest obłożone karą, a więc także tych współsprawców, bez których udziału to przestępstwo nie zostałoby popełnione (KPK, kan. 1329)” [Encyklika *Evangelium vitae* (1995), 62].

zamierzony celem ułatwienia czynu nie zwalniają z odpowiedzialności moralnej, a tym samym sankcji prawnej za określone czyny²⁴. Teologia moralna dodaje, że w takich przypadkach wina moralna jest zwiększona.

Niekiedy zasady postępowania stają się obowiązującym prawem jako norma zwyczajowa, mająca dostatecznie długą tradycję, zgodną nie tylko z przekonaniem, ale również z systemem wartości uznanym przez daną społeczność i sprawdzoną historycznie. W omawianej tematyce w grę wchodzi norma Kościoła powszechnego, a także Kościołów lokalnych, w postaci kalendarza uroczystości kościelnych, świąt czy wspomnień, zwyczajów liturgicznych, jak na przykład ryt ambrożyjski we włoskim regionie Lombardia oraz w szwajcarskim kantonie Ticino czy też ryt mozarabski (hiszpański) zachowany w okolicach hiszpańskiego Toledo i Salamanki. W grę mogą wchodzić postanowienia krajowych czy lokalnych synodów, jak na przykład dni i praktyki pokutne (nie we wszystkich krajach piątek jest dniem postnym). W historii Kościoła normy zwyczajowe pełniły też niekiedy doniosłą rolę, nie tylko prawnokanoniczną, ale również moralną. Przykładem może być fakt, że do Soboru Trydenckiego, a w niektórych krajach jeszcze długo po nim, ludowy, czyli społecznie uznany zwyczaj zawierania małżeństwa pełnił rolę formy kanonicznej w pełni akceptowanej przez Kościół, co oznacza, że Kościół w pełni uznawał obowiązki i prawa małżonków tak warte go związku.

Przeważnie koncepcje prawa, zwłaszcza wyżej przedstawione, zakładają autorytet stanowiący prawo oraz odpowiednie racje kanoniczne, które je uzasadniają. Racje te mogą być podyktowane przez prawo objawione (objawienie Boże, czyli Pismo Święte i Tradycja Kościoła²⁵) czy też przez prawo naturalne. Mogą one też wynikać z natury rzeczy (prawa natury) lub też z poczucia odpowiedzialności kompetentnych prełożonych za ważne dobro wiernych oraz całej społeczności kościelnej.

²⁴ Por. KPK, kan. 1325.

²⁵ Por. KKK 83: „Tradycja (...) pochodzi od Apostołów i przekazuje to, co oni otrzymali z nauczania i przykładu Jezusa, oraz to, czego nauczył ich Duch Święty. (...) Od Tradycji Apostolskiej należy odróżnić «tradycje» teologiczne i dyscyplinarne, liturgiczne i pobożnościowe, jakie uformowały się w ciągu wieków w Kościołach lokalnych”.

W ujęciu teologicznym najwyższym prawodawcą jest Bóg, a racją tegoż prawa jest Jego chwała i dobro człowieka, zarówno w wymiarze doczesnym, jak i wiecznym. Wspólnym mianownikiem dla obydwu wymiarów jest trwanie w nadprzyrodzonej łasce, w osobowej komunii z Bogiem i zbawienie wieczne. Filarem tegoż prawa jest objawione prawo Boże Starożytności i Nowego Przymierza, wpisane w Tradycję Kościoła oraz podkreślone wcześniej prawo naturalne. Stąd też Pan Jezus może dać o sobie świadectwo: „Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody (...). Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem” (Mt 28,18-20).

Z Bożego ustanowienia bezpośrednim autorytetem prawodawczym w Kościele jest każdorazowy następca św. Piotra Apostoła. Misja ta nie jest podyktowana przez racje prawne, ale wynika z przesłanek teologicznych i z woli samego Jezusa Chrystusa. Stąd papież posiada „najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną (...), którą może wykonywać zawsze w sposób nieskrępowany”²⁶. Podobnie przedstawia się misja rządzenia członków Kolegium Biskupów. Również oni „kierują poszczególnymi Kościołami jako zastępcy i legaci Chrystusa”²⁷. Dzięki temuż mandatowi posiadają oni władzę „własną, zwyczajną i bezpośrednią. [...] Władza ta powinna być wykonywana w jedności z całym Kościołem pod przewodnictwem papieża”²⁸.

Uwzględniając przesłanki teologiczne i teologicznomoralne, władzę prawodawczą papieża i biskupów należy rozpatrywać w dwóch wymiarach. Pierwszy wymiar można nazwać w ślad za Katechizmem Kościoła kato-

²⁶ II Sobór Watykański uczy, że „Biskup Rzymu posiada wobec Kościoła mocą swojej misji, mianowicie Zastępcy Chrystusa i Pasterza całego Kościoła, pełną, najwyższą i powszechną władzę, którą ma prawo zawsze sprawować w sposób nieskrępowany” [Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* (1965), 22, dalej: LG]; „Kolegium, czyli ciało biskupie, posiada władzę autorytatywną jedynie wtedy, gdy pozostaje w łączności z Biskupem Rzymu, następcą Piotra, jako jego głową. Kolegium to jako takie jest również «podmiotem najwyższej i pełnej władzy nad całym Kościołem. Władza ta jednak może być wykonywana wyłącznie za zgodą Biskupa Rzymu»” (LG 22; KPK, kan. 336); por. także KKK, kan. 882, 895; S. NAGY, *Władza w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin–Kraków 2002, s. 1334.

²⁷ KKK, kan. 894.

²⁸ KKK, kan. 895.

lickiego „posługą kierowania” lub „misją rządzenia”. Drugi wymiar wiąże się z „posługą nauczania i uświęcania”²⁹. W zakres tej władzy wchodzi tak zwana władza kluczy przekazana św. Piotrowi przez Pana Jezusa (por. Mt 16,18-19).

W określonym zakresie posługa kierowania Kościołem ma charakter analogiczny do władzy świeckiej, gdyż również Kościół w określonym wymiarze ma cechy wspólne ze wspólnotą świecką. Nie może więc on „istnieć, jeśli w nim ktoś jeden nie posiada władzy zwierzchniej i nie nakłania skutecznie jednostek do działania na rzecz wspólnego celu”³⁰. Zgodnie z nauczaniem katolickim władza ta pochodzi od Boga. Jej zadaniem jest troska o dobro wspólne i porządek społeczny wspólnoty wiernych. Ma ona też na celu zabezpieczenie warunków umożliwiających pełnienie misji właściwej Kościołowi. Już w tym wymiarze członkowie Kościoła mają moralny obowiązek okazywać swoim przełożonym należne posłuszeństwo³¹. W generalnym założeniu władza ta bowiem kieruje się prawem moralnym, a „godność takiej władzy wynika z tego, że pełni ona swoje zadania w granicach porządku moralnego, którego «źródłem i celem jest Bóg»”³².

Z drugiej strony „posługa kierowania” w Kościele została nadana papieżowi i biskupom wprost przez Pana Jezusa. Stąd władza kierowania Kościołem nie odwołuje się wyłącznie do racji rozumowych, ale również do racji głęboko teologicznych stojących u podstaw przynależności do wspólnoty wiernych. Posłuszeństwo wobec papieża i kolegium biskupów wynika więc z powinności płynącej z wiary.

Zgodnie z wcześniejszym stwierdzeniem władza w Kościele nie polega tylko na rządzeniu, ale także na posłudze nauczania i uświęcania³³. Mandat ten został przekazany najpierw św. Piotrowi w postaci „władzy kluczy” (Mt 16,19) i misji pasterskiej (J 21,15-17), a następnie także wszystkim apostołom w postaci zlecenia misyjnego (Mt 28,19-20).

²⁹ Por. KKK, kan. 873.

³⁰ JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris* (1963), 46.

³¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965), 74, dalej: GS.

³² PAPIESKA RADA „IUSTITIA ET PAX”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005, s. 259, 396; także: GS, 74; JAN XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, dz. cyt., 270.

³³ Por. KKK 873.

Z wypełnieniem tej misji jest związany charyzmat nieomyślności, którym jest obdarzony następca św. Piotra Apostoła, kiedy uroczyście, w sposób definitywny, głosi obowiązujące prawdy wiary i moralności³⁴. Nieomyślność ta przysługuje także Kolegium Biskupów, kiedy wraz z papieżem sprawują najwyższy Urząd Nauczycielski, zwłaszcza na soborze powszechnym³⁵, lub rozproszeni po świecie trwają we wspólnocie z następcą św. Piotra³⁶. Konsekwentnie do takiego nauczania Kościoła katechizm wskazuje na obowiązek przyjęcie tej nauki: „Gdy Kościół przez swój najwyższy Urząd Nauczycielski przedkłada coś do wierzenia jako objawione przez Boga i jako nauczanie Chrystusa, orzeczenia te należy przyjąć posłuszeństwem wiary”³⁷.

W praktycznym wymiarze posłuszeństwo wiary obejmuje nie tylko uroczyście zadeklarowane prawdy wiary i moralności, ale także szeroko rozumiane nauczanie Urzędu Nauczycielskiego. Zgodnie z postanowieniem papieża Jana Pawła II wyrażonym w Kodeksie prawa kanonicznego oraz w Liście apostołskim *Ad tuendam fidem* wierni zobowiązują się do tego posłuszeństwa w wyznaniu składanym między innymi w chwili przyjęcia określonych urzędów w Kościele: „Wierzę również mocno w to, (...) co Kościół, jako objawione przez Boga, podaje do wierzenia, tak w Nauczaniu uroczystym, jak i w zwyczajnym Nauczaniu powszechnym. Z przekonaniem przyjmuję i uznaję również wszystkie i poszczególne prawdy, które Kościół w sprawach wiary i moralności podaje w sposób ostateczny. Przyjmuję nadto z religijnym posłuszeństwem woli i umysłu naukę głoszoną przez Papieża czy też przez Kolegium Biskupów sprawujących autentyczny Urząd Nauczycielski, także wtedy, gdy nie jest ona podawana z intencją definitywnego jej określenia”³⁸.

³⁴ Por. KPK, kan. 749 § 1.

³⁵ KKK 884, 891; kan. 749 § 2.

³⁶ Por. KPK, kan. 749 § 2.

³⁷ KKK 891; KPK kan. 212 § 1.

³⁸ JAN PAWEŁ II, List apostołski motu proprio *Ad tuendam fidem* wprowadzający pewne przepisy do Kodeksu prawa kanonicznego i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, Rzym 18 maja 1998 r., AAS 90 (1998), s. 457-461; tekst polski: „L'Osservatore Romano” 10 (1998), s. 13-15. Por. KPK, kan. 750, 752, 754.

Przedstawione refleksje wskazują na racjonalne i teologiczne źródła zobowiązujących norm prawa kościelnego. U podstaw tego obowiązku stoi autorytet prawodawcy, kiedy pełni on swój urząd zgodnie z wyznaczanymi prawdami wiary i zasadami moralnymi oraz kiedy troszczy się o porządek społeczny i dobro wspólne eklezjalnej społeczności. W sposób suplementarny posłuszeństwo to wzmacniają sankcje prawne, jak ekskomuniki, suspensy, interdykty, pokuty oraz pisemne lub ustne napomnienia orzekane przez kompetentnego przełożonego.

3. Natura moralna prawa kościelnego

Z punktu widzenia teologicznego prawo kościelne ma również charakter głęboko moralny, gdyż u jego podstaw stoi prawo Boże, a efektem jego odrzucenia jest wina moralna. Konsekwentnie w ujęciu moralnym posłuszeństwo wobec prawa kościelnego nie wyraża się w dążeniu do jego wypełniania w duchu legalistycznym i w unikaniu sankcji prawnych, ale w postawie moralnej opcji motywowanej miłością Boga udzielającego się w Kościele, także przez akty prawne konkretyzujące odpowiedzialność przełożonych.

3.1. Prawo naturalne

Zgodnie z wcześniejszymi refleksjami, chociaż prawo kościelne znajduje swoje oparcie w autorytecie prawodawcy, to jednak nie znajduje swojego fundamentu w racjach wyłącznie prawnych. Prawo kościelne swój pierwszy fundament ma w racjach teologicznych i moralnych, a zwłaszcza w prawie naturalnym i objawionym prawie Bożym.

Ramy niniejszej publikacji nie pozwalają na szczegółowe przedstawienie teologicznomoralnego wykładu na temat prawa naturalnego. Zamierzony cel zostanie osiągnięty przez odniesienie do prostych przesłańek biblijnych i kulturowych. W najbardziej uniwersalnej formule prawo naturalne przyjmuje postać mądrościową jako tak zwana złota reguła. Powszechnie znana jest ona w postaci prostego zakazu: „Nie czynź drugiemu, co tobie nie jest miłe”. Powołują się na nią Konfucjusz (551-479 przed Chr.), Budda (ok. 563-483 przed Chr.), przytaczają wybitni myśli-

ciele helleńscy, jak na przykład historyk Herodot (ok. 484-426). Swoją afirmację znajduje ona też w kręgu biblijnym Starego i Nowego Testamentu: w Księdze Mądrości Syracha („Osądzaj odczucia bliźniego według swoich własnych i zważaj na to, czego sam nienawidzisz” – 31,15), w Księdze Tobiasza („Czym sam się brzydzisz, tego nie czyn nikomu!” – 4,15), także w pozabiblijnych księgach kręgu kultury judaistycznej. Ważne miejsce ma ona również w nauczaniu Pana Jezusa, w którym pełni dopełnienie moralnego kompendium przedstawionego w Kazaniu na górze: „Wszystko więc, co byście chcieli, żeby wam ludzie czynili, i wy im czyńcie. Albowiem to jest [istota] Prawa i Proroków” (Mt 7,12; por. także Łk 6,31)³⁹.

Pewien problem stanowi odpowiedź na pytanie, które Prawo Pan Jezus ma tutaj na myśli. Współczesna egzegeza nie neguje, że złota reguła stanowi wyraz prawa naturalnego, jednak wyraża opinię, że w przytoczonym tekście Pan Jezus ma na uwadze zwłaszcza Kazanie na górze oraz przykazanie miłości Boga i bliźniego⁴⁰. Nie negując takiej interpretacji, warto dodać – sięgając do nauczania Jana Pawła II – że Prawo odnosi się tutaj do Dekalogu jako zbioru podstawowych zasad moralnych, których streszczeniem jest przykazanie miłości Boga i bliźniego⁴¹.

³⁹ Por. MIĘDZYNARODOWA KOMISJA TEOLOGICZNA, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010, nr 12-24, s. 17-29.

⁴⁰ Por. A. PACIOREK, *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, t. 1, cz. 1, Częstochowa 2006, s. 314-315.

⁴¹ Jan Paweł II stwierdza w tej materii: „[W rozmowie z młodzieńcem] Jezus nie zamierzał wymienić poszczególnych przykazań, które trzeba zachowywać, aby «osiągnąć życie», ale raczej uświadomić młodzieńcowi centralne znaczenie Dekalogu w stosunku do wszystkich innych przykazań, jako wykładni tego, co dla człowieka oznaczają słowa: «Ja jestem Pan, twój Bóg». Trudno jednak nie zauważyć, które przykazania Prawa Jezus przypomina młodzieńcowi: są to niektóre przykazania z tak zwanej «drugiej tablicy» Dekalogu, której streszczeniem (por. Rz 13,8-10) i fundamentem jest przykazanie miłości bliźniego: «miłuj swego bliźniego jak siebie samego» (Mt 19,19; por. Mk 12,31) (...) Przykazania stanowią zatem podstawowy warunek miłości bliźniego, a jednocześnie jej sprawdzian. (...) Dwa przykazania, na których «opiera się całe Prawo i Prorocy» (Mt 22,40), są głęboko ze sobą związane i wzajemnie się przenikają. Zarówno Stary, jak i Nowy Testament stwierdzają wyraźnie, że bez miłości bliźniego, przejawiającej się konkretnie w przestrzeganiu przykazań, nie jest możliwa prawdziwa miłość Boga” [Encyklika *Veritatis splendor* (1993), 13-14, dalej: VS].

Zgodnie ze wskazaniami św. Pawła Apostoła z Listu do Rzymian (por. 1,19-20) Prawo, to znaczy Dekalog, nie stanowi wyłącznie kodeksu życia katolika, ale także w jednakowym stopniu „Żyda i Greka” (por. Rz 1,16; 2,9-10; Kol 3,11). Konsekwentnie klasycznej prezentacji prawa naturalnego towarzyszy wyliczenie jego przymiotów. Są nimi: 1) obiektywność – człowiek nie tworzy tego prawa, ale je poznaje i uznaje za swoje, gdyż istnieje ono niezależnie od niego; 2) powszechność – prawo to wynika bowiem ze wspólnej wszystkim ludziom natury i jest ono w jednakowym stopniu prawem dla wszystkich ludzi w wymiarach geograficznych; 3) niezmienność – oznacza ona uniwersalność prawa w przestrzeni czasu, a więc w swej istocie nie ewoluuje ono w ciągu wieków, chociaż w miarę upływu czasu rozszerza się i doskonalą zakres jego poznania⁴².

Takie rozumienie prawa naturalnego i jego przymiotów jako fundamentu prawa kościelnego uprawnia prawodawcę kościelnego do stanowienia norm i zasad, które w pewnych przypadkach i w określonej mierze wzorują się na prawie świeckim (na przykład rzymskim), czy też do proklamowania zasad, które swym zasięgiem obejmują także osoby nieochrzczone. Przykładem może być uznanie istotnych przymiotów małżeństwa za normę powszechnie zobowiązującą i analogicznie uznanie powszechnego znaczenia niektórych przeszkód do zawarcia związku. Dzięki tym podstawom Kościół uznaje też małżeństwo osób nieochrzczonych za ważny i zobowiązujący związek.

Analogiczne odwołanie się do prawa naturalnego jako niezmiennego i uniwersalnego pojawia się domyślnie wśród przeszkód do święceń. Przykładem jest wyjaśnienie Papieskiej Rady do spraw Tekstów Prawnych, iż określenie *irregulares* odnoszone do kandydatów do święceń w kan. 1041, p. 4-5 KPK, odnosi się także do tych mężczyzn, którzy poważnie się okaleczyli jeszcze przed przyjęciem chrztu świętego⁴³. W ujęciu teologicznomoralnym poważne okaleczenie się, niepodyktowane koniecznością ratowania życia czy zdrowia, jest nie tylko ciężkim występkiem

⁴² Por. VS, 51.

⁴³ Por. PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *Risposta autentica al can. 1041, nn. 4-5 CIC*, Roma 15.09.2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/09/15/0646/01458.html> (odczyt z dn. 3.11.2016 r.).

przeciwko piątemu przykazaniu Bożemu, ale i poważnym naruszeniem niedysponowalności własnym ciałem, występkiem przeciwko swojej godności osobowej, która jest udziałem każdego człowieka już w porządku naturalnym, a osoba duchowna powinna być jej wyrazistym świadkiem.

3.2. Objawione prawo Boże

Zgodnie z wcześniejszymi sugestiami prawo kościelne opiera się także na objawionym prawie Bożym. Tutaj znajduje ono także swój autorytet. Tradycyjnie wyróżnia się prawo Boże starotestamentalne i nowotestamentalne, w tym przekazane w Tradycji Kościoła. W wymiarze instytucjonalno-kultycznym prawo starotestamentalne pełniło swoją rolę do przyjścia Pana Jezusa. Na przemijalność tego prawa wskazuje sam Pan Jezus w Przypowieści o przyszywaniu łąty z surowego sukna do starego ubrania i o wlewaniu młodego wina do starych bukłaków (por. Mt 9,16-17; Mk 2,21-22; Łk 5,36-38), potwierdzają ją apostołowie zebrani na Soborze Jerozolimskim (Dz 15,1-35) i afirmuje ją św. Paweł Apostoł w swoich listach (por. na przykład Ga 1,7; 2,1-10; 5,2).

Bezpośrednim wyrazem prawa nowotestamentalnego jest Kazanie na górze (Mt 5,1 – 7,28; Łk 6,17-49), przykazanie miłości Boga i bliźniego (por. Mt 22,37-40; Mk 12,29-31; Łk 10,27) wraz z jego rozwinięciem przez św. Pawła w Pierwszym Liście do Koryntian, w tak zwanym Hymnie o miłości (por. 13,1-8). Prawo to kształtuje duchowość Kościoła, jest fundamentalnym wyznacznikiem codziennego życia jego członków (Dz 2,44-46; 4,34-36) oraz w jednakowym stopniu jego prawodawcy/ców. Oznacza to, że prawo Boże, w tym już prawo naturalne, nie dopuszcza wyjątków, przywilejów ani osób uprzywilejowanych⁴⁴. W efekcie winno ono stanowić wspólny mianownik prawa kościelnego, winno pełnić rolę zwornika wspólnoty eklezjalnej i pedagogii formacyjnej wiernych. Konsekwentnie, prawo kościelne posoborowe stanowi, że „kary należy ustanawiać, o ile są rzeczywiście konieczne do lepszego zachowania dyscy-

⁴⁴ „[Biskup diecezjalny] pamiętając o tym, że ma obowiązek dawać przykład świętości poprzez miłość, pokorę i prostotę życia, winien zabiegać wszystkimi środkami o wzrost świętości wiernych (...)” (KPK, kan. 387; por. także KKK, kan. 877).

pliny kościelnej⁴⁵. Dalej sugeruje ono, że sankcje karne winny stanowić ostateczność. Preferuje natomiast braterskie napomnienie, naganę, środki pasterskiej troski, pokutę, rolę „poprawczą” (leczącą) lub „ekspiacyjną” sankcji, tak aby wierny winny jakiegoś występku mógł wejść przede wszystkim na drogę nawrócenia i pojednania, mógł naprawić zgrzeszenie i wyrównać niesprawiedliwość⁴⁶.

Znaczenie dla prawa kościelnego objawione go prawem Bożego, zwanego też „nowym prawem”, „prawem Chrystusowym” lub „prawem Nowego Przymierza”, sięga jeszcze głębiej. Rolę tę Jan Paweł II dostrzega w Kazaniu na górze i w rozmowie Pana Jezusa z bogatym młodzieńcem. W odpowiedzi na stwierdzenie tego ostatniego, iż wypełnia przykazania Dekalogu, Pan Jezus zaprasza go słowami: „jeżeli chcesz być doskonały, (...) pójdz za Mną” (Mt 19,21). Prawo Boże naturalne skondensowane w Dekalogu stanowi „pierwszy niezbędny warunek osiągnięcia życia wiecznego⁴⁷. Istnieje jednak ryzyko traktowania tego prawa w sposób minimalistyczny czy formalistyczny – „jako progu minimalnych wymagań⁴⁸ koniecznych do zbawienia. Pójście zaś za Jezusem ma specyficzną treść. Nie oznacza ono tylko „zewnątrznego naśladowictwa⁴⁹, słuchania Jego nauki i życia na Jego wzór. Jan Paweł II podkreśla, że „naśladowanie (...) oznacza przyłgnięcie do osoby samego Jezusa, uczestnictwo w Jego życiu i przeznaczeniu, uczestnictwo w Jego dobrowolnym i pełnym miłości posłuszeństwie woli Ojca⁵⁰. Tak więc naśladowanie Pana Jezusa oznacza także przyjęcie prawa kościelnego, które opiera się na pra-

⁴⁵ KPK, kan. 1317. Por. także kan. 1401 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich: „Skoro Bóg stara się wszelkimi sposobami przyprowadzić zbłąkaną owcę, ci, którzy otrzymali od Niego władzę związywania i rozwiązywania, mają odpowiednim lekarstwem zaradzić chorobie sprawców przestępstw, ujawniać ich, błagać i ganić z wszelką cierpliwością i umiejętnością, a co więcej, mają nakładać kary w celu takiego wyleczenia ran wyrządzonych przez przestępstwo, by ani nie zepchnąć przestępców w przepaść rozpacz, ani puszczaniem cugli nie powodować rozluźnienia obyczajów i pogardy dla prawa”.

⁴⁶ Por. KPK, kan. 1312 § 1, p. 1, 2, § 2, § 3; kan. 1341; Z. GROCHOLEWSKI, *Specyfika prawa Kościoła katolickiego...*, dz. cyt., s. 29-30.

⁴⁷ VS, 17.

⁴⁸ VS, 15.

⁴⁹ VS, 21.

⁵⁰ VS, 19.

wie Bożym i prowadzi człowieka do zjednoczenia z Bogiem i w efekcie do uświęcenia. W pełni można tutaj parafrazować słowa św. Augustyna, który stwierdza: „Któż może mieć wątpliwości, że to miłość poprzedza zachowywanie *prawa* [w tekście oryginalnym „przykazań”? Kto bowiem nie miłuje, pozbawiony jest motywacji dla ich przestrzegania”⁵¹.

Dzięki uposażeniu w łaskę Chrystusową człowiek jest zdolny do postępowania na wzór Pana Jezusa, gdyż nie jest on zdolny o „własnych siłach naśladować i przeżywać miłości Chrystusa”⁵². To On – Jezus Chrystus – „jest żywym «wypełnieniem» Prawa, ponieważ swoim życiem urzeczywistnia autentyczny sens Prawa poprzez całkowity dar z siebie: On sam staje się Prawem żywym i osobowym, które wzywa do naśladowania Go, daje poprzez Ducha Świętego łaskę udziału w Jego własnym życiu i miłości i obdarza człowieka mocą, by mógł świadczyć o Nim swoimi decyzjami i czynami (por. J 13,34-35)”⁵³.

Z przytoczonej perspektywy prawa Chrystusowego katolik jest w stanie dopiero dostrzec konieczność własnego uświęcenia i trwania w żywej komunii z Panem Jezusem poprzez praktyki religijno-kultyczne, poczynając od sakramentów świętych. One to bowiem w ujęciu współczesnej teologii, znaczonej personalizmem, nie są tylko „widzialnym znakiem niewidzialnej łaski”, ale są miejscem, czasem i formą osobowego spotkania z Chrystusem udzielającym siebie człowiekowi, aby go Sobą ubogacić i uzdolnić do życia na Jego wzór⁵⁴. W szczególny sposób na tę prawdę wskazuje II Sobór Watykański, kiedy uczy, że „Chrystus zawsze jest obecny w swoim Kościele, zwłaszcza w czynnościach liturgicznych. Jest obecny w sakramentach, tak że gdy ktoś chrzci, sam Chrystus chrzci. Jest obecny w swoim Słowie, bo gdy Kościół czyta Pismo Święte, On sam przemawia”⁵⁵.

⁵¹ *In Iohannis Evangelium Tractatus*, 82, 3: CCL 36,533 (cyt. za VS, 22).

⁵² VS, 22.

⁵³ VS, 15.

⁵⁴ Por. F. GRENIUK, *Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych*, „Roczniki Teologiczno-Moralne” 34 (1987), z. 3, s. 8-18; C. BARTNIK, *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003, s. 594-595.

⁵⁵ Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium* (1965), 7.

Z przytoczonych stwierdzeń wynika powinność o charakterze teologicznomoralnym. Sakramenty święte ze względu na ich charakter święty, uobecnianie się w nich Pana Jezusa oraz ze względu na ich znaczenie dla uświęcenia człowieka nie mogą być sprawowane w sposób świętokradczy, wątpliwy lub niegodziwy.

Ze specyfiki form uświęcenia człowieka wynika też kanoniczna i moralna konieczność troski przełożonych Kościoła o miejsca święte, kult Boży, celebrowanie sakramentów świętych i sakramentaliów. Zasady ich sprawowania winny bowiem wyrażać szacunek człowieka do tego, co Boże, a więc w duchu poszanowania ich świętego charakteru oraz w duchu prawd wiary, jakie sobą przedstawiają i uobecniają.

4. Granice zobowiązującego charakteru prawa kościelnego

Zgodnie z przedstawionymi analizami prawo kościelne stanowi prawdziwe zobowiązanie moralne dla katolika. Źródłem tego zobowiązania jest autorytet prawodawcy, związek tego prawa z prawem Bożym oraz misja pełniona przez Kościół. Zależność ta może być bardzo ścisła, to znaczy, że prawo kościelne stanowi bezpośrednią transmisję Bożego prawa w życie wiernych tworzących Kościół. W innych przypadkach związek ten ma charakter pośredni, to znaczy prawo kościelne stanowione przez prawodawcę jest związane z prawem Bożym na tej zasadzie, że urząd pełniony przez prawodawcę pochodzi z ustanowienia Bożego. Rozróżnienie to ma istotne znaczenie dla analiz nad zakresem obowiązywalności prawa kościelnego.

Zgodnie z doktryną katolicką człowiek nie ma żadnej władzy nad prawem Bożym. Oznacza to, że również prawo kościelne będące bezpośrednim wyrazem prawa Bożego nie dopuszcza żadnych form zwolnienia z jego zachowania, czemu daje wyraz sam Pan Jezus, kiedy uczy swoich uczniów: „Nie sądzicie, że przyszedłem znieść Prawo albo Proroków. Nie przyszedłem znieść, ale wypełnić. Zaprawdę bowiem, powiadam wam: Dopóki niebo i ziemia nie przeminą, ani jedna jota, ani jedna kreska nie zmieni się w Prawie, aż się wszystko spełni. Ktokolwiek więc zniósłby jedno z tych przykazań, choćby najmniejszych, i uczyłby tak ludzi,

ten będzie najmniejszy w królestwie niebieskim. A kto je wypełnia i uczy wypełniać, ten będzie wielki w królestwie niebieskim” (Mt 5,17-19). Prawnicy kościelni podkreślają zaś, że „Kościół nie zwykł dyspensować [od niektórych ustaw kościelnych] ze względu na ich ściśle powiązanie z wiarą i moralnością”⁵⁶.

Inaczej przedstawia się problem obowiązywalności prawa stanowionego przez prawodawcę kościelnego. Jak już wcześniej podkreślono, ma ono na celu dobro wspólnoty eklezjalnej i poszczególnych jej członków. Z reguły jest ono stanowione w określonym czasie i uzależnione od miejsca i okoliczności, w jakich żyją wierni. To zaś sugeruje, że prawo to jest zmienne i niedoskonałe. Praktycznym wyrazem takiej natury prawa są dwie edycje kodeksów czy też ich liczne nowelizacje, a także nierzadka promulgacja norm uzupełniających lub interpretacyjnych. Sytuacja ta może dotyczyć całego Kościoła, poszczególnych wspólnot lokalnych, ale także poszczególnych członków. Stąd Kościół dopuszcza jego lokalną odmienność, jak to ma miejsce w przypadku dwóch zbiorów prawa kościelnego (Kodeks prawa kanonicznego i Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich), w postaci postanowień narodowych Konferencji Biskupów czy też synodów partykularnych i diecezjalnych. Jednocześnie Kościół przewiduje w pewnych okolicznościach zwolnienie z obowiązywalności prawa lub też odstąpienie od jego wymagań. Najczęstszą formą tych zwolnień jest dyspensa i epikia.

4.1. Dyspensa

W ujęciu prawniczym dyspensa jest „zawieszeniem ustawy czysto kościelnej w przypadku partykularnym. (...) Jest zwolnieniem o charakterze szczególnym od obowiązku zachowania ustawy, przy dalszym jej trwaniu i obowiązywaniu ogólnym”⁵⁷. Jednocześnie autor cytowanego tekstu wyjaśnia też sens dyspensy: „Ustawa ma na uwadze dobro ogółu, dlatego może się zdarzyć, że w niektórych sytuacjach lub dla pewnych osób zachowanie ustawy będzie uciążliwe, będzie powodować szkodę indywi-

⁵⁶ T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 264.

⁵⁷ Tamże, s. 263.

dualną lub przeszkadzać w osiągnięciu przez jednostkę dobra większego. Słuszność naturalna domaga się, aby w takich przypadkach władza kompetentna niejako zawiesiła na moment skuteczność ustawy⁵⁸. Dalej autor ten zauważa również, że zasadność dyspensy może być wprowadzona z języka greckiego, od pojęcia *oikonomia*. Na tym tle dyspensą będzie oznaczać „rozumne i miłosierne działanie ustawodawcy w sytuacji wyjątkowej”⁵⁹, i będzie ono miało na uwadze dobro duchowe wiernych (por. kan. 87 § 1)⁶⁰.

W odniesieniu do dyspensy teologia moralna uwzględnia nie tylko racje prawne, w tym autorytet kompetentnego prawodawcy, ale także racje teologicznomoralne, które – jak wcześniej podkreślono – uprzedzają racje prawne. Zgodnie ze sformułowaniami kanonicznymi oraz przedstawionymi wcześniej refleksjami zadaniem prawa kościelnego jest prowadzenie wiernych do uświęcenia i zbawienia. Stąd prawo nie spełniałoby swojej roli, jeżeli prowadziłoby wiernego do stanów krytycznych, w jakich byłby on zmuszany do heroizmu, na który nie zawsze i nie wszystkich w jednakowym stopniu stać, byłby wystawiony na próbę czy nawet na pokusę przekroczenia ważnego prawa, czyli stawiany w niebezpieczeństwie grzechu. Stąd dyspensą od prawa stanowionego, trudnego do zachowania w danej sytuacji lub przypadku nie powinna być rozumiana jako akt o charakterze pozytywistycznym, w którym prawodawca kościelny jej udziela lub jej odmawia, osądzając sytuację ze swojego punktu widzenia, ale o wiele bardziej jako moralne prawo wiernego i jednocześnie obowiązek przełożonego do jej udzielenia. Takiej postawy prawodawcy można by zwłaszcza oczekiwać w sytuacji, gdy zgodnie z roztropnym przewidywaniem wierny i tak prawa nie zachowa, jeżeli dyspensy nie otrzyma, szczególnie gdyby działał z błędnym sumieniem, że jego subiektywne racje są ważniejsze niż prawodawcy.

⁵⁸ Tamże. Por. także wartościowe uwagi: J. GRZYWACZ, *Dyspensy*, w: R. ŁUKASZYK, L. BIEŃKOWSKI, F. GRYGLEWICZ (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 446-447.

⁵⁹ Takie spojrzenie na dyspensę nawiązuje do stwierdzeń Gracjana, według którego dyspensą to rozluźnienie dyscypliny motywowane miłosierdziem (por. T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne...*, dz. cyt., s. 263).

⁶⁰ Por. tamże, s. 270.

4.2. Epikia (epikeia)

Z kolei epikia (*epi-eikeia*) – w rozumieniu prawnokanonicznym – to „sposób roztropnego stosowania prawa pozytywnego w wyjątkowej sytuacji, oparty na założeniu, że ustawodawca w danym przypadku nie mógł i nie chciał zobowiązywać z całą ścisłością”⁶¹. Tak rozumiana epikia ma swoją skuteczność w zakresie wewnętrznym. Taką decyzję wiernego kompetentny przełożony winien uwzględniać w zamiarze egzekwowania prawa, jeżeli on dowodzi, że „działał w dobrej wierze”.

Teologicznomoralne spojrzenie na epikię proponuje prostsze i bardziej przejrzyste, a jednocześnie moralnie pewniejsze jej rozumienie. W praktyce bowiem trudno oczekiwać od wiernego, zwłaszcza bez odpowiedniego wykształcenia, aby był w stanie ocenić, czy prawodawca, proklamując prawo, chciał lub nie chciał nim objąć jego sytuację. Z drugiej strony, mając na uwadze racje moralne stanowienia prawa, trudno uznać, że wierny może tak po prostu wyzerować swój obowiązek moralny zachowania danego prawa, kiedy jest ono dla niego zbyt uciążliwe. Stąd teologicznomoralna interpretacja epiki postuluje, iż w przypadku trudności w zachowaniu prawa wierny może się zwolnić od jego zachowania zgodnie z jego literą, ale winien dążyć do zachowania, jak to możliwe, ducha tego prawa, czyli dążyć do osiągnięcia w możliwych wymiarach przypisanego mu przez prawodawcę celu. Niniejszą logikę interpretacji potwierdza praktyka kościelna w przypadku udzielania dyspensy od pokarmów mięsnych czy od zabawy w dni postne. Uznając nadzwyczajną sytuację wiernych, Kościół udziela dyspensy, ale jednocześnie ich wzywa, aby spełnili w takim przypadku inne praktyki pokutne zgodne z charakterem takiego dnia czy czasu. Analogicznie zwolnieniu się dla słusznych racji od obowiązku uczestnictwa w dni święte we Mszy Świętej winno towarzyszyć, jak dalece to możliwe, spełnienie innych pobożnych praktyk, na przykład, uczestnictwa w Eucharystii transmitowanej w telewizji czy też wysłuchania jej w radiu, a gdy to niemożliwe, lektura Pisma Świętego czy też odmówienie modlitw.

⁶¹ Tamże, s. 237; por. także F. GRENIUK, „Epikia” i „ekonomia” jako sposoby rozumienia prawa moralnego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 3, s. 26; H. JUROS, J. KRUKOWSKI, *Epikia*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, dz. cyt., kol. 1026-1027.

The Church law in the light of theological-moral reflection

Summary

The article discusses the issue of theological-moral basis of the ecclesiastical law. The analysis begins with a presentation of theology as an auxiliary source of the ecclesiastical law. Taking into consideration the sense and the meaning of the law in the Church, its starting point is its relation to the sources that shape the life of the Church as God's people, that is to the teaching of the Church and about the Church with the theologically defined authority of the legislator. Hence, the law of the Church plays a secondary role and it cannot reach beyond the frames defined by theology in general and also specifically moral theology. It is exactly theological reflection that formulates the doctrine. The law of the Church is aimed at guaranteeing to this doctrine its right place and due respect in the life of the believers' community.

From the theological point of view, the law of the Church constitutes deeply moral reality and as such it assumes an obligatory character for the community of believers because at its bases stands the authority of the legislator, revealed law of God and natural law as well as the mission of the Church.

The relationship between Church law and the moral obligation can be very close, when the law of the Church constitutes the direct transmission of God's law into the life of believers. In other case this relationship can assume an indirect character, when the Church law is related to God's law on the basis of the authority of legislator that derives from God's appointment.

The difference mentioned above plays an important role in the reflection concerning the obligatory character of the Church law. When this law appears to be a direct expression of God's law it excludes any form of exemption. In the case of the law enacted by the ecclesiastical legislator the exceptions are allowed. The most frequent form of these exclusions are dispensation and *epikeia*.

Bibliografia

- Alexandrowicz P., *Powstanie Dekretu Gracjana jako przykład żywotności prawa rzymskiego*, „Adam Mickiewicz University Law Review” 3 (2014), s. 13-24.
- Augustyn, *In Iohannis Evangelium Tractatus*.
- Bartnik C., *Dogmatyka katolicka*, t. 2, Lublin 2003.
- Bączkowiec F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. 1, Opole 1957³.
- Cenalmor D., Miras J., *Il diritto della Chiesa*, Roma 2005.
- Franciszek, *List apostolski Misericordia et misera*, Rzym 2016.
- Greniuk F., „*Epikia*” i „*ekonomia*” jako sposoby rozumienia prawa moralnego, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 3, s. 25-40.
- Greniuk F., *Katolicka teologia moralna w poszukiwaniu własnej tożsamości*, Lublin 1993.
- Greniuk F., *Sakramenty źródłem zobowiązań moralnych*, „Roczniki Teologiczno-Moralne” 34 (1987) z. 3, s. 5-21.
- Greniuk F., *Teologia moralna wobec Kodeksu prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 3, s. 19-36.
- Grocholewski Z., *Specyfika prawa Kościoła katolickiego. Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora honoris causa Uniwersytetu im. Adama Mickiewicza w Poznaniu, dnia 7 maja 2004*, „Poznańskie Studia Teologiczne” 17 (2004), s. 19-33.
- Grzywacz J., *Dyspensa*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 4, red. R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz, Lublin 1995, kol. 446-447.
- Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, Rzym 1995.
- Jan Paweł II, Encyklika *Veritatis splendor*, Rzym 1993.
- Jan Paweł II, List apostolski motu proprio *Ad tuendam fidem*, Rzym 18 maja 1998 r., AAS 90 (1998), s. 457-461; tekst polski: „L'Osservatore Romano” wyd. pol. 10 (1998), s. 13-15.
- Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terris*, Rzym 1963.
- Juros H., Krukowski J., *Epikia*, w: R. Łukaszyk, L. Bieńkowski, F. Gryglewicz (red.), *Encyklopedia katolicka*, t. 4, Lublin 1995, kol. 1026-1028.

- Kodeks prawa kanonicznego. *Konstytucja Apostolska – Wstęp*, Poznań 1984, s. 7-17.
- Martini A., *Il diritto nella realtà umana*, w: *Il diritto nel mistero della Chiesa*, Roma 1988, s. 1-68.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *W poszukiwaniu etyki uniwersalnej: nowe spojrzenie na prawo naturalne*, Kraków 2010.
- Nagy S., *Władza w Kościele*, w: *Leksykon teologii fundamentalnej*, Lublin-Kraków 2002, s. 1334-1336.
- Noldin H., *Summa theologiae moralis*, t. 1: *De principiis*, Innsbruck 1953.
- Olejnik S., *Dar – wezwanie – odpowiedź. Teologia moralna*, t. 1: *Wprowadzenie i idea wiodąca*, Warszawa 1988.
- Paciorek A., *Ewangelia według świętego Mateusza. Rozdziały 1-13*, t. 1, cz. 1, Częstochowa 2006.
- Papieska Rada „Iustitia et Pax”, *Kompendium nauki społecznej Kościoła*, Kielce 2005.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn 1985.
- Pontificio Consiglio per i Testi Legislativi, Risposta autentica al can. 1041, nn. 4-5 CIC, Roma 15.09.2016, <http://press.vatican.va/content/salastampa/it/bollettino/pubblico/2016/09/15/0646/01458.html> (odczyt z dn. 3.11.2016 r.).
- Prümmer D. M., *Manuale theologiae moralis secundum principia S. Thomae Aquinatis*, Friburgi Brisgoviae–Barcinone 1955.
- Pryszmont J., *Historia teologii moralnej*, Warszawa 1987.
- Sobański R., *Teologia prawa jako nauka o ontologicznych podstawach prawa kościelnego*, „Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne” 5 (1972), s. 59-70.
- Sobór Watykański II, Dekret *Optatam totius*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, Rzym 1965.
- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum Concilium*, Rzym 1965.
- Subera I., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Warszawa 1977.
- Tomasz z Akwinu, *Summa theologiae*, I-II.

Ks. bp dr hab. Józef Wróbel prof. KUL – ur. w 1952 roku, absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów w Stadnikach. Biskup pomocniczy archidiecezji lubelskiej, pracownik naukowy KUL, kierownik Katedry Teologii Życia. Autor licznych publikacji, polskich i zagranicznych, z zakresu teologii moralnej i bioetyki.

ARTYKUŁY

Ks. mgr lic. Jacek Szczygieł SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

LA SPIRITUALITÀ DELL'INCARNAZIONE.
RICCHEZZE TEOLOGICHE,
BIBLICHE E MISTICHE NELL'OPERA
LE GRANDEZZE DI GESÙ
DI PIERRE DE BÉRULLE

Introduzione

Tutti coloro i quali, fin dal XVII secolo, hanno letto il capolavoro del cardinale Pierre de Bérulle, *Le grandezze di Gesù*, hanno sottolineato che sono in esso presenti grandi ricchezze teologiche, bibliche e mistiche. L'autore, chiamato "l'apostolo del Verbo incarnato"¹ però non ha scritto un'opera semplice. Lo stile è difficile e pieno di ripetizioni. Vi pure troviamo molta elevazione e considerazioni di tipo scolastico².

L'opera che è importante per una migliore conoscenza della spiritualità dell'incarnazione e che costituisce uno dei monumenti della storia spirituale francese dev'essere collocata nel contesto storico dell'epoca in cui ha vissuto il cardinale Bérulle (1). Poi si presenterà lo schema globale

¹ Il primo a chiamarlo così fu il papa Urbano VIII. Cf. *Pierre de Bérulle*, in *The Catholic Encyclopedia*, <http://www.newadvent.org/cathen/02524b.htm>

² Cf. B. MEURET, *Introduzione*, in P. BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù. Brani scelti*, Cinisello Balsamo 1998, 5.

dell'opera (2), dopo di che viene l'analisi del libro (3). L'elaborato finirà con alcune riflessioni finali (4). Alla fine sarà presentata la bibliografia.

1. Storia della vita

Pierre de Bérulle (1575-1629), è conosciuto come il fondatore di una scuola di spiritualità, la cosiddetta *scuola francese*. Discendente di una famiglia di giuristi, durante la vita fu sacerdote (1599), consigliere dei Borboni, poi cardinale (1627), fondatore dell'Oratorio francese e responsabile principale delle carmelitane impiantate in Francia dopo la riforma di Teresa d'Avila. Fu pure l'amico di Francesco di Sales e il padre spirituale di Vincenzo de'Paoli. A causa delle sue opere e della dottrina fu contestato durante la vita e dopo la morte.

Analizzando la storia della sua vita è evidente che durante gli studi letterari era affascinato delle idee della *scuola astratta*, creata nel circolo di madame Acarie. In quel tempo il nostro personaggio non aveva ancora scoperto il mistero dell'incarnazione. Però tra il 1602 e il 1608 per influsso della *Vita di Gesù* di Ludolfo Certosino, degli *Esercizi spirituali di sant'Ignazio di Loyola*, dei *Nomi di Cristo* di Luís de Leòn e soprattutto del cristocentrismo delle carmelitane spagnole, passa progressivamente dalla *mistica astratta* ad una prospettiva spirituale cristocentrica, concentrata sul mistero del Verbo incarnato. Il Gesù diventa per lui non solo la via, ma il termine del percorso spirituale. Si deve sottolineare che l'autore è ancora lontano dall'idea degli stati del Verbo incarnato e della loro permanenza³.

In quel tempo i membri del circolo di madame Acarie (una spontanea comunità carismatico-formativa a Parigi), facevano sforzi per fondare in Francia alcuni conventi di carmelitane riformate di Teresa d'Avila. La Santa Sede e il re francese Luigi XIII, volendo evitare che i carmelitani spagnoli assumessero la direzione di quei conventi, chiameranno

³ Cf. L. COGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650)*, Bologna 1974, 118-121; M. MARCOCCHI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Seicento*, Roma 1983, 34-35.

a fare questa direzione alcuni sacerdoti francesi: Bérulle, Du Val e Gallemant. I carmelitani scalzi spagnoli non volevano perdere questa direzione. Pure loro fondarono monasteri in Francia e iniziarono la loro battaglia contro il principale responsabile, cioè Pierre de Bérulle.

Dal 1603 la fondazione del Carmelo francese determinò molto la spiritualità del Bérulle. Tra lui e una carmelitana, S. Anna di san Bartolomeo, cominciò una corrispondenza. È molto probabile che diversi aspetti cristocentrici della pietà carmelitana presenti in questa corrispondenza abbiano avuto un decisivo influsso. In quel periodo il Bérulle si dedicò anche alla polemica contro i protestanti. Leggendo i testi patristici ha già indicato alcuni suoi temi principali: l'incarnazione, l'eucaristia, il corpo mistico. Una grazia mistica gli confermò che la strada da lui presa era retta e giusta⁴.

Contemporaneamente leggeva le opere dello pseudo-Dionigi dal quale ha imparato la metafisica neoplatonica e la visione gerarchica del mondo religioso. Pure in quel periodo nacque il voto di schiavitù a Gesù e Maria. Il dionisismo di Bérulle ha dato a questa nozione di servitù un'estensione e una profondità tutte particolari – l'accento sulla funzione di *superiore* cui aderiscono naturalmente i suoi *sudditi*. Il Cognet spiega così:

Bérulle mette in relazione la dipendenza in cui ci pone la schiavitù nei confronti della Vergine con la dipendenza nella quale anche Gesù ha voluto trovarsi nei confronti della Vergine durante i nove mesi ch'egli trascorse nel suo seno. Sarà così portato a introdurre nella sua spiritualità un tema che diventerà familiare presso i suoi successori, quello cioè della vita di Gesù in Maria⁵.

Il primo testo di questo voto il Bérulle lo redasse intorno al 1612. Fece questo dopo la fondazione dell'Oratorio (1611 – una forma di vita comune per i sacerdoti). Quindi per poter adorare Gesù *unico sacerdote*, e anche per facilitare il cammino della santità dei sacerdoti fu mol-

⁴ Cf. L. COGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese*, 120-121; M. MARCOCCHI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo*, 35.

⁵ L. COGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese*, 127.

to utile il voto di schiavitù a Gesù e Maria. I primi oratoriani fecero la loro oblazione a Maria l'8 settembre 1614, invece a Gesù il 28 febbraio 1615. Essendo anche il visitatore delle carmelitane, nel 5 giugno 1615 promulgò un'ordinanza che imponeva a tutte le suore il voto di servitù a Maria, come prima tappa dell'iniziazione⁶.

Quindi, dopo il 1615 Pierre de Bérulle come centro della sua pietà stabilì il Verbo incarnato. Libero dalla scuola astratta, rimarrà però nello stesso tempo prigioniero dei nuovi schemi per poter difendere il voto di servitù. Discuteva con la scuola astratta ed in modo speciale con i carmelitani. Da loro fu anche accusato di eresia. Tuttavia questa lotta portò nuovi frutti. Il Bérulle non considerò più il voto di servitù come voto per il mistico. Lo collegò con il sacramento del battesimo e lo propose come cammino spirituale. In quel tempo, nel febbraio 1623, appoggiandosi ai padri della Chiesa e ai grandi teologi scrisse la sua grande opera, *Le grandezze di Gesù*, in cui voleva chiudere tutte le polemiche circa il voto di servitù⁷.

Gli ultimi sette anni furono per lui molto difficili, attraversati da malattie, crisi ed abbandoni interiori. Negli scritti si occupò di analizzare diversi stati del Verbo incarnato o della Vergine. In quel periodo la sua spiritualità vissuta si semplificava e si umanizzava. Tutti i biografi, analizzando la sua vita e il suo percorso spirituale lo chiamano, come fece il papa Urbano VIII, "l'apostolo del Verbo incarnato"⁸.

2. Schema generale dell'opera

Il cardinale Bérulle intitolò il suo libro "Discorso sullo stato e le grandezze di Gesù, in forza dell'unione ineffabile della divinità con l'umanità, e sulla dipendenza e servitù che gli è dovuta, a lui e alla sua santissima madre, conseguentemente a questo stato mirabile".

I primi sei discorsi il cardinale li scrisse nei primi mesi del 1622 e poi li mostrò ai numerosi dottori della Sorbona. Il discorso apparve

⁶ Cf. *ibid.*, 128.

⁷ Cf. *ibid.*, 129-131.

⁸ Cf. *ibid.*, 133-137; E. ZIEMANN, *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006, 98.

nella metà di febbraio 1623. Subito dopo l'autore ricevette molte attestazioni di stima e di approvazione, addirittura dal vescovo Richelieu, il suo grande contestatore. È così che, fin dalla prima stampa dell'opera, tutti i lettori sono d'accordo sia intorno alle ricchezze che alle difficoltà⁹.

Lo scopo centrale dell'opera non fu di difendere solo il voto di servitù (questo in modo speciale lo farà alla fine, nel *Narré*). Piuttosto Bérulle aveva voluto contemplare il mistero centrale della fede cristiana: l'amore infinito di Dio creatore che s'incarna nella persona di Gesù. Quest'incarnazione dimostra pure tutta l'importanza che ha la consacrazione della propria vita a Gesù con il quale la persona credente è unita fin dal proprio battesimo. Scrivendo il suo libro il Bérulle sfruttò tutte le proprie capacità: l'intelligenza, l'affettività e la volontà per toccare il più grande mistero della fede cattolica. In tal modo voleva rispondere a tutti coloro che lo accusavano di eresia riguardo al voto di servitù. Addirittura, il prendere in considerazione il solo titolo potrebbe già dimostrare tutta la difesa e la sintesi della spiritualità del Bérulle¹⁰.

L'opera è stata scritta nei tempi in cui la lingua francese era in processo di liberarsi dal latino. Il testo è pieno di ripetizioni ed antitesi con opposizioni che producono frasi molto lunghe. Come spiega il Meuret il discorso comprende il linguaggio filosofico e concetti tomistici, a volte vi si trovano passi con citazioni bibliche o patristiche, ordinate secondo il metodo scolastico. Comunque, lo stile usato da Bérulle gli fu di aiuto per scrivere un'opera piuttosto mistica con accenti di affettività¹¹.

L'opera nella forma classica conta 12 discorsi. Però nell'edizione del 1998 *Le grandezze di Gesù* è stata concepita in un modo diverso. Il responsabile dell'edizione, René Boureau, così spiega la motivazione: "Abbiamo, perciò, selezionato i testi per mettere in luce quelli che parlano alla nostra cultura e rimangono leggibili per quanto ci riguarda"¹².

La prefazione dell'opera la presenta come il primo di una lunga serie di volumi che Bérulle avrebbe voluto scrivere. Prima di analizzare

⁹ Cf. B. MEURET, *Introduzione*, 8-9.

¹⁰ Cf. *ibid.*, 9.

¹¹ Cf. B. MEURET, *Introduzione*, 11-12.

¹² Cf. R. BOUREAU, *Note del curatore*, 14.

il testo, che è stato curato dal Boureau, bisogna dimostrare la linea generale. Il pensiero di Bérulle si sviluppa secondo un semplice piano. All'inizio vi si trovano le spiegazioni sull'importanza dell'incarnazione e la lunga preghiera verso Dio e Gesù. Poi il Bérulle spiega l'unità di Dio in questo mistero e la comunicazione di Dio in questo mistero (il ruolo dello Spirito Santo). In modo speciale contempla i segreti della vita divina: l'eterna generazione del Verbo, ed il triplice stato di Gesù: nella Trinità, nell'incarnazione, nell'eucaristia – i principali oggetti della fede cristiana. Dopo di che viene analizzato l'amore di Dio nel mistero di incarnazione. Gli ultimi discorsi sono le meditazioni sulle tre nascite di Gesù: la nascita nel seno del Padre alla vita eterna, la nascita nel seno della Vergine alla vita temporale (il più lungo discorso e il più importante per capire il pensiero berulliano) e la nascita, a partire dalla risurrezione, alla vita eterna di gloria¹³.

3. Analisi dell'opera

Prendendo lo schema del Boureau le riflessioni successive saranno divise nei seguenti punti: visione d'insieme, Gesù, il mistero e le tre nascite di Gesù.

3.1. Visione d'insieme

Il cardinale Bérulle contempla Gesù, immagine viva del Padre eterno, ma anche Figlio dell'uomo. In Gesù, uomo e Dio coesistono e per questo si vede “la divinità attraverso l'umanità e la potenza attraverso l'infermità”¹⁴. Questo Gesù, diventando uomo, morendo sulla croce, stabilendo la sua opera sulla terra, vuole attirare il mondo intero a sé. Dai suoi seguaci esige di seguirlo e dà loro la forza per vincere lo spirito del mondo.

¹³ Cf. B. MEURET, *Introduzione*, 9-10; B. SECONDIN, *Storia della spiritualità moderna*, Roma 2002-2003, 76-79.

¹⁴ Cf. P. BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù*, Cinisello Balsamo 1998, 18.

L'autore affascinato dalla *grandezza di Gesù*, che non è la grandezza secondo i desideri mondani, sin dall'inizio spiega, attraverso un linguaggio teologico con accenni sentimentali, in che cosa consiste questa grandezza.

La grandezza di Gesù può essere considerata in Lui stesso, nel Suo rapporto con Dio, Suo Padre, e nei Suoi rapporti con noi. Egli è grande in se stesso perché è grande nella sua persona, grande nella sostanza divina comunicata alla Sua natura umana. È grande nei rapporti con le Persone divine, perché è Figlio dell'uno (il Padre) e principio dell'altro (lo Spirito Santo). È grande rispetto a noi perché è il nostro capo e noi siamo Suo corpo e membra. Egli è lo Sposo e noi siamo il Suo cuore e le Sue delizie. È il Sacrificatore e noi siamo le Sue ostie viventi, offerte attraverso di Lui alla gloria del Padre¹⁵.

Quindi, l'incarnazione del Verbo incarnato, il Bérulle la vede come il mistero nascosto nel seno del Padre, che nella pienezza dei tempi si rivela e diventa l'oggetto di fede dei fedeli. L'eterno Dio è sulla terra, "abbassato nella sua grandezza, rivestito della nostra mortalità". In Gesù, l'uomo e Dio s'incontrano nel più intimo dell'essere. Per questo l'incarnazione merita adorazione e proprio in questo mistero la Chiesa dev'essere sempre impegnata¹⁶.

Secondo l'autore, davanti a questo mistero, basterebbero il silenzio e l'adorazione. Però essendo davanti agli attacchi dei contestatori vuole opporre la difesa. Scrive così:

[...] ho scritto questo discorso per parlare di Gesù del suo stato eccelso e delle sue mirabili grandezze. Un tempo, Gesù è stato pietra d'inciampo tra gli ebrei. Egli ha predetto che lo sarebbe stato anche tra i cristiani. Lo è ancora per coloro che hanno voluto contestare la servitù che gli è resa. Pubblico, dunque, questo discorso per conservare nel suo onore questo disegno di pietà attraverso la via della pietà, e arrestare il corso della violenza con la ragione e la dolcezza¹⁷.

¹⁵ Cf. *ibid.*, 22.

¹⁶ Cf. *ibid.*, 23-24.

¹⁷ *Ibid.*, 24-25.

In seguito l'autore introduce il tema dell'incarnazione di Gesù come l'evento grande e irripetibile. Davanti a questo mistero tutti sono chiamati a lodare Dio e a penetrare i segreti di questo altissimo mistero. I lettori sono invitati a farlo come se vedessero il sole la prima volta nella loro vita: con la meraviglia e l'amore¹⁸.

3.2. Gesù

Il cardinale Bérulle tramite alcune immagini, vuole esprimere il mistero e le sue conseguenze spirituali. Alla persona di Gesù attribuisce l'immagine del sole, cioè il centro del mondo attorno a cui tuttoruota. "E come la luce creata è stata unita al sole per essere un principio di luce in terra e in cielo, così la luce eterna è unita e incorporata nell'umanità di Gesù per creare, in lui e per mezzo di lui, un corpo di luce per tutta l'eternità"¹⁹. Sono qui evidenti il pensiero cristocentrico e il fascino verso una nuova umanità creata tramite il mistero dell'incarnazione.

L'autore col sopraindicato cristocentrismo unisce la vita reale tramite un *voto di servitù* a Gesù e poi a Maria. È da ricordare che l'idea di quel voto è stata contestata come un aspetto di una nuova devozione. In realtà, Pierre de Bérulle ce la testimonia così:

Io mi offro e mi presento a te nello stato e nella qualità, umile e beato, di servo. Faccio un voto costante, deciso, inviolabile, di servitù perenne. Di servitù, dico, a te, alla tua umanità sacra e deificata e alla nostra divinità umanizzata. Infatti la tua umanità è deificata dal Verbo stesso che gli comunica la propria persona. E reciprocamente, la tua divinità è umanizzata, cioè rivestita della nostra umanità come di una sostanza nuova. [...] A onore di questa unione mirabile della tua umanità con la divinità stessa, io voglio unirmi a te per essere in te, per vivere in te e portare frutti in te come il tralcio della vite. Sii il mio tutto, affinché io faccia parte di te nel tuo corpo mistico come la tua umanità che è parte di un divino composto sussistente in due nature così diverse"²⁰.

¹⁸ Cf. *ibid.*, 27-27.

¹⁹ Cf. *ibid.*, 30.

²⁰ *Ibid.*, 33-34.

Il *voto di servitù* non è nient'altro che un'adesione al mistero dell'incarnazione. Vale la pena fare un riferimento alla visione di uomo. Il Bérulle considerava l'uomo come *un nulla*. Però questo "nulla" significa una totale dipendenza da Dio che è tutto. Ciò, nonostante questo pessimismo che appare inizialmente, si rivela come ottimismo: le persone non sono cattive in sé; hanno desiderio di Dio e hanno un bisogno totale di affidarsi a Gesù²¹.

Tramite il battesimo i cristiani aderiscono allo stato d'incarnazione. Per spiegare questo, il Bérulle usa l'immagine dell'innesto che è stato inserito in una pianta. L'innesto celeste viene inserito nella pianta selvatica che è l'umanità e per questo la pianta può produrre dei frutti nuovi – è interessante il movimento: dall'alto al basso; dalla divinità all'umanità. Se Gesù, e pure Maria, sono diventati un servo e una serva, anche ogni cristiano dovrebbe diventare servo.

Gesù prende l'aspetto di servo in due modi. Il primo è quando assume la nostra natura umana abbassando il suo essere infinito e supremo. L'altro consiste nell'abbassare questa stessa umanità per condurre una vita laboriosa e pellegrina sulla terra, vita di sofferenza e vita che muore²². Il Bérulle dice: "Voglio che lo spirito di Gesù sia lo spirito del mio spirito e la vita della mia vita. Che io non sia altro che una nuda capacità e un puro vuoto, riempito di lui e non di me, per sempre"²³.

Il voto di servitù non significa nient'altro che piena adesione a Gesù e a Maria. È interessante, ma senza sorpresa, che nella spiritualità del Bérulle il tema dell'adesione è molto presente. Il Bérulle si ispirava alla *kénosi* dell'epistola ai Filipesi di S. Paolo, ma rivela pure l'influsso di Benoit de Canfield che nella *Regola di perfezione* spiegava il tema dell'annichilamento. L'adesione a Cristo presuppone l'abnegazione totale fino all'annientamento. Lo si fa proprio attraverso il voto di servitù²⁴.

²¹ Cf. L. CONGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese*, 163-166.

²² Cf. *ibid.*, 159; P. BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù*, 36-37.

²³ *Ibid.*, 36.

²⁴ Cf. L. CONGNET, *Spiritualità moderna. La scuola francese*, 165-170; M. MARCOCCHI, *La spiritualità tra giansenismo e quietismo*, 35.

Attraverso l'adesione all'umanità di Gesù, l'uomo trova la sua verità e trova se stesso. Con questa grazia può riempire la vocazione di lodare Dio. Unico e perfetto adoratore del Padre è solo Gesù. "Per la potenza del mistero dell'incarnazione, l'umanità entra in questa specie di alleanza e di unità con Dio stesso"²⁵.

Dio uscendo da sé ed entrando nella *bassezza* dell'essere creato fa entrare la sua creatura, temporale e mortale, nell'infinita *grandezza*. "La prima operazione di Dio è la produzione del suo Verbo. E l'ultima è l'incorporazione di questo stesso Verbo nella natura umana"²⁶. Qui l'autore tocca l'argomento scolastico del *sussistere* della propria natura. Possiamo anche riscoprire il pensiero berruliano dove Gesù è il centro di tutto. In Lui l'universo, venuto da Dio, ritorna a Dio. Gesù è l'alfa e l'omega del mondo.

3.3. Il mistero

Il Bérulle mostra il mistero dell'incarnazione come un mistero di unità. L'unità tra Padre e Figlio crea l'unità tra l'uomo e Dio. Questa unione è il frutto dell'opera dello Spirito Santo. Il cardinale descrive con bellissime parole il Suo lavoro. Lo Spirito Santo ha manifestato la Sua fecondità attraverso l'opera creatrice.

Lo stesso Spirito Santo, che ha iniziato a operare nel mondo sensibile, inizia a operare nel mondo invisibile, formando il nuovo principio dell'essere soprannaturale che crea un nuovo cielo e una nuova terra e costituisce un mondo nuovo e incomparabile. Egli imprime la sua fecondità nelle benedette viscere della Vergine santissima. Produce un uomo-Dio e dà una nuova nascita al Verbo eterno nella natura umana²⁷.

L'autore è consapevole che contemplando il mistero dell'incarnazione tocca veramente il mistero di Dio – del Verbo eterno generato dal Padre e che ha voluto essere generato per i secoli e che poi ha voluto nascere.

²⁵ Cf. P. BÉRULLE, *Le grandezze di Gesù*, 46.

²⁶ Cf. *ibid.*, 49.

²⁷ Cf. *ibid.*, 44.

Secondo il Bérulle sono tre i misteri fondamentali della fede cristiana: il mistero della santissima Trinità, per il quale tutte persone sono state create. Poi vi è l'incarnazione, attraverso la quale sulla terra regna la vita nuova e viene distrutto il peccato. Infine, l'eucaristia attraverso la quale Dio offre la Sua Grazia, il Suo Spirito e la sua divinità per poter raggiungere la vita eterna²⁸.

Così, l'autore spiega il mistero di Dio: Egli abita in Sé stesso. Volendo comunicarsi fuori di sé ha creato il mondo ed è in ogni cosa – più intimamente della luce. È per questo, che ogni essere creato, è inseparabile ed anche dipendente. Gesù discendendo dai cieli lo fa indipendentemente. Però assumendo la natura umana e temporale si fa dipendente dalla Santa Trinità.

I Suoi seguaci imitano dunque la Sua umile dipendenza. Anche loro sono dipendenti dalle Sue leggi, dal Suo amore, dalla Sua potenza. Battezzati sono invitati a trovare la vita nella Sua morte, il riposo nella Sua croce, la salvezza nelle Sue piaghe, la gioia nelle Sue sofferenze, l'onore nei Suoi obbrobri, la libertà nella Sua prigionia e la grandezza nella Sua umile e volontaria dipendenza²⁹.

Il Bérulle sviluppa il pensiero secondo cui Gesù è l'unico mediatore tra gli uomini e il Padre. È Lui che viene al mondo per vincere la morte che gli uomini non potevano vincere e per dar loro la vita eterna e la sua eternità. "Aderiamo a lui perché, in lui, la nostra umanità aderisce alla Sua divinità"³⁰.

Nel cuore di questo mistero è l'amore. Il Bérulle dice che Dio è bambino per amore e non per necessità della condizione come i figli degli uomini. Allo stesso modo, secondo Bérulle, vediamo Dio che soffre, Dio che muore e Dio morto su una croce e posto in un sepolcro. Ma è l'amore e non la sua natura a ridurlo in questo stato³¹.

Però, Dio amando se stesso, ama pure il mondo. L'ama di un amore meraviglioso e straordinario. L'autore scrive le più belle considerazioni sull'amore. Dice così:

²⁸ Cf. *ibid.*, 54-55.

²⁹ Cf. *ibid.*, 59.

³⁰ Cf. *ibid.*, 65.

³¹ Cf. *ibid.*, 70.

Noi cerchiamo più di conoscere Dio che di amarlo. Ora, la conoscenza è ben diversa dall'amore. La conoscenza attrae l'oggetto a sé. L'amore, al contrario, porta l'anima nell'oggetto che essa ama. La conoscenza pone l'oggetto in noi e non pone noi nell'oggetto. L'amore, al contrario, ci pone nell'oggetto e ci trasporta in esso. Ne deriva che, per mezzo della conoscenza, l'anima sulla terra possiede Dio, non come egli è in se stesso, ma come è in questa conoscenza. Viceversa, per mezzo dell'amore, l'anima possiede Dio fin da questa terra come egli è in se stesso e non come egli è nella conoscenza. I cristiani, nondimeno, che non possono amarlo come è in se stesso, si sforzano più di conoscerlo che di amarlo. Ne consegue che vi sono molte scuole e accademie per elevare le anime in questa oscura conoscenza incerta ed imperfetta; ve ne sono invece così poche, e così poco frequentate, per elevare e perfezionare l'anima nell'amore e nel possesso elevato ed eminente del suo Dio attraverso la via dell'amore. Tuttavia non possiamo, in questa vita mortale, conoscere Dio quanto vorremmo, ma possiamo amarlo quanto vogliamo, elevandoci di grado in grado, per sua grazia, nel suo amore. Dal grado di questo amore sulla terra dipendono lo stato e il grado della conoscenza di Dio che avremo eternamente in cielo. Infatti conosceremo Dio per quanto l'avremo amato e non per quanto l'avremo conosciuto sulla terra³².

È molto interessante seguire il pensiero del Bérulle sulla unione ipostatica. L'autore spiega che il Verbo eterno, per poter unire tutta l'umanità con il Padre, voleva unirsi alla natura umana per mezzo di un'unione reale, cioè in una stessa persona sono presenti due nature distinte e distanti. Questo legame rimarrà per l'eternità. Per sempre, scrive il Bérulle, "fino a quando Dio sarà Dio, Dio sarà uomo"³³.

Il tema dei misteri Pierre de Bérulle l'ha tanto sviluppato nei suoi scritti. Abbiamo visto che i misteri di Gesù, secondo il Bérulle, non sono solo i buoni esempi da seguire. Essi, nella potenza con cui sono stati compiuti offrono al cristiano lo stesso spirito, la stessa grazia che aveva Gesù. Il cardinale Bérulle rendendo grazie a Dio, testimonia che per lui la teologia del mistero non era pura teoria, invece una realtà:

³² Ibid., 74-75.

³³ Ibid., 80.

Tutto è vostro! Ma voi siete di Cristo e Cristo è di Dio (1 Cor 3, 23). Tu hai voluto, gran Dio, che ogni opera delle tue mani fosse per l'uomo, e hai asservito questo mondo al nostro uso e alla nostra utilità. Ma, per un eccesso d'amore incomparabile, tu hai voluto anche essere nostro, essere nostro in maniera tale che nulla è così perfettamente nostro se non te, Signore Gesù. Poiché tu sei così nostro, noi siamo tuoi. Siamo completamente tuoi come tu sei completamente nostro. E tu, tu sei del Padre eterno come suo Figlio, suo Figlio unigenito. Siamo dunque, tuoi come apparteniamo a nostro padre, poiché nasciamo da te per grazia, come tu nasci dal Padre per natura³⁴.

3.4. Le tre nascite di Gesù

Il tema del mistero dell'incarnazione l'autore lo sviluppa meditando le tre nascite di Gesù. Spiega che queste tre nascite si devono intendere come: la prima nel seno del Padre alla vita eterna. Poi la seconda nel seno della Vergine, alla vita temporale, e la terza nascita, nel sepolcro, alla vita immortale.

Per questa prima nascita Gesù è Dio, il Figlio del Dio vivente. L'autore vuole spiegare e adorare che Dio che genera è Dio che è generato. In terra si mostra come uomo, nella mangiatoia come bambino e sulla croce come morto. Tuttavia lo dobbiamo adorare come Dio. Il Bérulle introduce pure la distinzione tra essere generato e procedere dal Padre. Per spiegare il mistero della Trinità usa alcuni concetti di s. Agostino. Essendo davanti a questa prima nascita, il procedere del Figlio dal Padre, i cristiani sono invitati a adorarla "e non cercare deboli ragioni su un soggetto che la ragione non può raggiungere e che Dio non ha rivelato"³⁵.

La seconda nascita è meditata a lungo e gradualmente perché, ciò abbiamo già visto, il mistero dell'incarnazione e il centro della spiritualità berulliana. Figlio eterno si nasce la seconda volta. Entra nel tempo. Il Bérulle affascinato di questa incarnazione di cui fa il centro della sua vita spirituale, medita a lungo sulle grandezze che vi scopre. Vale la pena citare un brano:

³⁴ Ibid., 81.

³⁵ Ibid., 88.

Colui che sembra uscire dal seno del Padre per entrare nel seno della Vergine, in realtà non abbandona il seno della Vergine, in realtà non abbandona il seno del Padre. Contemporaneamente egli è divinamente nel seno del Padre e umilmente nel seno della Vergine³⁶.

L'autore in questa seconda nascita vede la nuova grandezza:

La sua nascita eterna è la prima emanazione e comunicazione di Dio in sé stesso. La sua nascita temporale è la prima e suprema emanazione e comunicazione fuori di sé. Essa si produce nell'universo e porta alla creatura la più alta comunicazione di Dio che possa essere fatta fuori di sé³⁷.

Questa nascita è un mistero di vita nova, di luce nuova e il mistero di santità. Essa è anche un mistero di offerta e di adorazione. In Gesù, l'autore vede l'ostia data dal Padre per mezzo dell'offerta che Gesù fa di se stesso. Possiamo anche scoprire il volto nascosto del cuore di Gesù nel momento del Suo ingresso nel mondo: la voglia di offrirsi al Padre (cf. Eb 10, 7).

Abbiamo già visto una visione dell'uomo, cioè l'uomo totale dipendente da Dio. Il Bérulle intende l'uomo creato come un grande miracolo, una unità spirituale-corporale, con la sensitività come gli animali e l'intelligenza come gli angeli. Però, addirittura l'autore conclude:

Mi sembra che l'uomo, che è ad immagine di Dio dal quale è creato, sia ancora l'immagine dell'uomo-Dio dal quale è ricreato [...] Così, mi sembra, Dio che vede le cose future nel presente, vedeva in quest'opera della creazione quella dell'incarnazione e si compiaceva nel pensare al secondo Adamo mentre plasmava il primo³⁸.

Tra tutti i pensieri e meditazioni che ha fatto il Bérulle non mancano quelle su Maria. Sono veramente belle parole in cui l'autore fa riferimento alla felice condizione nella quale entra Maria. Dona la vita a Gesù perché è Suo Figlio e riceve anche la vita da Gesù perché lui è il Suo Dio.

³⁶ Ibid., 91.

³⁷ Ibid., 92.

³⁸ Ibid., 96.

In Maria si sviluppa una vita misteriosa della maternità. Il Bérulle spiega:

Questa maternità della Vergine contiene due nascite di Gesù: la nascita nella Vergine e la nascita al di fuori della Vergine. La nascita nella Vergine avviene a Nazaret dopo l'annuncio dell'angelo. La nascita fuori della Vergine si compie a Betlemme nove mesi dopo che ella ha concepito il Figlio di Dio. Nella nascita interiore, la Vergine riceve il Verbo eterno. Nella nascita esteriore, ella dona al mondo il Verbo incarnato³⁹.

La terza nascita per Gesù è la Sua morte. “Infatti la croce è un nido, non soltanto per noi, ma anche per lui. Essa è il nido della Sua vita e della sua rinascita nell’immortalità”⁴⁰. La seconda nascita è terminata sulla croce, invece la terza termina in cielo. La vita trionfa in Gesù e attraverso Gesù.

Il cardinale Bérulle alla fine dell'opera lascia l'immagine di Gesù come un re, un sovrano. In ogni mistero della vita, secondo l'autore, Gesù è il re. Sia durante la nascita e nella Sua vita di umiltà che durante la morte. Dice così:

Egli è redentore e noi suoi prigionieri. Egli è sempre sovrano e noi sempre suoi vassalli, vassalli del suo amore, della sua grandezza, del suo Spirito e della sua gloria. E dobbiamo rendergli l'omaggio della nostra servitù, trovando la nostra vita nell'obbedienza, la nostra libertà nella servitù, la nostra gloria nella dipendenza che dobbiamo rendere a Gesù, Figlio unigenito di Dio, amore e potenza del Padre, re di gloria, Signore sovrano degli uomini e degli angeli⁴¹.

3.5. Il Narré

Dall'inizio è evidente che Pierre de Bérulle ha redatto *Le grandezze di Gesù* per difendere la sua cristologia contro attacchi verso il voto di servitù. Però non voleva trascurare la difesa speciale del voto di servitù. Questo è lo scopo del *Narré*. L'autore spiega che il voto di servitù

³⁹ Ibid., 100-101.

⁴⁰ Ibid., 103.

⁴¹ Ibid., 108-109.

è un voto interiore e non esteriore, particolare e non pubblico. Secondo l'autore, Gesù ha instaurato questo voto attraverso l'incarnazione. Invece Maria fu la prima professa. Ogni cristiano lo fa durante il battesimo.

Con questo voto tutte le azioni sono mosse da un nuovo spirito, spirito d'amore per Gesù. Quindi, non si richiedono nuove azioni. Si cambiano intenzioni e disposizioni. Gesù dovrebbe diventare il fine e l'oggetto di tutte le azioni. "La differenza non è esteriore, ma interiore, non è agli occhi degli uomini, ma agli occhi di Gesù. Senza cambiare le condizioni esteriori, noi cambiamo lo spirito dall'interno"⁴².

4. Riflessioni finali

Prima del Concilio Vaticano II, molti cattolici, specialmente preti e religiosi, venivano formati nella spiritualità berulliana, per esempio il fondatore dei dehoniani – padre Leon Giovanni Dehon⁴³. Ma purtroppo, come scrive A. M. Minton, spesso in quel tempo si sottolineavano gli aspetti negativi del pensiero berulliano⁴⁴. Dopo aver letto *Le grandezze di Gesù*, sia lecito affermare che le idee berulliane possono apportare un grande contributo per la spiritualità contemporanea.

L'opera dimostra una grande alleanza tra la teologia spirituale e la teologia dogmatica. Nei tempi di Bérulle non era ancora presente la teologia spirituale come una scienza propria. Possiamo, quindi, ammirare con quale profondità l'autore dell'opera usa la teologia dogmatica. Proprio oggi ci si augura che la teologia dogmatica diventi più mistica che astratta. Però, dall'altra parte, anche oggi osserviamo lo sviluppo di varie spiritualità. Secondo il Bérulle solo il dogma è pura fonte della vita cristiana. A volte la mancanza di un fondamento teologico, fa sì che si producano false spiritualità. Quindi, la testimonianza del Bérulle in questo punto è enorme⁴⁵.

⁴² Ibid., 116-117.

⁴³ Cf. E. Ziemann, *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006, 243-343.

⁴⁴ Cf. A. M. MINTON, *The Spirituality of Bérulle: A New Look*, „Spirituality Today” 3 (1984), 210-219.

⁴⁵ Cf. M. SZYMULA, *Sprawozdania. Pierwsze ogólnopolskie sympozjum mistyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998), 402, <http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/11/Sprawozdania2.pdf> (odczyt z dn. 5.10.2016 r.).

Il cristocentrismo del Bérulle, cioè la centralità dell'incarnazione, oggi non si sviluppa tanto. È vero che il cristocentrismo era una delle più importanti colonne dell'insegnamento di Giovanni Paolo II⁴⁶. Però osservando molti nuovi gruppi ecclesiaci, si può constatare che ora, nel campo della spiritualità regnano: il mistero pasquale, il mistero della misericordia e il mistero dello Spirito Santo. Invece il mistero dell'incarnazione è collocato sempre in fondo. Se lo si considerasse in modo più consapevole si potrebbe approfondire il grande amore del Padre che ha mandato sulla terra il proprio Figlio.

Invece l'idea dell'importanza dei misteri della vita di Cristo è adesso molto attuale. Basta vedere e leggere *Il Catechismo della Chiesa Cattolica*. Vi si spiega che tutta la vita è mistero di redenzione e di ricapitolazione. *Il Catechismo* dice, che Gesù attraverso i Suoi misteri ci si mostra come *nostro modello*. Ma *Il Catechismo* mostra pure l'altro lato, direi quello berulliano:

Tutto ciò che Cristo ha vissuto, egli fa sì che noi possiamo viverlo in lui e che egli lo viva in noi. *Con l'incarnazione il Figlio di Dio si è unito in certo modo a ogni uomo* [*Gaudium et Spes*, 22]. [...] „Noi dobbiamo sviluppare continuamente in noi e, infine, completare gli stati e i misteri di Gesù. Dobbiamo poi pregarlo che li porti lui stesso a compimento in noi e in tutta la sua Chiesa. Il Figlio di Dio desidera una certa partecipazione e come un'estensione e continuazione in noi e in tutta la sua Chiesa dei suoi misteri mediante la grazia che vuole comunicarci e gli effetti che intende operare in noi attraverso i suoi misteri. E con questo mezzo egli vuole completarli in noi”⁴⁷.

Poi *Il Catechismo* fa la catechesi sui misteri dell'infanzia, sulla sua vita nascosta, sui misteri della vita pubblica, sul mistero della vita e della morte, e poi sul mistero della discesa agli inferi e della risurrezione, sul mistero dell'ascensione, quello della venuta di Gesù alla fine della

⁴⁶ Cf. GIOVANNI PAOLO II, *Redemptor Hominis* (1979), 1.

⁴⁷ CATECHISMO DELLA CHIESA CATTOLICA, Casale Monferrato 2003, 521. Cf. G. MOIOLI, *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. de Bérulle*, "La Scuola Cattolica", 90 (1962) 115-132.

storia. Questo è un segno che la Chiesa vuole *affogare* ogni esperienza umana nell'unico mistero di Cristo.

Aveva ragione il Bérulle nel sviluppare, accanto al mistero dell'incarnazione, il tema della consacrazione e adesione a Gesù. Oggi potrebbe suonare strano richiamare l'argomento del voto di servitù. Però nei nostri tempi in cui si fa spesso la divisione tra la vita e la fede è molto importante approfondire la consacrazione battesimale e la testimonianza che ne deriva.

Quindi, il tema dell'adesione al Cristo è molto attuale. Poi la via necessaria a quell'adesione, cioè una disposizione cristocentrica di auto-trascendenza, è pure attuale. È chiaro che il modo di capirla è cambiato. Non lo si considera come pieno annichilamento nel "nulla" delle creature. È piuttosto il processo del sottomettere tutte le ricchezze umane alla potenza della grazia.

E' pure attuale l'argomento di totale dipendenza dell'uomo da Dio, specialmente nel mondo di oggi, pieno di cultura consumistica. Invece, la concezione della persona, come *nulla*, e la sua natura come totalmente depravata non va d'accordo con la spiritualità odierna in cui si vede che la natura, da una parte buona, dall'altra cattiva, è pur sempre un fondamento della grazia divina.

Quindi, abbiamo visto che *Le grandezze di Gesù*, quest'opera classica, potrebbe influire in molti campi della spiritualità vissuta dall'uomo d'oggi.

Duchowość wcielenia. Bogactwa teologiczne, biblijne i mistyczne w dziele *Le grandezze di Gesù* kard. Pierre'a de Bérulle'a

Streszczenie

Spośród tajemnic życia Jezusa Chrystusa tajemnica wcielenia Syna Bożego nie jest zbyt dowartościowana na drogach duchowości współczesnego Kościoła. Klasyczne dzieło kard. Pierre'a de Bérulle'a (1575-1629) – ojca XVII-wiecznej

francuskiej szkoły duchowości – *Le grandezze di Gesù* stanowi świadectwo mistyki opartej na solidnych podstawach dogmatycznych.

Autor, nazywany „apostolem wcielonego Słowa”, rozważa misterium wcielenia. Jego refleksje układają się według schematu: jedność osób Bożych, relacje istniejące wewnątrz Trójcy Świętej (szczególnie ukazana jest rola Ducha Świętego) i tajemnice życia Trzech Osób Bożych.

Kardynał Pierre de Bérulle medytuje zatem nad tajemnicą odwiecznego zrodzenia Słowa wewnątrz Trójcy Świętej oraz narodzeniem się Słowa w łonie Maryi, a także „zrodzeniem się” Słowa dla życia wiecznego i ciągłym rodzeniem w tajemnicy Eucharystii. Wobec tak wielkiego misterium należy przyjąć postawę adoracji. Sam czyni to poprzez głębokie słowa czci i szacunku skierowane do Jezusa i Jego Matki.

Medytacja tajemnicy wcielenia posłużyła autorowi do wyjaśnienia i obrony duchowej postawy, którą określił jako ślub niewolnictwa Jezusowi i Maryi. W Jezusie, zrodzonym z Maryi, widział zatem uniżonego sługę. Dostrzega również taką postawę wtedy, kiedy Jezus pracuje, głosi obecność królestwa Bożego, a także w Jego chwilach cierpienia i śmierci. Francuski kardynał postuluje, aby każdy ochrzczony oddał się w pełni Jezusowi i Maryi.

Duchowa spuścizna kardynała Pierre'a de Bérulle'a wydaje się jak najbardziej aktualna w dzisiejszych czasach. W sytuacjach wielu duchowych dróg stanowi zachętę, aby fundamenty duchowości budować na solidnych podstawach dogmatycznych. W czasach, które charakteryzuje zamieszanie wokół tajemnicy człowieka, stanowi zaproszenie, aby dowartościować tajemnicę wcielenia – bez tej tajemnicy bowiem nie można zrozumieć człowieka. W końcu jest świadectwem wiary przeżywanej poprzez konsekwentne oddanie się Jezusowi i Maryi.

Bibliografia

Giovanni Paolo II, *Redemptor Hominis* (1979).

Catechismo della Chiesa Cattolica, Casale Monferrato 2003.

The Catholic Encyclopedia, <http://www.newadvent.org/cathen/> (odczyt z dn. 9.10.2016 r.).

Bérulle P., *Le grandezze di Gesù*, Cinisello Balsamo 1998.

Boureau R., *Note del curatore*, in P. Bérulle, *Le grandezze di Gesù. Brani scelti*, Cinisello Balsamo 1998.

Cognet L., *Spiritualità moderna. La scuola francese (1500-1650)*, Bologna 1974.

- Marcocchi M., *La spiritualità tra giansenismo e quietismo nella Francia del Settecento*, Roma 1983.
- Meuret B., *Introduzione*, in P. Bérulle, *Le grandezze di Gesù. Brani scelti*, Cinisello Balsamo 1998
- Minton A. M., *The Spirituality of Bérulle: A New Look*, „Spirituality Today”, 3 (1984), 210-219.
- Moioli G., *La perdurante presenza dei misteri di Cristo nel pensiero del Card. de Bérulle*, „La Scuola Cattolica”, 90 (1962) 115-132.
- Secondin B., *Storia della spiritualità moderna*, Roma 2002-2003, 76-79.
- Szymula M., *Sprawozdania. Pierwsze ogólnopolskie sympozjum mistyki*, „Warszawskie Studia Teologiczne” 11 (1998), s. 401-424, <http://pwtw.pl/wp-content/uploads/wst/11/Sprawozdania2.pdf> (odczyt z dn. 9.10.2016 r.).
- Ziemann E., *Być kapłanem Serca Jezusowego*, Kraków 2006.

Ks. mgr lic. Jacek Szczygieł – sercanin, ojciec duchowny w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów; animator powołań; absolwent Wyższego Seminarium Misyjnego Księży Sercanów, Szkoły Wychowawców Seminarium Duchownych Diecezjalnych i Zakonnych w Krakowie oraz Centro interdisciplinare per la formazione dei formatori al sacerdozio na Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie.

ks. Tadeusz Michałek SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

SEMINARIUM JAKO MIEJSCE I CZAS „ZDOBYWANIA SERCA JEZUSA”

Hasło rozpoczynającego się kolejnego roku akademickiego – „By zdobyć Serce Jezusa” – jest niezmiernie inspirujące. Wyznacza drogę na sam szczyt i trafia w istotę formacji seminaryjnej. Zwłaszcza nam, sercanom, trzeba się przebić poprzez poetyckość takiego sformułowania i dotrzeć do głębi przesłania, odszyfrowując jego istotę. Duchowość i teologia Najświętszego Jezusowego Serca ma w sobie wielką głębię¹. Implikuje ona bowiem wiele istotnych zagadnień: filozoficzno-egzystencjalnych, teologicznych oraz duchowych.

Wyrażenie zaczerpnięte jest z homilii papieża Franciszka wygłoszonej w sanktuarium Jana Pawła II w Krakowie. Oto dłuższy jej fragment: „Serce Jezusa zdobywa się szczerym otwarciem, sercem, które potrafi rozpoznać i opłakiwać swoje słabości, z ufnością, że właśnie tam działać będzie Boże miłosierdzie. Czego Jezus od nas oczekuje? Pragnie On serc naprawdę konsekrowanych, które żyją przebaczeniem otrzymanym od Niego, aby je przelewać ze współczuciem na braci. Jezus poszukuje serc otwartych i delikatnych wobec słabych – w żadnym wypadku surowych; serc uległych i przejrzystych, które nie udają wobec tych, którzy mają

¹ Na szerokie spektrum tej duchowości wskazuje bardzo trafnie i czytelnie ks. Leszek Poleszak SCJ w dziele: *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, Kraków 2008.

w Kościele zadanie wskazywania drogi. Uczeń nie waha się stawiać sobie pytań, ma odwagę przeżywania wątpliwości i zanoszenia ich Panu, formatorom i przełożonym, bez kalkulacji i powściągliwości. Wierny uczeń dokonuje czujnego i nieustannego rozeznania, wiedząc, że serce trzeba wychowywać każdego dnia, począwszy od uczuć, aby uniknąć wszelkiej dwulicowości w postawach i w życiu”².

Wypowiedź papieża zawiera co najmniej pięć wymiarów i linii refleksji. Z pewnością wnikliwy analityk dopatry się ich o wiele więcej. Postaram się je jednak zawrzeć w tych kilku zasadniczych punktach.

Po pierwsze: chodzi o poznanie swej ludzkiej kondycji w perspektywie Zbawiciela i Jego miłości (której symbolem jest miłosierne Serce); poznanie swej słabości, nędzy i grzechu, a zarazem potrzeby doznania owocu odkupienia – łaski przebaczenia win.

Po drugie: świadome i upragnione przyjęcie przebaczenia, które jest darem Bożego miłosierdzia, jest źródłem odnowy oraz integralności ludzkiego serca we wszystkich jego wymiarach.

Po trzecie: przyjmując dar Boga Miłosiernego, a zarazem dar nowego serca, tak odnowiony i uświęcony człowiek (kapłan, zakonnik, alumn, ale i chrześcijanin w świecie) sam staje się darem dla drugich, dla braci i siostr także doświadczających kruchości ludzkiej egzystencji.

Po czwarte: urabianie, kształtowanie i modelowanie swego ludzkiego serca (jak już wiemy, początkowo wielce niedoskonałego serca) dotyka podstaw i celu formacji. Osnową takiej formacji jest zasadnicza i osobowo-twórcza postawa uczynnej miłości, szacunku, współczucia – postawa „daru z siebie”.

Po piąte wreszcie: modelem i celem formacji jest Jezusowe Boskie Serce. To On wskazuje nam na: „delikatność i otwartość”, „przejrzystość”, „uczciwość i prawość”, autentyczność, komplementarność. Jest to owa droga ucznia, który siebie powierza Duchowi Świętemu (On jest Pierwszym w formacji)³ oraz swym wychowawcom, przełożonym, kierownikom duszy.

² FRANCISZEK, *Homilia wygłoszona w sanktuarium Jana Pawła II w Krakowie*, 30 lipca 2016 roku.

³ Adhortacja apostołska *Pastores dabo vobis* Jana Pawła II podkreśla potrzebę współudziału kandydata do święceń w całym dziele formacji. Dzięki temu jest ona skuteczna i efektywna: „... skuteczność zbawcza sprawowanej posługi jest uwarunkowana przez więk-

Nie sposób jednak (w krótkim wykładzie) szczegółowo omówić i analizować wszystkie powyższe punkty i aspekty papieskiej wypowiedzi, zwłaszcza z uwagi na ich zawartość teologiczną, duchową, egzystencjalną i formacyjną.

Hermeneutyka słów Franciszka. Na początku warto jednak wskazać na język i sposób ewangelicznego przekazu papieża Franciszka, który tak mocno dotyka „dramatu człowieczeństwa”. Można słusznie wskazać na jego egzystencjalizm w opisie kondycji człowieka, jak i na jego wrażliwość analityczną. Taka postawa epistemologiczna zawiera w sobie istotne wątki metody fenomenologicznej (analityczny opis fenomenu-istoty) czy metody hermeneutycznej (poszukującej rozumienia najgłębszych sensów)⁴. Wielowymiarowy opis istoty, jak i poszukiwanie sensu oraz rozumienia w sytuacjach kontekstowych, wieloznacznych są tymi właśnie istotnymi cechami w papieskiej refleksji. Jednocześnie język ten jest czytelny, prosty, konkretny, przejrzysty i uwydatnia bogactwo ludzkich dylematów, poszukiwań oraz zachowań.

Ojciec święty barwnie, z dużym ładunkiem emocji, a zarazem wielowątkowo ukazuje różne aspekty ludzkiego życia, owego „zanurzenia człowieka w świat”. W swym nauczaniu mocny akcent z reguły zawsze kładzie na omawianie sytuacji egzystencjalnej konkretnego człowieka, danej społeczności, jak i całej ludzkości, uwydatniając całą szeroką gamę „bycia człowiekiem” zarazem ubogaconym i rozwiniętym, jak i tym zagubionym, poranionym, poszukującym realizacji bardzo podstawowych potrzeb. Franciszek podkreśla piękno człowieka, które jest mu nieodwołalnie udzielone i krystalizowane w nim przez miłosiernego Boga. On niestrudzenie i pieczołowicie szuka człowieka i wychodzi mu naprzeciw. Bóg kochający i miłosierny poszukuje człowieka dla „niego samego”⁵. Dla-

szą lub mniejszą akceptację i udział człowieka”. JAN PAWEŁ II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992), 25.

⁴ Fenomenologia i hermeneutyka to bodaj najbardziej dominujące współcześnie kierunki filozofii, mające znaczące zastosowanie również w refleksji teologicznej.

⁵ Wątek ten jest bardzo mocno rozwinięty w nauczaniu II Soboru Watykańskiego (por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele i świecie współczesnym *Gaudium et spes*). Ma on także mocne akcenty w nauczaniu św. Jana Pawła II. Przytaczane w treści artykułu stwierdzenie nawiązujące do nauki II Soboru Watykańskiego, że czło-

tego należy wskazać na ten podstawowy soteriologiczny wymiar relacji Bóg – człowiek, który wiąże się z tajemnicą odkupienia.

W cytowanych powyżej słowach papież Franciszek wskazuje na stan ludzkiego serca oraz na rzeczywistość kształtowania w pełni zintegrowanego serca ludzkiego, które przyjmuje Miłość, wzrasta dzięki Miłości i ofiaruje ją drugim. Ten dar wypływa z miłosiernego Serca Boga. Niewątpliwie ojciec święty nawiązuje do słów samego Jezusa: „uczcie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego serca” (Mt 11,29). Uczeń Chrystusa ma Go naśladować, podążać za Nim, ale to On jest Nauczycielem i Wychowawcą, inspirując wewnętrzną postawę ucznia i pomagając mu realizować ideał Mistrza. On sam, Bóg i Człowiek, który ma Serce będące skarbnicą wszelkich cnót, doskonałości w stopniu absolutnym (mówiąc metaforycznie językiem psychologii ma serce w pełni zintegrowane). To Jego Bosko-ludzkie Serce, obfite we wszelkie cnoty i kochające do całkowitego daru z siebie, jest źródłem nowego serca dla człowieka i w człowieku. Należy zatem założyć punkt wyjścia: tajemnica Serca Chrystusa jest początkiem ukształtowania siebie samego, a zatem serca osoby konsekrowanej. Dotyczy to wyjątkowo sercańskiej drogi ucznia Jezusa.

Warto jednak wskazać na określone nachylenie metodyczne i epistemologiczne, które kształtuje wiele nurtów współczesnej filozofii i teologii. Nauczanie papieskie jest w dużym stopniu w nich zakorzenione. Szczególnym wyrazem tego kulturowego nastawienia jest myśl Emmanuela Lévinasa. Kilka słów o niej, w zasadzie o rozumieniu siebie w perspektywie drugiego człowieka, zdobyciu siebie w zależności od poznania tajemnicy innych osób czy Osoby.

wiek jest jedynym w widzialnym świecie stworzeniem, „którego Bóg chciał dla niego samego”, oraz że człowiek „nie może odnaleźć się w pełni inaczej jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego” [SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*(1965), 24]. Naukę tę w swym nauczaniu pogłębiał i przypominał Jan Paweł II. Należy wskazać na jego myśli zawarte w katechezach na temat: *Mężczyznę i niewiastą stworzył ich. Odkupienie ciała a sakramentalność małżeństwa*, wygłaszanych podczas śródowych audiencji generalnych; por. także: JAN PAWEŁ II, List apostołski *Mulieris dignitatem* (1988), 6-7; TENŻE, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994), 9; T. LIS, *Zarys antropologii teologicznej Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII (2004), s. 112-117.

Emmanuel Lévinas, urodzony 1906 roku w Kownie, to wybitny uczeń Husserla i Heideggera. Główne linie jego filozofii to geneza źródeł kryzysu europejskiej kultury myśli filozoficznej, w tym zagadnienia etyczne i antropologiczne. Sfery samej epistemologii, jak i metafizyki nie są w stanie temu zaradzić. Ta droga ocalenia tkwi w kontaktach z innymi: poprzez miłość, przyjaźń, macierzyństwo, ojcostwo – doświadczenie twarzy drugiego. Człowiek – poniekąd zdobycie go – to ostatecznie tajemnica. Ale odnajdywanie głębi tej relacji pozwala nie tylko odszyfrować „twarz drugiego”, ale i zdobyć oraz ukształtować głębię relacji. Niepowtarzalność i indywidualność osoby wymyka się wszelkim systemowym rozwiązaniom. Wartości etyczne pełnią zatem rolę nadrzędną i kontrolującą. Czyż nie jest to nawiązanie do pewnych istotnych intuicji twórcy etyki – Sokratesa? Inny, drugi człowiek objawia transcendencję, a raczej pozwala ją odkrywać. Nie zdobędę relacji z nim na podstawie samej ontologii, ale mogę na podłożu egzystencjalnego spotkania i dialogu. To on broni jego niezależności, wielkości i tajemnicy. Jednocześnie buduję z nim więź, relację, która chroni jego podmiotowość. Mam udział w jego wartościach i horyzontach. Ta relacja nie zatracą ani mnie, ani jego (pewien sprzeciw wobec Heideggera). „Moje Ja” staje się sobą wówczas, gdy jest oddane innemu, gdy jest gotowe poświęcić mu życie. W tym kontekście Lévinas rozważa obszernie – zgodnie z metodą fenomenologiczną, z zabarwieniem egzystencjalizmu – filozofię „twarzy”. To ona objawia tajemnicę, ona budzi myślenie prowadzące do trudu przemiany i odpowiedzialności. Twarz drugiego mnie interpeluje (ocenia i wzywa, zaprasza). Wszelki sens rodzi się w tym spotkaniu, relacji i dzięki niej⁶. Owa „filozofia twarzy” czyż nie odzwierciedla „filozofii serca”? To serce najmocniej manifestuje się w czynach miłości, ale i „poprzez” i „w” twarzy osoby.

W perspektywie teologiczno-mistycznej odkrywanie Serca i relacja do Serca wyraża ową totalność. Serce Jezusa – niczym „twarz” w filozofii Lévinasa – jest źródłem, osnową i celem w zdobyciu siebie samego, zawsze w perspektywie Boga i nieskończonej Miłości. Ta relacja objawia

⁶ Por. E. Lévinas, *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrzności*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2002, s. 90-212.

tajemnicę i broni indywidualności, chroni ją i buduje⁷. I tutaj dotykamy zasadniczej kwestii w trudzie „zdobywania Serca Jezusa” – tajemnicy odkupienia, łaski, nawrócenia, pojednania – o czym tak dobitnie mówił papież Franciszek.

Odkupienie jest w swej istocie „zdobyciem człowieka przez Boga” – a zatem człowiek nie jest „ujarzmiony” czy „zniewolony” przez Niego, ale wyzwolony i do pełnej wolności powołany⁸. Egzystencjalne wyrażenie „zdobycie” treściowo odpowiada pojęciu „odkupienia”. W Chrystusie, przez Jego Misterium Paschalne Bóg dokonał naszego odkupienia. On nas zdobył dla nas samych. On nas odszukał, zaopatrzył, ożywił, oczyścił i nakarmił – uwydatniając język ewangeliczny (Przypowieść o zagubionej owcy czy miłosiernym Ojcu). W Sercu Jezusa „rozdartym na krzyżu” człowiek ma szansę odszyfrować i odczytać swą własną twarz (a poprzez nią swe serce), pozwala się prowadzić i ubogacać darami miłosierdzia Boga Ojca. Są to dary nieograniczone i takie, jakie dotyczą wszystkich wymiarów ludzkiej egzystencji.

Wspaniale ukazuje to św. Paweł. On tego „zdobycia” przez Serce Zbawiciela doświadczył namacalnie i wyraża je w swym jakże bogatym i teologicznie donośnym nauczaniu: „Zostałem zdobyty przez Chrystusa Jezusa” (Flp 3,12). Pod Damaszkiem Szawel złożył broń swego ślepego egoizmu, faryzeizmu, polegania na Prawie. Nie mógł oprzeć się Temu, kto pokochał go do tego stopnia, że oddał za niego życie. Wiara i spotkanie Boga nie jest tylko ideą, treścią, ale przemieniającym spotkaniem, sięga do wszystkich wymiarów dramatu człowieczeństwa. Paweł został zdobyty, a w rzeczywistości to sam zdobył najcenniejszy skarb. Bóg nas zdobywa, abyśmy sami zdobywali pełnię, wolność i doskonałość. Będąc blisko, swą łaską i miłością podaje nam oręż Ducha, który wszystko zwycięża. Warto zdobyć i kupić tę rolę prawdziwego „bogactwa”, warto dać wszystko, aby tylko tak być „zdobytym”.

⁷ Warto wspomnieć, że z filozofii Lévinasa czerpało wielu myślicieli, teologów chrześcijańskich, m.in.: ks. J. Tischner i K. Wojtyła. Por. N. K. ZIMMERMANN, *Karol Wojtyła and Emmanuel Levinas on the Embodied Self: the Forming of the Othier as Moral Self-disclosure*, „The Heythrop Journal” 50 (2009), s. 982-995; por. także J. TISCHNER, *Filozofia dramatu*, Kraków 2001, s. 25-31; TENŻE, *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998, s. 240-248.

⁸ Dobitnie uwydatnia to św. Paweł: „Ku wolności wyswobodził nas Chrystus” (Ga 5,1).

Jezus objawiający w swym Sercu pełnię miłosiernej miłości Ojca wskazuje na tę potrzebę bycia zdobytym, w swej rozmowie z Samarytaną przy studni Jakuba mówi: „gdybyś (...) wiedziała, kim jest Ten, kto ci mówi: «Daj mi się napić», to prosiłabyś Go, a dałby Ci wody żywej” (J 4,10)⁹. Bóg nas zdobywa, prosząc, szukając i ofiarując siebie. Dzieło odkupienia ma w sobie coś z niepojętej mowy Boga, aby człowiek – Jego stworzenie – zechciał przyjąć ten dar w sposób wolny. Serce Jezusa objawia i najdoskonalej wyraża i wypowiada ów „boski dar” – „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16). Ten dar uwiadcza się w każdej chwili ziemskiego życia Jezusa i Jego zbawczego posłannictwa. Swe apogeum osiąga oczywiście w tajemnicy paschalnej. On do końca objawia miłosierną miłość Boga i tajemnicę daru, jaki Bóg Ojciec składa ludzkości, jak i całej stworzonej przez siebie rzeczywistości. Poprzez ów dar Bóg zdobywa człowieka, a raczej daje możliwość samemu człowiekowi, aby nie obawiał się przybliżyć do Boga i czerpać z Jego niezgłębionej boskości, w której człowiek będzie miał swój udział.

Oto jak bardzo „otwarte na krzyżu” Serce Jezusa – Zbawiciela wybacza nam i jakby ponownie przywołuje: „Przyjdźcie do Mnie wszyscy, którzy utrudzeni i obciążeni jesteście, a Ja was pokrzepię” (Mt 11,28). Odczytujcie siebie (swą twarz, swe serce) w perspektywie Mego rozdartego z miłości Serca. Przyjdźcie przygnieci swą egzystencją i kalectwem przeżywanego człowieczeństwa. On sam zatem nas interpeluje i zaprasza do zdobywania i przybliżania się do Jego niepojętej i tak konkretnej Miłości, do czerpania z Jego boskich skarbów. Pomaga w zdobyciu jedności – poprzez miłość – z Jego Bóstwem i pełnią, doskonałością człowieczeństwa.

Z tego płynie konkluzja o potrzebie wolnego i świadomego uczestniczenia w tajemnicy swego zbawienia w Chrystusie. Człowiek, w całej swej nędzy i zagubieniu, jest zatem zaproszony przez samego Boga, aby stanąć o sobie, aby być podmiotem w całym procesie wzrastania do Boże-

⁹ Jezus, poszukując realizacji swej egzystencjalnej potrzeby, w rzeczywistości pragnie zaspokoić najgłębszy głód człowieka, jego serca; pragnie odpowiedzieć na ostateczne pragnienia człowieka.

go życia i świętości – „Uccie się ode Mnie, bo jestem cichy i pokornego Serca”. Słowa te uwydatniają prawdę, jak bardzo Chrystus wzywa swych uczniów na tę drogę, którą On sam podąża. Ta droga prowadzi wierzących ku Niemu. Jest to „droga serca”, która przemienia i rozświecla człowieka. Liczne są wymiary owego zdobywania skarbów ukrytych w głębinach boskiego Bytu, które ofiarowane są nam w perspektywie Chrystusa – Jego Serca, i w Nim są zrozumiałe.

Nade wszystko należy do nich modlitwa. To ona wyraża, kształtuje i podtrzymuje jedność z Bogiem. Jest ową podstawową niszą warunkującą „zdobywanie” boskich darów i jedności z samą Miłością. Bóg sam, poprzez dary Ducha Świętego, rzuca swego ucznia na „glebę modlitwy”. Jedyne zapuszczenie w niej korzeni duszy i serca umożliwia każdy wzrost w perspektywie Boga i jest warunkiem naśladowania Chrystusa, przemiany swego życia oraz owocowania. Koroną i szczytem modlitwy i sięgania po Boskie skarby jest Eucharystia. To ona skupia w sobie, ożywia, karmi każdą formę kultu Boga, będąc jednocześnie najdoskonalszą modlitwą wspólnoty Kościoła. Ona wyraża i uobecnia tę jedność Kościoła ze swym Zbawicielem. W niej odnajduje On swą moc, jedność, świeżość. Spotyka się i jednoczy ze swym Oblubieńcem. Kościół oczyszcza i cudownie upiększa w niej swą twarz – oblicze swych dzieci. Dzięki Eucharystii i poprzez nią karmi się także każde indywidualne serce chrześcijanina, serce ucznia Jezusa. Chrystus jest w niej samą Obecnością. Eucharystia jednoczy człowieka najdoskonalej z Bogiem i otwiera na pełną jedność z braćmi i siostrami. Można powiedzieć językiem Lévinasa: „jest twarzą samego Boga, w której odnajduje się twarz człowieka”. Istotne znaczenie mają na tej drodze także pozostałe sakramenty święte, kontemplacja Słowa Bożego i wszelkie dzieła miłosierdzia.

W płaszczyźnie życia seminaryjnego „drogą serca”, drogą do naśladowania miłości Jezusa jest oczywiście z samej konieczności i jego natury droga intelektualna. Wiedza i nauka – studium filozofii i teologii jest nie tylko zaspokajaniem głodu intelektualnego poznania. Jest warunkiem „wyrastania” na prawdziwego ucznia Jezusa, który przybliży się do prawdy o całej rzeczywistości, jak i do samej Osobowej Prawdy. Wszystkie zatem wymiary formacji intelektualnej i zdobywanie wiedzy są absolutnie

konieczne, aby osoba konsekrowana rozumiała dramat współczesnego człowieka, kultury i cywilizacji¹⁰.

Seminarium to jednocześnie twórcza („mordercza wręcz”) praca nad swym charakterem, osobowością, nad tajemnicą swego serca – aby ono zostało zdobyte, ażeby stało się scalone, uleczone, integralne – naznaczone dynamiką „daru z siebie” (poprzez ten dar z siebie najmocniej się wyraża i dotyka tajemnicy integralności dzięki Miłości i poprzez Miłość). Ofiarą tych zmagania musi być duszący człowieka egocentryzm i jakiegokolwiek próby egzystencji autokreatywnej i autosoteriologicznej, próby życia bez Jezusa i z wyłączeniem postawy służby braciom. Pozwalając na „bycie zdobytym” przez Chrystusa, sami będziemy napełnieni Jego darami i będziemy z Nim i dla Niego ewangelizować (zdobywać) drugich.

Nieodzowna w tym żmudnym i wymagającym procesie jest pomoc drugich. Wychowawcy, przełożeni, wykładowcy i formatorzy – oni pomagają alumnom i osobom konsekrowanym odczytywać i rozszyfrowywać wszystkie zakamarki potrzebującej odkupienia ludzkiej twarzy. Konieczne jest zatem otwarcie się na ich obecność, ojcowską miłość oraz pomoc, nie tylko bierne przyjmowanie tej konieczności, ale wręcz poszukiwanie jej. Współcześnie, w dobie kultury internetu i mediów elektronicznych, w dobie wygórowanego indywidualizmu, przesadnej wrażliwości na swą podmiotowość, młodzi ludzie mają wielką trudność słuchać i być prowadzeni. Oni nawet nie potrafią słuchać i nie wiedzą, dlaczego mają słuchać kogoś starszego, drugiego. Kultura wyolbrzymionej podmiotowości, aczkolwiek zniekształciła obraz relacji mistrz – uczeń, tym niemniej bogactwo obecności drugich, wspólna modlitwa, wspólna droga, refleksja pozwalają przyjąć dar miłosierdzia oraz ofiarować drugim poznanie ich tajemnicy, poniekąd ich twarzy. W dialogu i w byciu z braćmi, przełożonymi, wychowawcami osoba konsekrowana, uczeń Jezusa uczy się podstawowej wartości: odkrywania drugiego człowieka i służenia mu z miłością.

Seminarium jest zatem szczególnym miejscem i czasem „zdobywania siebie” w perspektywie Chrystusa. Przyjęcie Jego daru (odkupienia) prowadzi nas zatem do dynamiki daru z siebie. W tym tkwi klucz do „zdobywania skarbów Jezusowego Serca”. Nie można samemu „zdobyć Serca

¹⁰ Por. Jan Paweł II, Adhortacja posynodalna *Pastores dabo Vobis*, nr 51-56.

Jezusa”, bo On sam powołał wspólnotę uczniów. „Dar z siebie” to genotyp serca ludzkiego. I tylko poprzez „odkrywanie i odczytywanie twarzy” drugich poznaję i odtajemniczam (odkrywam) swą własną, zdejmując wszelkie maski. Ażeby zdobyć Serce Jezusa, muszę jako *conditio sine qua non* wpieryw pozwolić Mu zdobyć moje nędzne serce, zanurzyć swą duszę, swą głębię (posługując się językiem mistyków) w Nim samym dzięki Jego łasce i miłosiernej Miłości.

Zdobyty przez Serce Jezusa, a zatem równocześnie będąc człowiekiem o „nowym sercu”, mogę pomagać drugim i głosić, „jak zostałem zdobyty przez Serce Boga” i jaki skarb noszę w swym własnym sercu. Chrystus mnie nie zawłaszcza, nie niweluje mojej osobowości, nie rozplątam się w bezkresie boskiego bytu (tracąc swą indywidualność i podmiotowość – hinduizm). Ten, który jest samą Miłością, wypełnia wszystkie szczeliny mego bytu, abym cieszył się pełną integralnością oraz indywidualnością, harmonią i pięknem. Taki w swej istocie jest ów Boski Dawca. Zdobyty przez Niego tak naprawdę zdobywam więc z Nim i zdobywam siebie, klucz do swej tajemnicy i szczęścia.

Jednocześnie nie można – biorąc pod uwagę naturę miłości – zatrzymywać miłości w sobie. Prawdziwa miłość nie zamyka się w sobie i nie zamyka serca, które ją posiada i nią żyje (przypomina nam to doskonale wspomiana dzisiaj św. Teresa od Dzieciątka Jezus). Trzeba się nią dzielić, trzeba ją rozsiewać. Dziwne to niezmiernie, jak bardzo istota ewangelicznego przesłania spotyka się z wypracowaną w greckim świecie – platońską i neoplatońską zasadą *bonum est diffusivum sui*. Dobro pragnie się udzielać i rozlewać. Do jego istoty należy to, że się je przekazuje, szerzy.

Poznanie i afirmacja (choć zawsze niedoskonała) niezgłębianych bogactw Serca Zbawiciela, zdobycie siebie w perspektywie Miłości Boga prowadzi serce obdarowanego i przemienionego ucznia do całkowitego „daru z siebie”. Sercanin, który zdobył Serce Jezusa, jest gotów poświęcać się, aby na miarę swego własnego zdobycia przyciągnąć drugich do tego Źródła życia, miłości i wolności. Pragnie zapalić ów ogień, który sam Duch Święty rozpała w ludzkich sercach¹¹, pragnie mówić za św. Pawłem:

¹¹ Uwydatnia to jakże dosłownie św. Paweł w Liście do Rzymian: „miłość Boża rozlana jest w sercach naszych przez Ducha Świętego, który został nam dany” (5,5).

„*Caritas Christi urget nos*. Miłość Chrystusa przynagła nas” (2 Kor 5,14). Dawać, ofiarować drugim może tylko ten, kto posiada realne dary i cnoty. Wówczas udziela on z bogactwa swego serca. *Nemo dat qui non habet* – stąd dawać może tylko ten, kto posiada. Najważniejszy jest jednak bezinteresowny dar z samego siebie, dar swego serca, czasu, dar uwagi, wrażliwości, czasu i poświęcenia. I tak oto powracamy do istoty papieskiego przesłania.

Płyną z tego dalsze implikacje dla seminaryjnego życia – im więcej zdobędę ze skarbnicy Jezusowego Serca, tym bardziej będę bogaty, a następnie tym owocniej będę czerpał z „bogactwa Jezusowego Serca”. Tym więcej będę ubogaczał ludzi prawdziwym bogactwem, którego „ani mól, ani rdza nie zniszczą” (Mt 6,20). Pozwalając się przemienić przez Miłość Chrystusa, będąc zafascynowanym tą miłością, całą swą egzystencją, mogę powiedzieć, że „zdobyłem Serce Jezusa”, a raczej pozwoliłem się zdobyć. Po przejściu tej drogi, doświadczony wszystkich konsekwencji tej przemiany i zjednoczenia, dam z siebie wszystko to, co możliwe, aby drugich zdobywać dla tej Boskiej Miłości. Sercanin – odszyfrowując mowę twarzy drugiego – pójdzie drogą przemieniającej miłości i daru z siebie – bezinteresownego daru z siebie¹². Jego serce odczyta na twarzy

¹² Tematyka „daru z siebie” jako sposobu manifestowania się i przejawiania miłości autentycznej była bardzo mocna w nauczaniu Karola Wojtyły, później Jana Pawła II. Znajduje ona swoje odzwierciedlenie w doktrynie II Soboru Watykańskiego, zwłaszcza w *Gaudium et spes*, 24 (patrz także przypis 5). Warto tę myśl soborową przytoczyć w całości: „Człowiek, będąc jedynym na ziemi stworzeniem, którego Bóg chciał dla niego samego, nie może odnaleźć się w pełni inaczej, jak tylko przez bezinteresowny dar z siebie samego”. Ten motyw w nauczaniu Jana Pawła II będzie się pojawiał niemal nieustannie w licznych homiliach i przemówieniach (zwłaszcza do młodzieży), ale także w licznych dokumentach papieskich. Wojtyła jeszcze jako profesor i biskup Krakowa wielokrotnie zgłębia tematykę miłości w relacji do fundamentalnego daru otrzymywanego od Boga – Miłości – i ofiarowanego drugim, mówi o miłości jako o darze z siebie, który uwzględni dobro osoby i jej podmiotowość (w tym tkwi znamię odpowiedzialności). Por. K. WOJTYŁA, *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986, s. 88-92, 116-118. Istotne także ontyczne zakorzenienie dla koncepcji „daru z siebie” znajdujemy w fundamentalnym dziele dotyczącym etyki: K. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, Kraków 1969. Uwydatnia ono prawdę o człowieku – osobie, która realizuje się w relacji do drugiej osoby. Te relację konstytuuje miłość, prawda, odpowiedzialność i wolność.

drugich każdy ból, oczekiwanie i wołanie. Ów bowiem „dar z samego siebie” najgłębiej definiuje miłość i tajemnicę ludzkiej osoby. W twarzy drugich – w wyniku formacji – zobaczę (jako uczeń Boskiego Serca Jezusowego) wołanie o miłość samego Jezusa, poprzez „ocieranie wszelkich łez cierpień na obliczu brata i siostry” zdobywam dalej Tego, który jest samą i niepojętą Wszzechobecnością i Miłością.

Seminary as the place and time of gaining the Sacred Heart of Jesus

Summary

In the article *Seminary as the place and time of gaining the Sacred Heart of Jesus* the author takes the chance to analyse some of the statements of pope Francis, which has been presented in Kraków-Łagiewniki on 30th July, 2016. Pope's teaching shows the fundamental dimension of the formation in the seminary, which the main goal is to prepare a candidate for ordination through the particular intellectual, spiritual, and personality formation. The integral development of a consecrated person is above all the pure gift of God, who through the constant improvement of a sinful person communicates His merciful love. The whole process of responding to such love is the labour of approaching towards Love Eternal and “conquering inexhaustible wealth of the Heart of Jesus”. Consecrated person and a candidate for ordination through the holistic effort of formation comes closer to the mystery of Jesus' presence in another person, whom he learns how to serve, despite his/her shortcomings. Noticing another person with his/her needs and serving him/her are the vital conditions of shaping his own heart as the imitation of the Sacred Heart of Jesus.

Bibliografia

Franciszek, *Homilia wygłoszona w Sanktuarium św. Jana Pawła II w Krakowie* (30 lipca 2016 roku).

Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis* (1992).

Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem* (1988).

- Jan Paweł II, List do rodzin *Gratissimam sane* (1994).
- Levinas E., *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci*, tłum. A. Kowalska, Warszawa 2002.
- Lis T., *Zarys antropologii teologicznej Jana Pawła II*, „Warszawskie Studia Teologiczne” XVII (2004), s.109-166.
- Poleszak L., *Serce Jezusa niezgłębione źródło miłości Boga*, Kraków 2007.
- Sobór Watykański II, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (1965).
- Tischner J., *Filozofia dramatu*, Kraków 2001.
- Tischner J., *Spór o istnienie człowieka*, Kraków 1998.
- Wojtyła K., *Miłość i odpowiedzialność*, Lublin 1986.
- Wojtyła K., *Osoba i czyn*, Kraków 1969.
- Zimmermann N. K., *Karol Wojtyła and Emmanuel Levinas on the Embodied Self: the Forming of the Other as Moral Self-disclosure*, „The Heythrop Journal” 50 (2009), s. 982-995.

Ks. dr Tadeusz Michałek SCJ – sercanin, wykładowca filozofii w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach, ur. 20 lipca 1961 r. w Istebnej, kapłan od 1987 roku. Odbyte studia: filozoficzno-teologiczne w Wyższym Seminarium Misyjnym w Stadnikach (1981-1987), w latach 1987-1991 studia na Wydziale Filozofii KUL-u, 1992-1993 dalsze studia doktoranckie w Instytucie Teologicznym w Paryżu. Tytuł rozprawy doktorskiej (obrona 12 października 1994 roku): *Jacques Maritain koncepcja „szóstej drogi”*. Od 1995 roku wykładowca w Wyższym Seminarium Misyjnym Księża Sercanów w Stadnikach, następnie także prefekt studiów. W Zgromadzeniu Księża Sercanów pełnił także posługi: wychowawcy kleryków, odpowiedzialnego za duszpasterstwo młodzieży i powołań; od 1999 roku wiceprowincał Polskiej Prowincji Księża Sercanów, a w latach 2004-2010 przełożony prowincjalny Polskiej Prowincji Zgromadzenia Księża Sercanów. Był także wykładowcą dyscyplin filozoficznych na UKSW w Warszawie (2003-2005) oraz w Akademii Polonijnej w Częstochowie (2014-2015), pełniąc także funkcję prodziekana tej uczelni.

ks. Janusz Królikowski
Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ZRZECZENIE SIĘ URZĘDU PAPIESKIEGO – DOPUSZCZALNY WARIANT CZY INSTYTUCJA?

W poniedziałek, 11 lutego 2013 roku, całkowicie niespodziewanie papież Benedykt XVI ogłosił, że niebawem zrzeknie się pełnionego od prawie ośmiu lat urzędu. Mówił do zdumionych kardynałów zebranych na konsystorzu: „Rozważywszy po wielokroć rzecz w sumieniu przed Bogiem, zyskałem pewność, że z powodu podeszłego wieku moje siły nie są już wystarczające, abym w sposób należyty sprawował posługę Piotrową. Jestem w pełni świadom, że ta posługa, w jej duchowej istocie, powinna być spełniana nie tylko przez czyny i słowa, ale w nie mniejszym stopniu także przez cierpienie i modlitwę. Niemniej jednak, aby kierować łodzią św. Piotra i głosić Ewangelię w dzisiejszym świecie, podlegającym szybkim przemianom i wzburzanym przez kwestie o wielkim znaczeniu dla życia wiary, niezbędna jest siła zarówno ciała, jak i ducha, która w ostatnich miesiącach osłabła we mnie na tyle, że muszę uznać moją niezdolność do dobrego wykonywania powierzonej mi posługi. Dlatego, w pełni świadom powagi tego aktu, z pełną wolnością oświadczam, że rezygnuję z posługi Biskupa Rzymu, Następcy Piotra”¹.

¹ BENEDYKT XVI, *Oświadczenie podczas Konsystorza Publicznego* (11 lutego 2013 r.), „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 3-4, s. 4.

Kościół i świat doznali szoku, decyzja poruszyła nawet tych, którym sprawy Kościoła są całkowicie obojętne. Zdawała się upadać jeszcze ostatnia „pewność”, która wielu ludziom dawała oparcie w całkowicie relatywistycznym świecie, przypominając, że są jeszcze rzeczy niezmiennie i bezdyskusyjne. Nie brakło nawet głosów o wymiarze apokaliptycznym papieskiego gestu². Takie odczucie towarzyszyło zwłaszcza tym, którzy dobrze pamiętali ostatnie lata pontyfikatu św. Jana Pawła II, mimo olbrzymich trudności i upokorzeń trwającego do końca. Kościół zmierzył się z wyzwaniem, przechodząc ufnie przez tę ciężką próbę, chociaż z biegiem czasu pytań bynajmniej nie ubywa – pojawiają się ciągle nowe, na które w wielu kręgach, przede wszystkim teologów, prawników i historyków, szuka się odpowiedzi. Wiele przygotowanych w ostatnich kilku latach studiów budzi respekt i zachęca, by systematycznie zmierzyć się z problemem zrzeczenia się urzędu przez papieża. To, że papież może takiego aktu dokonać, to jedno, a to, że ma to niebywałe konsekwencje – jak jednoznacznie widzimy – to drugie. I nie chodzi tutaj bynajmniej o status teologiczno-prawny następcy papieża Benedykta XVI, choć i to nie jest bez znaczenia, ale o całą gamę zagadnień i pytań, które mogą się rodzić i rzeczywiście się rodzą, na przykład: co oznacza „emeryt” w odniesieniu do papieża, który zrzekł się urzędu, jakie jest jego miejsce w Kościele, jaki jest jego autorytet i tym samym status prawny, jak powinny wyglądać jego relacje z następcą itd. Wszystkie te pytania są obecne w debacie teologiczno-kanonicznej od 2013 roku³. Polska teologia i kanonistyka niestety nie wzięły dotychczas pod uwagę tego zagadnienia, gdy tymczasem chodzi o jedno z najważniejszych wydarzeń eklezjalnych po II Soborze Watykańskim.

W tym miejscu zamierzamy syntetycznie zwrócić uwagę na niektóre aspekty teologiczne papieskiego zrzeczenia się urzędu, które mają odniesienie zwłaszcza do teologii urzędu w Kościele i w ogóle do eklezjologii. Chodzi o wewnętrzny wymiar życia całego Kościoła, który czerpie wiele inspiracji z właściwego rozumienia urzędu papieskiego, zwłaszcza w dziedzinie urzędu biskupiego, ale także w dziedzinie posługi kościel-

² Por. G. AGAMBEN, *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Bari 2013.

³ Por. R. RUSCONI, *Il gran rifiuto. Perché un papa si dimette*, Brescia 2013; V. GIGLIOTTI, *La tiara deposta*, Firenze 2013; G. BONI, *Sopra una rinuncia. La decisione di papa Benedetto XVI*, Bologna 2015.

nej w ogólności. Na końcu postawimy wstępne pytanie o to, jak zinterpretować niektóre doświadczenia kościelne, które obserwujemy po zrzeczeniu się urzędu przez papieża Benedykta XVI. Nie można obawiać się pytania, czy takie gesty powinny się pojawiać w przyszłości.

Gran rifiuto (Dante)⁴

Już w czasie pontyfikatu Piusa XII pojawiły się głosy o możliwości albo nawet odpowiedniości w pewnych okolicznościach zrzeczenia się przez papieża pełnionego urzędu. Po II Soborze Watykańskim, w czasie pontyfikatu bł. Pawła VI pojawiły się nawet głosy mówiące o możliwości jednoznacznego i instytucjonalnego określenia granic trwania pontyfikatu, co uzasadniałyby racje praktyczne (np. wiek, stan zdrowia, trudności z dostosowaniem się do zmian czasu i okoliczności itd.) bądź też racje duchowe (pokora, niezdolność do wypełniania misji urzędowej, troska o dobro Kościoła itd.). Nierzadko argumentowano, że są to konkretne racje, które powinny prowadzić ludzi Kościoła do odważnych i pokornych wyborów, mogących stać się także przykładem dla sprawujących władzę, tym bardziej że uległy zmianie warunki cywilizacyjne i kulturowe, które domagają się zdecydowanej reakcji, a władza i jej sprawowanie w Kościele w najwyższym stopniu znajduje się pod wpływem tych warunków. Kościół nie może nie brać pod uwagę tego, co dzieje się w świecie i w jego instytucjach.

Nie przypadkiem w minionym wieku ze szczególnym zainteresowaniem badaczy dziejów papieżstwa i papieży spotkał się więc papież św. Celestyn V (Pietro del Morrone)⁵, który został wybrany na papieża w nad-

⁴ Por. DANTE, *Boska komedia* (*Piekieło*, 3, 60), tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990, s. 35-36: „Poznałem kilku między bezcechową / Cizbą; pośród nich szła mara człowieka, Co z trwogi wielką skaził się odmową”. Interpretatorzy na ogół są zgodni, że w tym zdaniu jest mowa o papieżu św. Celestynie V.

⁵ Por. F. ACCROCCA, „*Querebat semper solitudinem*”. *Da eremita al pontefice. Rassegna di studi celestiniani*, „Archivum Historiae Pontificiae” 35 (1997), s. 257-287. Z nowszych studiów na temat Celestyna V por. P. HERDE, *Cölestin V. (1294). Der Engelpapst*, Stuttgart 1981 (*Päpste und Papstum*, t. 16); P. GOLINELLI, *Il papa contadino. Celestino V e il suo tempo*, Firenze 1996; A. B. ROMAGNOLI, *Celestino V. Il papa eremita, Serengo 2005* (*Orizzonti monastici*, t. 36).

zwyczajnych i bardzo dziwnych okolicznościach⁶. Wybitny franciszkański poeta Iacopone z Todi skierował do niego słynne słowa:

*Que farai, Pier da Morrone?
Ei venuto al paragone (...)
Se non te 'n sai ben scrimire,
Cantarai mala canzone.*

Co zrobisz, Piotrze z Morrone?
Doszedłeś do chwili próby (...)
Jeśli nie będziesz umiał się dobrze wyróżnić,
To źle skończysz⁷.

Kilka miesięcy po wyborze (24 lipca 1294 roku) papież Celestyn V, widząc, że nie był w stanie zdać sprawy z „próby”, której go poddano, uznał, że dla dobra Kościoła i swojej duszy powinien zrzec się urzędu, który go przerastał. Uczynił to 13 grudnia, nie wahając się stwierdzić jasno swojego przekonania, że nie jest na wysokości zadań, które powinien podjąć. Realistycznie i uczciwie Celestyn powrócił do eremu, z którego został wyrwany decyzją kardynałów, chociaż nie skończyło się to wszystko wcale prosto. Został uwięziony przez następcę, surowego papieża Bonifacego VIII⁸. Oczywiście tytułem sprawiedliwości trzeba powiedzieć, że tenże papież ogłosił żałobę z powodu śmierci poprzednika, zarządził publiczną Mszę za jego duszę i to on rozpoczął jego proces kanonizacyjny doprowadzony do końca przez papieża Klemensa V w 1313 roku. W rzeczywistości rezygnacja Celestyna V była największym gestem jego pontyfikatu, gestem, który nabrał rangi przykładu, a namysł nad jego znaczeniem i wymową powraca od średniowiecza aż do dzisiaj w dyskusjach

⁶ Por. *Alla Clemenza della Santità Vostra. Bolla di elezione di papa Celestino V*, Todi 2012 („*Minima*” *aquilana*, t. 4).

⁷ IACOPONE DA TODI, *Lode*, Roma-Bari 2006, s. 218-220.

⁸ Por. A. PARAVICINI BAGLIANI, *Bonifacio VIII*, Torino 2003. Nie wchodzimy w tym miejscu w toczącą się obecnie dyskusję nad podobieństwami i różnicami w gestach dokonanych przez św. Celestyna V i Benedykta XVI. Niestety, w wielu wypadkach razi ona uprzedzeniami i apriorycznymi nastawieniami, które nie służą papieżowi Franciszkowi i nie służą całemu Kościołowi, powodując pojawianie się podziałów. Drugorzędnie rzucają one światło na przyszłe postawienie sprawy, na co jeszcze zwrócimy uwagę.

teologów i kanonistów⁹, chociaż wprost i dosłownie do podjęcia go i powtórzenia w nowych okolicznościach kościelnych i kulturowych odwołał się dopiero papież Benedykt XVI¹⁰.

Aktualność zagadnienia

W społecznościach cywilnych już od dłuższego czasu obowiązują zasady regulujące rotacyjne i kadencyjne pełnienie funkcji politycznych; przyjęto także ograniczenia wiekowe odnośnie do aktywności pracowniczej i kierowniczej. Również w Kościele, który w dziedzinach ekonomii, praktyczności i skuteczności nie kieruje się takimi samymi kryteriami jak społeczność cywilna, ale który nie może dzisiaj bagatelizować (co można powiedzieć także o wielu innych sytuacjach z przeszłości) wymogów sprawności i efektywności, jakich oczekuje się od pełniących urzędy kościelne, a przede wszystkim od pełniących funkcje kierownicze, pewne kroki – oczywiście nie bez trudności – zostały zrobione już w czasie II Soboru Watykańskiego i wkrótce po nim, aby wypracować normy postępowania w przypadku zaawansowanego wieku (biskupi, proboszczowie, a także pełniący inne urzędy). Nastąpiły znaczące zmiany w pojmowaniu urzędu w Kościele, w tym także zmieniło się pojmowanie awansu kościelnego, czy też nawet tak zwanej kariery¹¹. Był to niewątpliwie dobry zamiar, napotkał jednak on trudności na poziomie zastosowania, którym towarzyszyły także niepewność, wynikająca bardzo często z powolnego wprowadzania ogólnych zasad, jakie obowiązywałyby wszystkich. Owszem, powoływano się na potrzebę zweryfikowania niektórych propozycji i przygotowywanych norm, ale okazało się poważnym błędem, że zbyt długo czekano z wprowadzeniem zmian. Doszły do tego,

⁹ Por. np. V. GIGLIOTTI, *Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della „renuntiatio papae” nella storia giuridica medievale*, „Ephemerides Iuris Canonici” 56 (2016), s. 31-70.

¹⁰ Jeśli chodzi o nowe interpretacje gestu Celestyna V, por. B. FRALE, *L'inganno del gran rifiuto. La vera storia di Celestino V, papa dimissionato*, Torino 2013.

¹¹ Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965), 21; Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (1965), 20.

jak zwykle zresztą, pewne braki w dziedzinie duchowości, a zwłaszcza dotyczące zdolności zdystansowania się w stosunku do zajmowanej pozycji i pełnionej funkcji, a przecież można było wykazać się przykładem i być znakiem zbudowania. W przeszłości miało to już zresztą miejsce w przypadku wielu świętych biskupów. W Polsce mamy świetlane przykłady bł. Bogumiła i bł. Wincentego Kadłubka.

„Wielka odmowa – *gran rifiuto*” – jak określił Dante decyzję papieża Celestyna V – rzuca ważne światło na możliwość pogodzenia ze sobą ducha i prawa, władzy kościelnej i dobra wspólnoty. Jego czyn dokonany w prawdzie był aktem osobistej cnoty, która być może już wcześniej powinna przyjąć sformułowanie prawne, stać się instytucją kościelną z tej obiektywnej racji, którą jest dobro wspólne w aktualnych warunkach życia i misji Kościoła. Być może trzeba obciążyć także teologów, że mało odważnie zajmowali się tym problemem, jak i w ogóle zajmują się niewiele problemem świętej władzy w Kościele, zostawiając to zagadnienie wyłącznie kanonistom.

Problemy wewnętrzne Kościoła oraz problemy jego relacji z tak zwanym światem są tak poważne, że nie jest dopuszczalne, aby zostawić je wyłącznie odpowiedzialności ludzi nieudolnych lub niesprawnych. Także wtedy, gdy chodzi o osoby, które przez długie lata energicznie pracowały i należą do kręgu tak zwanych zasłużonych, gdy przychodzi pewna godzina, nie powinno stanowić dla nich większej trudności zrobienie miejsca nowym siłom, także z tej racji, aby nie uległo pomniejszeniu to, co zostało przez nie wypracowane. Pewne uznanie, którym cieszą się tacy ludzie, oprócz zlecenia im ewentualnie jakichś dyskretnych zadań, pozwalałoby na powierzenie im pewnych misji i funkcji z racji należytej wdzięczności, a także wrażliwości na stan ducha tego, kto jest zmuszony do przyjęcia oficjalnego orzeczenia na temat swego zaawansowanego wieku i do zostawienia na boku przyzwyczajen nagromadzonych w ciągu życia zależnie od pełnionych zadań. Uwolnienie od ciężarów przewyższających już własne siły i najważniejszej troski o zbawienie dusz na pewnym etapie życia powinno się stać sprawą jak najbardziej oczywistą. Mogłoby w tym pomóc częste rozważanie w stosunku do siebie nadejścia takiej sytuacji, podjęte przygotowanie się do niej, określenie jej w sposób instytucjonalny, przynajmniej w jakiejś analogii w stosunku do współ-

czesnej społeczności cywilnej. Pozostaje to sprawą odpowiednio prowadzonej formacji, a tym samym osiąganego dojrzałości.

Także do papieża odnosi się to zagadnienie, którego ostatni sobór, mając na względzie godność i delikatność tej posługi, nie odważył się podjąć, choć w kuluarach soborowych mówiło się i na ten temat. Stanowisko soboru było na pewno słuszne, ale należy mieć na uwadze i oczekiwać, że rozwiązania prawne w tej dziedzinie powinny być przygotowane nie przez decyzje soborowe lub kościelne, a więc niejako w sposób odgórny, ale przede wszystkim przez przykład i poniekąd działania symboliczne, które powtórzą, chociaż w innym kontekście eklezjalnym i kulturowym, gest papieża św. Celestyna V. Niedawny gest papieża Benedykta XVI należy widzieć na pewno w tym kontekście i kto wie, czy nie na tym polega największe znaczenie jego decyzji o zrzeczeniu się pełnionego urzędu. Moim zdaniem, oprócz tego, że jest to w pełni uprawniony czyn, wpisuje się on w pewne oczekiwania, które wielokrotnie rozbrzmiewały w Kościele w czasie pontyfikatu św. Jana Pawła II. Na pewno jeszcze za wcześnie na wydawanie definitywnego osądu decyzji Benedykta XVI, ale w najbliższym czasie będzie ono konieczne z uwagi na pewne zjawiska, które wyłoniły się w Kościele po jego „przejściu na emeryturę”.

Jest w każdym razie oczywiste, że mając przed oczami decyzję papieża Benedykta XVI, możemy dzisiaj łatwiej wypowiadać się na ten temat, możemy szukać argumentów teologicznych i pragmatycznych, nie bojąc się, że zostaniemy oskarżeni o występowanie przeciw obecnemu i każdemu innemu papieżowi, czy też o burzenie pokoju w Kościele. Nie musimy także szukać niespójnych czy dyskusyjnych argumentów, które pozwoliłyby uzasadnić pełnienie posługi *usque ad mortem*... Nie ma żadnego argumentu biblijnego ani też teologicznego, na którym można by oprzeć trwanie na urzędzie papieskim aż do śmierci – jest to tylko kwestia odpowiedniości, chociaż z teologicznego punktu widzenia odpowiedniość może niekiedy być decydująca. To, że coś nie ma uzasadnienia biblijnego, nie przesądza sprawy, ale tym bardziej domaga się refleksji. Oczywiście, nie wystarczy w tym przypadku odwoływać się tylko do działania Boga, niejako zobowiązując Go do alternatywy między powołaniem papieża do przyjęcia wiecznej nagrody lub do nadzwyczajnej, nawet cudownej asystencji, jaka uchroniłaby go od wszelkich błędów (także błędów

innych ludzi, zwłaszcza tych, którzy go otaczają, a którzy w pewnej chwili mogą go izolować lub też nadużywać jego słabości i jego dobroci, realizując swoje własne cele). Boska asystencja, poza przypadkiem najwyższego nauczania, nie tylko nie wyklucza ludzkiej dyspozycyjności, ale i zdecydowanie jej się domaga, wraz z tymi wszystkimi elementami, które na nią się składają, a mianowicie: przygotowanie, studium, refleksja, prawość osobista i zdolność do kolegialnej współpracy z osobami i instytucjami. Chodzi nie tylko o uważne wysłuchanie szczerych rad, przyjęcie słusznych podpowiedzi, rezygnację ze swego zdania i swoich planów, ale w pewnych przypadkach zachodzi także konieczność otwartego przeciwstawienia się rozmaitym wątpliwym propozycjom i wywieranym naciskom. Nie jest tylko hipotezą i nie sytuuje się na poziomie możliwości teoretycznej, ale w perspektywie historycznej pozostaje faktem, że w niejednym przypadku w przeszłości, także wówczas, gdy papieże nie byli złymi ludźmi, okazywali się niesprawni i niezdolni do podjęcia zadań, które nakładał na nich pełniony urząd.

Specyfika urzędu papieskiego

Niestety, problem zrzeczenia się urzędu przez papieża w przeszłości był na ogół rozpatrywany w kontekście koncyliaryzmu, co rzuciło na niego negatywne światło. Nierzadko zdarzało się, że nakładano na niego nawet perspektywę regalistyczną albo cesaropapistyczną. Oznacza to, że przypisywano soborowi pierwotną i własną władzę osądzania, a ewentualnie także złożenia papieża z urzędu, a więc władzę wyższą w stosunku do władzy prymacjalnej papieża. Niekiedy próbowano odwoływać się w tym względzie nawet do interwencji władzy świeckiej. Nawet jeśli historyczne okoliczności mogą niekiedy uzasadniać takie stawianie sprawy, jest jasne, że podobne ujęcie problemu jest niedopuszczalne dla tego, kto uznaje jedyną i najwyższą władzę papieża w całym Kościele. Inna byłaby jednak sytuacja wówczas, gdyby ta sama najwyższa władza swoim dekretem ustaliła, w jakich warunkach i na podstawie jakich procedur może być doradzane papieżowi, a może nawet wymagane od niego – na mocy takiego prawa – zrzeczenie się urzędu, podobnie jak zależy od decyzji papieża, że przekazanie ich władzy w chwili śmierci ma nastąpić w okre-

lony sposób (aktualnie wybór przez kolegium kardynalskie). W każdym razie papież, który umiera, upoważnia do przekazania urzędu Piotrowego i poszczególnych władz, które z niego wynikają, w sposób przez niego ustalony, nawet jeśli dokonuje się to na mocy milczącego potwierdzenia przez obowiązujące prawodawstwo określone przez jego poprzedników. Można więc przyjąć hipotezę postępowania (podlegającego zawsze reformie), za pośrednictwem którego papież określa dla siebie i dla swoich następców ewentualne zawieszenie pełnienia urzędu z racji osiągniętego wieku lub z innych racji.

Jest oczywiście jasne, że ponad określonym prawodawstwem sytuuje się dojrzałość osobistej świadomości papieża, którzy w określonych warunkach społeczno-eklezyjalnych, zweryfikowanych obiektywnie, gdy zajdzie taka potrzeba, będą mogli powtórzyć gest papieża Celestyna V i Benedykta XVI, nawet w przypadkach różnych od tych, które o ich geście zdecydowały, i taki gest nie musi być uważany za tak heroiczny, żeby domagał się kanonizacji tego, kto go dokonał. Byłaby to natomiast logiczna konsekwencja ducha ubóstwa – czyli pokory, rezygnacji, poświęcenia dla dobra wspólnego – do którego jest powołany cały Kościół, a który powinni naśladować wszyscy, inspirując się w myśleniu i życiu wskazaniem II Soboru Watykańskiego. Nie jest to jednak logika, która obowiązywałaby w każdych warunkach. Można jednak równie dobrze pytać się, czy duch ubóstwa nie sytuuje się po przeciwnej stronie. Racje, dla których nie rezygnował św. Jan Paweł II i dla których rezygnował Benedykt XVI, są bardzo bliskie sobie. Ostatecznie decyzja należała tylko do nich.

Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na pewne fakty, które znaczą dzieje papieża w XX wieku. Papież Pius XII, który przez retorów neokoncyliaryzmu często był i jest przedstawiany jako najwyższy eksponent centralizmu rzymskiego, zostawił po sobie w zwykłej kopercie, jako swój najwyższy testament duchowy, zapisane słowa wyrażające jego zdumiewającą pokorę, prosząc jedynie o to, by mógł spocząć obok grobu św. Piotra. Tam spoczywał cicho w czasie soboru, gdy ojcowie soborowi czerpali pełnymi garściami z jego profetycznego nauczania¹².

¹² O znaczeniu nauczania papieża Piusa XII i jego wpływie na II Sobór Watykański por. AA. VV., *L'eredità del magistero di Pio XII*, Roma 2010.

W czasie choroby w 1954 roku papież Pius XII planował zrzeczenie się urzędu i wycofanie do opactwa na Monte Cassino, gdzie zachowując imię Piusa XII, pozostałby do śmierci. Po powrocie w wystarczającym stopniu do zdrowia, odzyskaniu zapału intelektualnego i duchowego, a także w nowych okolicznościach, w których być może taka decyzja wywołałoby niepotrzebnie zbyt wielki wstrząs, Pius XII doszedł do przekonania, że nie mógł tak zdecydować. Pozostaje jednak symptomatyczne, że w czasie choroby myślał on o takiej możliwości i dzielił się swoimi przemyśleniami ze współpracownikami. Potwierdził to publicznie kard. Angelo Dell’Aqua, oddany współpracownik Piusa XII, w czasie wspomnienia, które zostało mu poświęcone w Asyżu¹³. Stwierdziwszy, że „papież Pacelli przez wielu nie był znany w swoim życiu wewnętrznym. Była to dusza wzniosłe duchowa, o subtelnej pobożności, gorącej modlitwie. Jego życie, wszystkie jego siły były dla Kościoła, który kochał tkliwie i któremu służył z hojnością i z ofiarnością”¹⁴, kard. Dell’Acqua przywołał niektóre epizody z jego choroby w grudniu 1954 roku, a także przytoczył słowa, które skierował do niego papież: „Monsignore, proszę wiedzieć, że jeśli nie wrócą mi siły w wystarczającej mierze, nie zawaham się przed rezygnacją, ponieważ Kościół, w tak trudnych chwilach, musi być rządzony przez osobę cieszącą się pełnym zdrowiem i siłą”¹⁵. Także kard. Clemente Micara, wikariusz Piusa XII dla diecezji rzymskiej, wspominał, iż pewnego razu papież Pius XII powiedział do niego, że pontyfikaty zbyt długie są szkodliwe dla Kościoła¹⁶.

Nie ma potrzeby snuć domysłów, co by było, gdyby Pius XII faktycznie zrzekł się urzędu. Jak wyglądałaby sytuacja w Kościele między 1954 a 1959 rokiem, gdyby po odnowieniu kolegium kardynalskiego, aby ła-

¹³ Por. A. DELL’AQUA, *La Chiesa di domani*, „L’Osservatore Romano”, 31 agosto 1967, s. 2.

¹⁴ Dla poznania sylwetki duchowej i wielkości duchowej Piusa XII nadal warto sięgnąć do: O. HALECKI, *Eugeniusz Pacelli – papież pokoju*, Rzym 1951.

¹⁵ Por. także D. TARDINI, *Pio XII*, Watykan 1960, s. 168: „Pius XII powiedział mi pewnego razu, w grudniu 1954 roku, że jeśli miałby pozostać chory, zrzekłby się urzędu. «Pozostaję – powiedział – na swoim miejscu, tylko dlatego że lekarze zapewnili mnie, że powrócę do wcześniejszego stanu». I faktycznie, papież mógł jeszcze, przez prawie cztery lata, podjąć niezmierny ogrom pracy”.

¹⁶ Więcej na ten temat w: A. TORNIELLI, *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Milano 2007.

twiej mogło wyłonić jego następcę, Pius XII pozostawił mu swój urząd i ciężar kontynuowania odnowy Kościoła, którą on sam zapoczątkował. Można by snuć rozmaite hipotezy na ten temat, ale zawsze byłyby one uwikłane w osobiste założenia i zastrzeżenia tego, kto takie hipotezy by rozwijał. Jedno wydaje się jednak pewne, a mianowicie dzieło odnowy Kościoła byłoby na pewno kontynuowane, chociaż nie ma już pewności, w jakim kierunku by ono poszło i jak by się skonkretyzowało. Musimy zgodzić się w tym przypadku tylko na to, że nie działałoby się to bez udziału opatrności Bożej. Możemy także optymistycznie przypuścić z dużą dozą prawdopodobieństwa, że Pius XII, zgodnie ze swoją zapowiedzią, rzeczywiście modliłby się na Monte Cassino, a nie trafił do więzienia jak Celestyn V pod naciskiem swojego następcy.

Dobro Kościoła

Zatrzymajmy się jeszcze przy papieżu Pawle VI, który był bardziej podziwiany niż rozumiany w swoim czasie. Jego niewątpliwą zasługą pozostaje to, że powoli, ale bardzo konsekwentnie budował podstawy pod odnowę i ulepszenie operatywnych struktur kościelnych, których oczekiwano i których potrzebę potwierdził II Sobór Watykański, ale nikt nie chciał się na nie jednoznacznie zdecydować. Sobór w dekrecie *Christus Dominus* prosił biskupów, aby z powodu wieku lub innej ważnej przyczyny zrzekli się urzędu albo z własnej inicjatywy, albo gdy zostaną o to poproszone przez kompetentną władzę (nr 21). Papież Paweł VI w 1966 roku zdecydował, aby dokonało się to nie później niż przed osiągnięciem siedemdziesiątego piątego roku życia¹⁷. W 1970 roku zdecydował także, że kardynałowie, którzy ukończyli osiemdziesiąty rok życia, nie mogą uczestniczyć w konklawe¹⁸.

Określenie wieku przejścia na emeryturę przez biskupów i wyznaczenie ram wiekowych odnośnie do kardynałów biorących udział w konklawe

¹⁷ Por. PAWEŁ VI, Motu proprio *Ecclesiae sanctae*, 11 (6 sierpnia 1966 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 763.

¹⁸ TENŻE, Motu proprio *Ingravescentem aetatem* (21 listopada 1970 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 62 (1970), s. 810-813.

to dwie spośród kluczowych decyzji Pawła VI w dziedzinie, o której mówimy, których wielu, nawet wybitnych ludzi Kościoła, nie było, a nawet ciągle jeszcze nie jest w stanie mu wybaczyć. Swoje decyzje papież Paweł VI poprzedził symboliczną pielgrzymką do Fumone, gdzie był więziony Celestyn V (1 września 1966 roku). Podkreślił wówczas, że jego poprzednik zrzekł się urzędu „nie z tchórzostwa – jak napisał Dante – jeśli jego słowa odnoszą się rzeczywiście do Celestyna, ale z heroizmu cnoty, z poczucia obowiązku”¹⁹. Papież Benedykt udał się natomiast do bazyliki Santa Maria di Collemaggio w L’Aquila (mieście zniszczonym w lutym 2009 roku przez tragiczne w skutkach trzęsienie ziemi), i złożył na sarkofagu papieża św. Celestyna swój paliusz (28 kwietnia 2009 roku)²⁰.

Nie brakowało takich, którzy zupełnie szczerze myśleli, że papież Paweł VI pewnego dnia podsumuje swój pontyfikat i nada mu najwznioślejszy wymiar, osiadając – jak planował Pius XII – na Monte Cassino, zabezpieczywszy wcześniej Kościół przed zbędnymi wstrząsami spowodowanymi zrzeczeniem się urzędu, a zwłaszcza dokonawszy przygotowania odpowiedniego i poniekąd profetycznego prawodawstwa w tej dziedzinie. Wielu sądziło, że ten wielki papież, odznaczający się realną pokorą i ubóstwem, w takim geście stanie po stronie „Kościół ubogich”, któremu służył szczodrze i z zapalem²¹. Byli i tacy, którzy wprost domagali się, aby Paweł VI sam dostosował się do ogłoszonych przez siebie norm odnośnie do przejścia biskupów na emeryturę.

Jean Guitton w *Dialogach z Pawłem VI* przytacza jego słowa, według których, wraz z przyjęciem urzędu papieskiego przyjmuje się także pewien szczególnie rodzaj ojcostwa, który nie pozwala porzucić rodziny,

¹⁹ TENŻE, *Przemówienie do mieszkańców Fumone* (1 września 1967 r.), w: PAOLO VI, *Encicliche e discorsi settembre – 1966 – dicembre*, vol. 11, Roma 1967, s. 13.

²⁰ BENEDYKT XVI, *Przemówienie w czasie spotkania z mieszkańcami L’Aquila* (28 kwietnia 2009 r.), „L’Osservatore Romano” 30 (2009) nr 6, s. 10: „Zatrzymując się w bazylice Collemaggio, by oddać hołd relikwiom świętego papieża Celestyna V, znalazłem się w zranionym sercu tego miasta. Pragnąłem złożyć hołd historii i wierze waszej ziemi oraz wam wszystkim, którzy utożsamiacie się z tym świętym. Na sarkofagu z jego relikwiami (...) na znak mojej bliskości złożyłem paliusz, który miałem na sobie w dniu inauguracji mojego pontyfikatu”.

²¹ Por. P. DEZZA, *Paolo VI sul filo dei ricordi*, „30 giorni nella Chiesa e nel mondo” 6 (1988), s. 58-61.

a więc nakazuje wierność temu urzędowi aż do śmierci²². Biorąc jednak pod uwagę rodzaj literacki tych rozmów – nie są one dokładnym zapisem słów papieskich, ale raczej daleko sięgającą ich parafrazą – nie można powiedzieć, czy oddają one *prawdziwego* Pawła VI. Argument z miłości ojcowskiej nie jest całkowicie spójny, nawet jeśli brzmi wzniosłe, ponieważ ojcostwo, które nie jest realizowane w całym swoim autentyzmie, jest szkodliwe, a często jest źródłem kryzysu i rozpadu rodziny opartej na wspólnocie krwi. Relatywne znaczenie i ograniczona możliwość zastosowania tej metafory zarówno w społeczności cywilnej, jak i we wspólnocie kościelnej, w których zasada ojcostwa nie zawsze i nie powszechnie jest akceptowana, między innymi dlatego, że niesie ze sobą niebezpieczeństwo paternalizmu. Solidna racjonalność, wyrażająca się w głosie sumienia, zawsze będzie mogła przeszkodzić, aby mimo zaawansowanego wieku styl działania papieża został uchroniony od popadnięcia w sentymentalizm ojcostwa. Podobnie można powiedzieć o argumentie z oblubieńczości, który przywołuje się, aby uzasadnić nierozwalną więź biskupa z jego Kościołem²³. Oblubieńczość, której wymóg jest ewidentny, oznacza w tym przypadku ostateczne i bezinteresowne poświęcenie się dla Kościoła, a nie więź, która domaga się trwania aż do śmierci w takim czy innym Kościele. Gdybyśmy tak pojęli oblubieńczość, to w obecnych warunkach byłby niemożliwy wybór papieża, choć w przeszłości ta teologia miała wpływ na ów wybór, gdyż w pierwotnym Kościele wybierano papieży albo spośród prezbiterów, albo nawet spośród diakonów²⁴.

²² Por. J. GUITTON, *Dialogi z Pawłem VI*, tłum. L. Rutowska, Poznań–Warszawa 1969. Paweł VI miał powiedzieć: „Uważam, że najbardziej godna pozazdrosczenia funkcja papieża – to właśnie ojcostwo. (...) Jeżeli nie ma zwyczaju, żeby papież przechodził na emeryturę, to właśnie dlatego, że nie chodzi tu o urząd, ale o ojcostwo. A nie można przestać być ojcem. Czuję, jak wypływa ono ze mnie zataczając coraz szersze kręgi, daleko poza widzialne granice Kościoła. Czuję się ojcem całej ludzkiej rodziny” (s. 34-35). Por. także J. GUITTON, *La paternità del papa*, „L'Osservatore Romano” [ed. wł.], 25-25 settembre 1967, s. 3.

²³ Jeśli chodzi o oblubieńczą interpretację relacji między papieżem i Kościołem por. W. IMKAMP, *Das Kirchenbild Innozenz' III. (1198-1216)*, Stuttgart 1988, s. 300-326.

²⁴ Por. A. M. PIAZZONI, *Storia delle elezioni pontificie*, Casale Monferrato 2003; A. MELLONI, *Il conclave. Storia dell'elezione del papa*, Bologna 2005.

W każdym razie droga na przyszłość została otwarta przez nowy Kodeks prawa kanonicznego, który w odróżnieniu od kodeksu promulgowanego w 1917 roku, przewidział zrzeczenie się urzędu przez papieża, ograniczając się do sformułowania następującej dyspozycji: „Gdyby się zdarzyło, że Biskup Rzymski zrzekłby się swego urzędu, to do ważności wymaga się, by zrzeczenie zostało dokonane w sposób wolny i było odpowiednio ujawnione; nie wymaga się zaś niczyjego przyjęcia”²⁵.

Wyraziła się w tej dyspozycji mądrość Kościoła oraz roztropność jego działalności prawodawczej – wprowadziła w gruncie rzeczy do doktryny i do dyscypliny zasadę rewolucyjną, ale zostawiła opatrności Bożej i dojrzewiającej świadomości papieża wprowadzenie jej w życie. Troszczy się jednak od razu, że będzie zawsze chodziło o całkowicie autonomiczny akt „niezależnego” papieża, który otrzymał urząd, misję i władzę tylko od Boga jako następcą Piotra w rządzeniu Kościołem powszechnym. Zostaje on *wskazany* – w dzisiejszych warunkach – przez kardynałów, ale tylko samemu Bogu oddaje z powrotem przyjęty urząd i należące do niego władze, przekazując swoją decyzję Kościołowi w taki sposób, jaki uzna za najbardziej odpowiedni i dostosowany do okoliczności²⁶. Ponadto zrzeczenie się musi być „dokonane w sposób wolny”, a więc bez narzucenia go lub bez wpływu uwarunkowań zewnętrznych, nieodpowiadających charakterowi urzędu papieskiego, który jest „zastępczy” (*vicarius*) w stosunku do Jezusa Chrystusa i prymacjalny w stosunku do Kościoła powszechnego oraz wszystkich jego członków, także biskupów i kardynałów.

Przyszłość „rezygnacji” papieskich

Można tutaj powiedzieć, że papież Benedykt XVI odczytał godzinę opatrności, w swojej decyzji wykazał się geniuszem i odwagą, a także wyczuciem ducha czasów, przekraczając granicę wyznaczoną prawem,

²⁵ KPK kan. 332, § 2.

²⁶ Zagadnienie to warto uwzględnić, gdy bierze się pod uwagę ostatnie lata pontyfikatu św. Jana Pawła II i gdy stawia się pytanie o jego ewentualną decyzję o zrzeczenie się urzędu. Wydaje się, że nie mógł on dokonać takiego aktu także z tej racji, że nacisk mediów na taką ewentualną decyzję był tak wielki, że można by ją odczytać jako podjętą pod naciskiem, a więc nieważną.

i osobistym aktem dopełnił teoretyczny zapis prawny, który przypomnieliśmy, poddając się także głosowi Ducha Świętego, który kieruje Kościołem i prowadzi go przez dzieje (por. Ap 2,7). Papież Benedykt mógł powiedzieć o swojej decyzji: „Kochać Kościół znaczy też mieć odwagę dokonywać trudnych wyborów, mozołnych, mając zawsze przed oczami dobro Kościoła, a nie samych siebie”²⁷.

Decyzja Benedykta XVI była w pełni prawomocna i godziwa – sprawa nie podlega żadnej dyskusji. Pojawia się jednak pytanie, czy uznanie tego wystarcza do właściwego zinterpretowania wydarzenia i do spekulowania, że w przyszłości jego gest powinien stać się normą? Sprawa domaga się dalszej refleksji w świetle faktów, z którymi mamy dzisiaj do czynienia.

Kardynał Walter Brandmüller w niedawno opublikowanym, moim zdaniem niezwykle ważnym, artykule na temat *renuntiatio papae*, analizując aspekty historyczno-kanoniczne, stwierdził, że nawet jeśli decyzja papieża Benedykta XVI była w pełni godziwa i opierała się na pewnych doświadczeniach historycznych, to jednak pozostaje problematyczna z punktu widzenia eklezjalnego²⁸. Problematyczność wynika przede wszystkim z tego, że jest z nią związane poważne niebezpieczeństwo schizmy. Gdy śledzimy rozmaite wypowiedzi, zwłaszcza internetowe, na temat zrzeczenia się urzędu przez Benedykta XVI oraz oceny papieża Franciszka w relacji do rozmaitych aspektów tego faktu, nie możemy nie zauważyć, że stwierdzenia kard. W. Brandmüllera nie są tylko hipotezą odległą od bezpośredniego doświadczenia kościelnego. Czy w wielu przypadkach nie mamy do czynienia z jakąś kryptoschizmą? Czy zaniepokojenie, które decyzja Benedykta XVI wywołała w Kościele, pozwala na spekulowanie o instytucjonalizacji zrzeczenia się urzędu przez papieża, a w ten sposób tworzenie jakiegoś skomplikowanego rozwiązania teologiczno-kanonicznego? Na pewno jakieś ramy prawne zagadnienia należy określić, biorąc poważnie pod uwagę niepokój panujący w Kościele. Osobiście jednak w pełni podzielam ostatnie zdanie

²⁷ BENEDIKT XVI, *Przemówienie w czasie audiencji generalnej* (27 lutego 2013 r.), „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 3-4, s. 7.

²⁸ Por. W. BRANDMÜLLER, „*Renuntiatio papae*”. *Alcune riflessioni storico-canonistiche*, „Stato, Chiesa e pluralismo confessionale. Rivista telematica”, <http://www.statoechiese.it> (2016, nr 26).

z artykułu kard. W. Brandmüllera: „Zrzeczenie się urzędu przez papieża jest możliwe i stało się faktem. Należy mieć jednak nadzieję, że już nigdy się nie powtórzy”²⁹.

Renunciation of the Petrine Office – a feasible solution or a principle?

Summary

On 11 February 2013, Pope Benedict XVI announced, quite unexpectedly, that he decided to vacate the Holy See after his eight-year-papacy. The Pope's decision soon became a fact, evoking manifold reactions within the Church and inspiring theological and canonical reflection. Numerous questions have been raised about the sense of the Pope's resignation and its repercussions. In fact, a phenomenon of such importance and its tremendous overtone have to become a subject of an analysis directed at the present Church and the future as well. Therefore, we ask, at this point, about certain theological aspects of the resignation of the Pope from the office and about its consequences. We recognize the Pope's decision to be legitimate and decent – the matter is indisputable. However, a question may be raised, namely, whether accepting this fact is enough for correct interpretation of this event and for speculation whether in future the Pope's deed should become a standard. Is it right to introduce “an institution” of pope emeritus in the Church. We agree with cardinal Walter Brandmüller, who stated that: “The resignation of the pope is possible, and it has been done. But it is to be hoped that it may never happen again”.

Bibliografia

- II Sobór Watykański, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (1965).
- II Sobór Watykański, Dekret o posłudze i życiu prezbiterów *Presbyterorum ordinis* (1965).

²⁹ Por. także G. BONI, *Rinuncia del sommo pontefice al „munus petrinum, sedes romana vacans aut prorsus impedita”: tra „ius conditum” e „ius condendum”*, „Ephemerides Iuris Canonici” 56 (2016), s. 85.

- Paweł VI, *Motu proprio Ecclesiae sanctae* (6 sierpnia 1966 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 58 (1966), s. 757-775.
- Paweł VI, *Motu proprio Ingravescentem aetatem* (21 listopada 1970 r.), „Acta Apostolicae Sedis” 62 (1970), s. 810-813.
- Paweł VI, *Przemówienie do mieszkańców Fumone* (1 września 1967 r.), w: Paolo VI, *Encicliche e discorsi settembre – 1966 – dicembre*, vol. 11, Roma 1967, s. 13.
- Benedykt XVI, *Oświadczenie podczas Konsystorza Publicznego* (11 lutego 2013 r.), „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 3-4, s. 4.
- Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie audiencji generalnej* (27 lutego 2013 r.), „L'Osservatore Romano” 34 (2013) nr 3-4, s. 5-7.
- Benedykt XVI, *Przemówienie w czasie spotkania z mieszkańcami L'Aquila* (28 kwietnia 2009 r.), „L'Osservatore Romano” 30 (2009) nr 6, s. 10.
- AA. VV., *L'èredità del magistero di Pio XII*, Roma 2010.
- Accrocca F., „*Querebat semper solitudinem*”. *Da eremita al pontefice. Rassegna di studi celestiniani*, „Archivum Historiae Pontificiae” 35 (1997), s. 257-287.
- Agamben G., *Il mistero del male. Benedetto XVI e la fine dei tempi*, Bari 2013.
- Alla Clemenza della Santità Vostra. Bolla di elezione di papa Celestino V*, Todi 2012 („*Minima*” aquilana, t. 4).
- Boni G., *Rinuncia del sommo pontefice al „munus petrinum, sedes romana vacans aut prorsus impedita”: tra „ius conditum” e „ius condendum”*, „Ephemerides Iuris Canonici” 56 (2016), s. 71-108.
- Boni G., *Sopra una rinuncia. La decisione di papa Benedetto XVI*, Bologna 2015.
- Brandmüller W., „*Renuntiatio papae*”. *Alcune riflessioni storico-canonistiche*, „Stato, Chiese e pluralismo confessionale. Rivista telematica”, <http://www.statoechiese.it> (2016, nr 26).
- Dante, *Boska komedia*, tłum. E. Porębowicz, Warszawa 1990.
- Dell'Aqua A., *La Chiesa di domani*, „L'Osservatore Romano” [ed. wł.] 31 agosto 1967, s. 2.
- Dezza P., *Paolo VI sul filo dei ricordi*, „30 giorni nella Chiesa e nel mondo” 6 (1988), s. 58-61.
- Frale B., *L'inganno del gran rifiuto. La vera storia di Celestino V, papa dimissionato*, Torino 2013.
- Gigliotti V., *La tiara deposta*, Firenze 2013.
- Gigliotti V., *Un soglio da cui non si scende...? Aspetti della „renuntiatio papae” nella*

- storia giuridica medievale*, „Ephemerides Iuris Canonici” 56 (2016), s. 31-70.
- Golinelli P., *Il papa contadino. Celestino V e il suo tempo*, Firenze 1996.
- Guitton J., *Dialogi z Pawłem VI*, tłum. L. Rutowska, Poznań–Warszawa 1969.
- Guitton J., *La paternità del papa*, „L'Osservatore Romano” [ed. wł.], 25-25 settembre 1967, s. 3.
- Halecki O., *Eugeniusz Pacelli – papież pokoju*, Rzym 1951.
- Herde P., *Cölestin V. (1294). Der Engelpapst*, Stuttgart 1981 (*Päpste und Papstum*, t. 16).
- Iacopone da Todi, *Lode*, Roma–Bari 2006.
- Imkamp W., *Das Kirchenbild Innozenz' III. (1198-1216)*, Stuttgart 1988.
- Melloni A., *Il conclave. Storia dell'elezione del papa*, Bologna 2005.
- Paravicini Bagliani A., *Bonifacio VIII*, Torino 2003.
- Piazzoni A. M., *Storia delle elezioni pontificie*, Casale Monferrato 2003.
- Romagnoli A. B., *Celestino V. Il papa eremita, Serengo 2005 (Orizzonti monastici*, t. 36).
- Rusconi R., *Il gran rifiuto. Perché un papa si dimette*, Brescia 2013.
- Tardini D., *Pio XII*, Watykan 1960.
- Tornielli A., *Pio XII. Eugenio Pacelli. Un uomo sul trono di Pietro*, Milano 2007.

Ks. Janusz Królikowski, dr hab., prof. UPJPiI; kapłan diecezji tarnowskiej; od 2014 roku dziekan Wydziału Teologicznego Sekcja w Tarnowie (UPJPiI). W latach 1991-1996 studiował teologię na uczelniach rzymskich: Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża (doktorat w 1995 roku), Papieskim Instytucie Wschodnim, Instytucie św. Tomasza Uniwersytetu Angelicum. W 2003 roku habilitował się w zakresie teologii dogmatycznej w Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie. W latach 1996-2009 wykładał teologię w Papieskim Uniwersytecie Świętego Krzyża w Rzymie, a od 1997 roku wykłada teologię dogmatyczną w Wydziale Teologicznym Sekcja w Tarnowie. Od 2010 roku wykładowca mariologii w Instytucie Maryjno-Kolbiańskim „Kolbianum” w Niepokalanowie. Członek Polskiego Towarzystwa Mariologicznego, Towarzystwa Teologów Dogmatyków, Polskiego Towarzystwa Teologicznego Oddział w Tarnowie, członek zwyczajny Międzynarodowej Papieskiej Akademii Maryjnej w Rzymie. Autor licznych publikacji teologicznych.

e-mail: jkroliko@poczta.onet.pl

ks. Henryk Majkrzak SCJ
Wyższe Seminarium Misyjne Księży Sercanów, Stadniki

ŚMIERĆ JAKO NAJTRUDNIEJSZE WYDARZENIE W ŻYCIU CZŁOWIEKA

Starość i śmierć to dwa okresy w życiu człowieka, które rodzą zaniepokojenie, gdyż wiążą się one z poczuciem bezradności i bezsilności wobec nieubłaganych kolei ludzkiego losu. Jest on udziałem wielkich, znanych postaci i szarych obywateli. Papież emeryt Benedykt XVI w ostatniej książce swojego życia wyjawia, że spisał ostateczną wersję testamentu. Papież wspomina słowa Romana Guardiniego: „Na starość nie będzie łatwiej, tylko trudniej”¹. Na pytanie dziennikarza Petera Seewalda, czy boi się śmierci, a przynajmniej umierania, odpowiada, że boi się tego, że będzie ciężarem dla ludzi spowodowanym dłuższym czasem upośledzenia. Odczuwa ciężar winy, gdy myśli o popełnionych błędach, lecz nie traci fundamentalnej nadziei. Cieszy się, że zobaczy oblicze Boga, rodziców, rodzeństwo i przyjaciół, rozmyśla o ogniu czyśćcowym i o mierze bóleści, jaka się z nim wiąże². Papież przeżywa swoje odchodzenie jako koniec doczesnej egzystencji: „Wciąż wracam myślą ku temu, że zbliża się koniec. Próbuję przygotować się do tego, a przede wszystkim trwać w obecności Boga (...). Cała egzystencja zmierza ku spotkaniu”³.

¹ BENEDYKT XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016, s. 34.

² Tamże, s. 36-38.

³ Tamże, s. 279.

Zastanówmy się nad problemem śmierci, który rodzi w ludzkich sercach zakłopotanie. Paradoks bytu ludzkiego polega na cielesnej przemijalności człowieka, której jednocześnie towarzyszy wewnętrzna tęsknota za nieśmiertelnością. Gdyby człowiek był tylko ciałem, to śmierć nie stanowiłaby problemu. Wiemy, że nasze ciało pochodzi od rodziców, którzy je poczęli, po śmierci grzebie się je w ziemi, w której ulega szybko rozkładowi. Jednakże człowiek jest nie tylko ciałem, bo posiada inteligencję, wolę, wolność, język, zdolność do porozumiewania się, tworzy kulturę, pracuje, kocha, przyjaźni się i poświęca dla innych. Nie mamy doświadczenia śmierci, gdyż ten, kto jej doświadcza, nie przekazuje już swojego doświadczenia innym. Śmierć poznajemy pośrednio, obserwując umieranie innych i rozmyślając nad naszym przemijaniem.

Jaki jest sens śmierci? Jakie należy jej nadać rangę i znaczenie? Słusznie zauważono, że na jej temat istnieje wiele sprzecznych opinii⁴. Spróbujmy je uporządkować. Śmierć jest problemem, z którym każdy musi się zmierzyć, bo nikt nikogo nie zastąpi w umieraniu. W ten sposób odkrywamy osobisty charakter śmierci, która dotyczy wszystkich: młodych i starych, zdrowych i chorych, uczonych i prostaczków, ateistów i wierzących, mężczyzn i kobiet, bogatych i biednych.

Trzeba zauważyć, że obecna kultura nie sprzyja rozważaniom na temat śmierci, gdyż uczyniono z niej pewien rodzaj tabu i towarzyszy jej pewna zmowa milczenia. Śmierć stała się tematem zakazanym w rozmowach towarzyskich, w filozofii i literaturze. Wydaje się, że wielu współczesnych poszło za sugestią Spinozy, który twierdził, że człowiek powinien rozmyślać o życiu, a nie o śmierci⁵. Nie da się jednak przemilczeć faktu śmierci, gdyż wraz z umieraniem naszych bliskich doświadczamy pustki i bólu po ich odejściu. W chłodniach prosektoriów, kaplic i cmentarzy tysiące ciał ludzkich oczekuje na pogrzebanie. Człowiek Spinozy to człowiek papierowy, a nie człowiek realny. Można tworzyć za biurkiem różne koncepcje, nie wszystkie jednak mają związek z realnie żyjącymi ludźmi.

⁴ B. MONDIN, *Luomo chi è?*, Milano 1987, s. 363.

⁵ B. SPINOZA, *Etyka IV*, twierdzenie 67, w: TENŻE, *Traktaty*, Kęty 2000, s. 627.

Niejednoznaczna jest ocena śmierci, jakiej dokonali filozofowie w ciągu wieków. Jedni dostrzegali tragizm śmierci, a drudzy widzieli w niej pewne dobro. Zapoznajmy się z ich argumentami⁶. Arystoteles podkreślał tragizm śmierci, która według niego jest kresem wszystkiego. Święty Augustyn z powodu śmierci przyjaciela z lat młodości sam dla siebie stał się wielkim problemem i z Tagasty wyjechał do Kartaginy. Tragizm śmierci odczuł i Boecjusz, który został skazany na karę śmierci w wyniku fałszywego oskarżenia. Według św. Tomasza z Akwinu śmierć w świetle rozumu jest absurdem, gdyż gwałci pragnienie życia u ludzi. Początkowo miała być wydarzeniem naturalnym, służącym doskonaleniu stworzenia i ukazującym jego granice. Po grzechu pierworodnym śmierć połączyła się ze strachem i przemocą. Ciało pierwszych ludzi były wolne od zepsucia, które jest karą za grzech. Jednakże zmartwychwstały Chrystus jest nadzieją naszego zmartwychwstania. Michał Montaigne zwracał uwagę na fakt udręki: nie wiemy, kiedy i gdzie spotka nas śmierć. Na samotność umierającego człowieka szczególną uwagę zwrócił Blaise Pascal, a Artur Schopenhauer podkreślał, że wraz z upływem lat słabną nasze siły życiowe, a na twarzy pojawia się smutek. Ostatecznie zwycięża śmierć, która długo z nami igrała. Martin Heidegger opisuje człowieka jako byt skierowany ku śmierci, a Jean-Paul Sartre dostrzegał tragizm śmierci w tym, że unicestwienia ona wszystkie niezrealizowane możliwości człowieka i dlatego jest ona bezsensownym wydarzeniem, które ogranicza ludzką wolność. Według niego, nasze urodziny były absurdem i nasza śmierć jest absurdem.

Inni filozofowie dostrzegali w śmierci człowieka pewne dobro. Według Heraklita śmierć jednostki służy rozwojowi wszechświata, bo dzięki niej odnawia się życie kosmiczne. Sokrates nie bał się śmierci, gdyż przypuszczał, że zmarli są szczęśliwi i nieśmiertelni. Platon przyrównał śmierć do opuszczenia przez duszę więzienia ciała, a Epiktet podkreślał, że człowiek boi się śmierci, gdyż jest ona wydarzeniem tajemniczym. Zachęcał do wdzięczności za ten czas życia, jaki został nam dany, i przestrzegał przed zachłannością w stosunku do życia, gdyż taki czło-

⁶ Obszernie piszę na ten temat w artykule *Filozofia i teologia śmierci*, który opublikowałem w „Theofos” 1 (2015), s. 68-72. Zawarłem tam wiele przypisów, wskazujących na konkretne dzieła filozofów i zawarte w nich wypowiedzi na temat oceny śmierci.

wiek staje się dla innych ciężarem. Marek Aureliusz dostrzegał w następstwie życia i śmierci cudowną harmonię. Śmierć, według niego, wyzwala nas od marności przedmiotów i złych charakterów. Rozmyślanie o znikomości i kruchości życia rodzi w nas spokój i pogodę ducha. Seneka zwraca uwagę na fakt, iż rozmyślanie o śmierci wyzwala nas od lęku przed nią. W śmierci zawarte jest pewne dobro, bo kładzie ona kres przesyłowemu i wyczerpaniu się sił u starca, młodych chroni przed wstąpieniem na twardsze stopnie życia, a dla wielu jest lekarstwem. Śmierć zrywa więzy niewoli, a wygnańcom każe z obojętnością myśleć o miejscu swego pochówku. Śmierć wyrównuje różnice między ludźmi i chroni przed upokarzającymi rozkazami innych ludzi. Jest ona trudnym wydarzeniem w życiu człowieka, lecz pociesza nas fakt, że przez jej bramy przeszli wszyscy ci, którzy byli przed nami, i przejdą wszyscy ci, którzy będą żyć po nas. W śmierci wyraża się sprawiedliwość, bo rodzimy się nierówni, a umieramy jako równi. Święty Augustyn nawiązywał do myśli Platona i opisywał śmierć jako ucieczkę i wyzwolenie od ciała. Z kolei Franciszek Bacon podkreślał fakt, że ten, kto zrealizował zakładane sobie cele, zdaje się mówić: *Nunc dimittis* (Teraz pozwól odejść). Gottfried Leibniz wierzył, że Bóg zachowa na zawsze naszą osobę, a Gabriel Marcel i Karl Jaspers w miłości dostrzegali szansę na dalsze życie po śmierci.

Filozofowie odkryli w śmierci wiele aspektów i niezwykle bogactwo zagadnienia. Czy możliwe jest uzgodnienie ich stanowisk w powyższej syntezie? Renesansowy filozof Giovanni Pico della Mirandola dążył do ułożenia takiej syntezy, jednakże dwór papieski uznał, że Pico nakreślił sobie zbyt ambitny cel. Być może przekracza to siły i możliwości jednego człowieka, jednakże trzeba zauważyć, że w śmierci człowieka zawarty jest zarówno pewien aspekt tragizmu, jak i pewien aspekt dobra. Filozofia traktowana jako mądrość naturalna nie jest w stanie powiedzieć ostatniego słowa na temat śmierci człowieka. W pełniejszym świetle zagadnienie to ukazuje teologia pojmowana jako mądrość nadprzyrodzona. Zagadnienie to stanowi centralny problem chrześcijańskiej soteriologii i eschatologii. Księga Rodzaju tłumaczy nam, że śmierć jest wynikiem grzechu pierworodnego. Jednakże idea nieśmiertelności przenika całą Biblię, a Nowy Testament wskazuje wielokrotnie na nieśmiertelność duszy człowieka i na perspektywę zmartwychwstania ciała.

Wiara całkowicie zmienia sposób postrzegania śmierci. Dowodzi tego fakt, że Pascal jako filozof dostrzegał tragizm śmierci, która jest postrachem natury, jednakże jako wierzący całą nadzieję złożył w Chrystusie. Dzięki wierze doszedł do przekonania, że śmierć jest powabna, święta i radosna, bo Chrystus, który uświęcił wszystko z wyjątkiem grzechu, uświęcił także śmierć. Również Kierkegaard dostrzegał tragizm śmierci, jednakże dzięki wierze zaczął ją traktować jako dzień narodzin (*dies natalis*) chrześcijanina, w którym może on uczynić wieczny dar z siebie dla Boga.

Zakończenie

Prawda o losie człowieka jest niezmienna, bo w każdym pokoleniu ludzie rozmyślają o nieuchronności śmierci, przeżywają niepewność związaną z jej miejscem, sposobem umierania i momentem śmierci, dostrzegają bezsilność otoczenia i samotność w obliczu zbliżającej się śmierci. Zmienia się natomiast moda, zmieniają się style w architekturze i sztuce, zmieniają się filozofie i sposoby życia. Wielu współczesnych czuje się skrępowanych przez nieustanne procedury i parametry.

Człowiek doświadcza przede wszystkim samotności w obliczu śmierci, bo nikt nie może go wyręczyć w procesie umierania. Pewien mężczyzna trzymał w swoich dłoniach dłoni umierającej żony. W pewnym momencie poczuł rozluźnienie jej dłoni. Odeszła. Nie mógł jej towarzyszyć w dalszej drodze. Śmierć może rodzić lęk w sercu człowieka. Ewangelista poucza nas jednak, że ten, kto się lęka, nie wydoskonał się w miłości (por. 1 J 4,18). Naszemu umieraniu towarzyszy całkowita bezsilność innych ludzi. Miał rację Pascal, gdy pisał, że ludzie przypominają skazańców oczekujących na egzekucję. Co jakiś czas kat wyprowadza jednego z nich, a reszta przygląda się temu bezradnie.

W ludzkim umieraniu zawarty jest nie tylko pewien tragizm. Można w nim odnaleźć również pewien optymizm, który rodzi w nas wiara w Boga. Ubogaceni darem wiary nie powinniśmy potępiać ateistów i pogardzać nimi, bo być może, to moje życie spowodowało to, że ktoś porzucił wiarę. Naszemu odejściu mogą towarzyszyć wyrzuty sumienia z powodu błędów i zaniedbań popełnionych w życiu. Pisze o nich papież

Benedykt XVI: „przygniata mnie ciężar winy, chociaż nie tracę fundamentalnej nadziei”⁷. Jest to czas na zgłębienie zagadnienia przygodności naszego bytu. Klasyczna metafizyka ukazuje Boga w kategoriach Bytu Koniecznego, a człowieka w kategoriach bytu przygodnego. Bóg zawsze jest, a człowiek ma swój początek i koniec, więc nie musi istnieć. Czas odchodzenia to również czas, w którym nadaje się egzystencjalną i osobistą treść podstawowym prawdom metafizyki, które dla wielu są czymś nieznanym lub abstrakcyjnym. Bóg zawsze jest! Moje życie kiedyś rozpoczęło się i biegnie ku doczesnemu kresowi. Tylko świadomość tego, kim jest Bóg, a kim jestem ja jako człowiek, pozwala na życie w prawdzie. Czy można skarżyć się na to, iż nasze życie przemija? To tak jak gdyby ktoś skarżył się, że nie jest „bogiem”.

Czas odchodzenia to czas podsumowania. Znamienne są słowa papieża emeryta: „przyjmuje się skończoność tego życia i wewnątrznie dochodzi ku temu, by stanąć przed obliczem Boga”⁸. Nadzieja na zbawienie, na spotkanie z Bogiem rodzi w sercu wierzącego radość: „Bóg jest tak wielki, że nigdy Go nie ogarniemy, bo wciąż jest nowy. Istnieje nieustający, nieskończony bieg ciągłego odkrywania i radości”⁹. Człowiek powinien szukać odpowiedzi na pytanie dotyczące sensu życia i śmierci, gdyż od niej zależy całe nasze życie¹⁰.

The death as the most difficult event in the human life

Summary

In this article, the author undertakes an attempt to examine the nature of death as such. He begins with analyzing the commonsense understanding of death and, then passes on to philosophical and theological analyses. The author attempts to refer the philosophical and theological reflection on death and

⁷ BENEDYKT XVI, *Ostatnie rozmowy, dz. cyt.*, s. 36.

⁸ Tamże, s. 279.

⁹ Tamże, s. 37.

¹⁰ B. PASCAL, *Mysli*, nr 335, Warszawa 2012, s. 142.

dying to the contemporary cultural context. Without a proper answer to questions: who man is, why he came into existence, and what the purpose of his life is, one cannot overcome the fear of passing away, suffering and death.

Sommario

Alla luce della ragione la morte è un non senso, e violenza contro l'istinto primigenio d'ogni essere vivente, razionale o no, di amore e salvaguardia della propria vita e della propria corporeità. La rivelazione biblica getta sulla morte una luce di comprensibilità: evento originariamente naturale nel ciclo di perfezione della creatura e segno del suo limite creaturale, la morte si è caricata di paura e di violenza a causa del peccato, di cui è diventata la terribile punizione. La vittoria di Cristo sulla morte, con la risurrezione gloriosa del corpo, è la manifestazione concreta ed esplicita della sua vittoria sul male e sul peccato.

Bibliografia

- Benedykt XVI, *Ostatnie rozmowy*, Kraków 2016.
Majkrzak H., *Filozofia i teologia śmierci*, „Theofos” 1 (2015), s. 67-72.
Mondin B., *L'uomo chi è?*, Milano 1987.
Pascal B., *Mysli*, Warszawa 2012.
Spinoza B., *Traktaty*, Kęty 2000.

Ks. dr hab. Henryk Majkrzak SCJ, doktor filozofii i doktor habilitowany teologii dogmatycznej, autor wielu książek, wykładowca w wyższych seminariach duchownych i kierownik Sekcji Filozofii Polskiego Towarzystwa Teologicznego.

ks. Józef Wroceński SCJ
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

KAPITUŁA GENERALNA PODMIOTEM NAJWYŻSZEJ WŁADZY W INSTYTUCIE ZAKONNYM

Wstęp

Kapituła generalna jest starodawną kolegialną instytucją prawną i odgrywa od wieków bardzo ważną rolę w zarządzaniu instytutami życia konsekrowanego. Prawo kodeksowe nie zajmuje się nią bliżej (poświęcając jej zaledwie trzy kanony), chociaż ją wyraźnie uznaje, odsyłając, jeśli chodzi o szczegóły, do prawa partykularnego, czyli prawa, własnego danego instytutu. Odwołując się do postanowień prawa należy podkreślić, że jest to najwyższy kolegialny organ władzy, powoływany w celu dokonania wyborów i załatwienia spraw jej powierzonych przez prawo powszechne i własne. Do niej głównie należy strzeżenie dziedzictwa instytutu i popieranie zgodnej z nim jego odnowy. Kapituła na mocy prawa jest osobą moralną kolegialną i działa kolegialnie. Różni się od rady, dodanej przełożonym dla ważnego lub godziwego podejmowania decyzji. Jest to też najwyższy organ uczestnictwa i konsultacji, reprezentujący cały instytut. Ponadto w instytutach istnieją jeszcze inne organy konsultacji, studiów, dialogu. Wszystkie one, w ramach przysługującej im kompetencji, mają służyć aktywnej współpracy i pomocy ogółu członków

na rzecz dobra instytutu. Kapituła ma też swoje uzasadnienie w nowych tendencjach ujawnionych współcześnie, a mianowicie rozwój kultury, dowartościowanie osoby ludzkiej, wola stanowienia o sobie czy o sprawach bliskich skłaniają dziś ludzi, również osoby konsekrowane, do systemu rządów kolegialnych. Nie można obecnie nie liczyć się z mentalnością człowieka, który nie chce być przedmiotem czyichś decyzji, lecz pragnie rozstrzygać sam o sobie czy współdecydować o wspólnych sprawach. Należy przyznać, że taka orientacja może mieć niemały wpływ na dynamikę rozwoju danego instytutu i jego działalności. Ale też z drugiej strony system rządów kolegialnych nie może sprowadzać przełożonego do roli wykonawcy woli wspólnoty. Tego rodzaju próby mogłyby łątwo wypaczyć sens rad ewangelicznych, zwłaszcza ślubu posłuszeństwa. Te nowe tendencje potwierdzają jedynie przydatność starodawnej instytucji kapituły w zarządzaniu instytutem.

Na podstawie kryterium przedmiotu obrad, kapituły dzielą się na: wyborcze, dokonujące wyboru zarządu generalnego; robocze, zajmujące się sprawami legislacji, zarządzania, działalności apostolskiej i administracji dobrami; kapituły mieszane, na których dokonuje się wyboru i załatwia, zgodnie z prawem własnym, ważne sprawy danego instytutu. Na podstawie zaś kryterium sposobu i czasu zwoływania wyodrębnia się: kapituły zwyczajne, zwoływane w czasie przewidzianym w prawie własnym, np. co sześć lat¹; kapituły nadzwyczajne, mające miejsce poza tym terminem; kapituły specjalne, zwoływane celem załatwienia szczególnie pilnych spraw². Należy ponadto podkreślić, że ani stała tradycja instytutów, ani praktyka Stolicy Apostolskiej nie dopuszczają możliwości istnienia kapituły generalnej jako organu permanentnego na wzór przełożonych i ich rad. Tak więc po załatwieniu spraw, dla których zwołano kapitułę, zostaje ona zamknięta i rozwiązana.

¹ Należy zauważyć, że terminy odbywania kapituły generalnej korelują w zasadzie z czasem trwania urzędu przełożonego generalnego.

² Po II Soborze Watykańskim kapituły takie zajmowały się odnową życia zakonnego i wprowadzaniem ducha soborowego w życie instytutów. Wszystkie instytuty z inspiracji Stolicy Apostolskiej i pod jej kierownictwem żywiły nadzieję, że kapituły generalne jako najbardziej reprezentatywny organ całego instytutu przyczynią się do przystosowanej odnowy życia zakonnego. W większości wypadków nadzieje te się spełniły.

1. Pojęcie i natura władzy zakonnej

Zanim przejdziemy do omawiania kwestii dotyczących kapituły generalnej, należy, przynajmniej ogólnie, powiedzieć kilka słów o władzy, której podmiotem jest kapituła w instytucie życia konsekrowanego. Kapituły i przełożeni mają w instytucie nad podwładnymi władzę określoną w prawie powszechnym i w konstytucjach poszczególnych instytutów³. Ten dwojaki rodzaj władzy wewnętrznej (personalna i kolegialna) jest przejawem autentycznego uczestnictwa we władzy Kościoła⁴. W poprzednim kodeksie była ona nazywana władzą zwierzchnią (*dominativa*)⁵. Termin ten był używany na określenie władzy rozkazywania, porządkowania i kierowania, jaką posiadali wszyscy przełożeni zakonni, pomijając oczywiście ślub posłuszeństwa. Prawodawca obowiązującego kodeksu, określając władzę zakonną, odszedł od terminu władza zwierzchnia i nie wprowadził szczególnego terminu na określenie władzy wspólnej dla wszystkich instytutów życia konsekrowanego. Stąd też obecnie rozumie się, że władza w instytutach zakonnych nie jest tylko zwykłym czynnikiem koordynującym zewnętrzną działalność członków, lecz przez nią i za jej pomocą sam Chrystus kieruje swoimi wiernymi, zorganizowanymi w społeczność realizującą rady ewangeliczne⁶. Wykonywanie władzy jest służbą dla Kościoła i domaga się przestrzegania prawa powszechnego i własnego. Jest to służba spełniana w formie dialogu i szacunku dla godności osoby ludzkiej, co wcale nie narusza realnego prawa przełożonych do podejmowania rozstrzygnięć i wydawania poleceń⁷. Nadto w niektórych instytutach funkcjonuje kościelna władza rządzenia, czyli

³ Por. A. CHRAPKOWSKI, J. KRZYWDA, *Instytuty życia konsekrowanego*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, Poznań 2006, s. 50.

⁴ Por. J. WROCEŃSKI, *Stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Komentarz do Kodeksu...*, dz. cyt., s. 193.

⁵ Por. *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1917, kan. 501 § 1 (w dalszym cytowaniu KPK/1917); F. BOGDAN, *Prawo instytutów życia konsekrowanego*, Poznań 1977, s. 47.

⁶ Por. B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskie*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, cz. III, Lublin 1985, s. 61.

⁷ Por. tamże, s. 63.

władza jurysdykcji w rozumieniu władzy ustawodawczej, wykonawczej i sędziowskiej⁸. Tę władzę w zakresie zewnętrznym i wewnętrznym posiadają przełożeni i kapituły w kłeryckich instytutach zakonnych na prawie papieskim. Władza rządzenia zakresu zewnętrznego jest to władza kierowania wiernymi w ich stosunkach zewnętrznych, społecznych dla dobra publicznego. Jak wspomniano obejmuje ona władzę ustawodawczą, sędziowską, administracyjną i karną. W zakresie zaś wewnętrznym jest to władza, jaką Kościół wykonuje nad sumieniami i poprzez którą kieruje stosunkami ludzi w ich odniesieniu do Boga dla ich dobra prywatnego⁹. Władzę tę wykonuje Kościół albo pod osłoną tajemnicy spowiedzi, albo poza spowiedzią, ale bez świadków przez odpowiedniego przełożonego, któremu prawo przyznaje wyłącznie władzę zakresu wewnętrznego. Czynności dokonane w zakresie wewnętrznym z reguły nie są uznawane w zakresie zewnętrznym, chyba że prawo postanawia inaczej¹⁰.

Władza zakonna jest władzą wspólną dla wszystkich instytutów życia konsekrowanego, bowiem do wykonywania kościelnej władzy rządzenia wymagane są święcenia¹¹. Niezależnie o jaką władzę chodzi, przyjmuje się, że władza ta ma charakter publiczny, jak każda władza w Kościele. Nie wynika ona ze złożonej profesji, gdyż istnieje przed jej złożeniem. Władza żadnego przełożonego, w tym kapituły generalnej, nie wywodzi się z jego wspólnoty, lecz pochodzi od Kościoła. Prawodawca kościelny w kan. 618 wprost stanowi o władzy uzyskanej od Boga przez posługę Kościoła. Należy też dodać, że przełożeni zakonni, także ci, którzy nie są podmiotem jurysdykcji, współpracują w wykonywaniu kościelnej wła-

⁸ Por. SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS ET SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Notae direc. *Mutuae relationis*, nr 13, AAS 70 (1978), s. 473-506; D. BOREK, *Wykonywanie władzy karania w instytutach zakonnych w świetle aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 180-164.

⁹ Por. J. BAR, J. KAŁOWSKI, *Prawo o instytutach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985, s. 74.

¹⁰ Por. R. SOBAŃSKI, *Władza rządzenia*, w: J. KRUKOWSKI (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Poznań 2003, s. 215.

¹¹ Por. *Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*. Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984, kan. 129 § 1 (w dalszym cytowaniu KPK/1983).

dzy rządzenia. Chodzi zatem o tę samą władzę, a nie o jakąś inną władzę w Kościele. Władza ta jest jedna i pochodzi od Boga¹².

Władza zakonna, a więc wykonywana przez tych, którzy nie mają święceń, a sprawują jakąś funkcję w Kościele, to prawo rządzenia podwładnymi zgodnie z celem społeczności. Tak więc jest to władza porządkowania, kierowania, rozkazywania, którą niezależnie od ślubu posłuszeństwa podwładnych mają wszyscy przełożeni i przełożone w ramach ich kompetencji w instytucie, nie tylko wobec jego członków, ale wobec wszystkich należących do danej wspólnoty. Różni się ona z jednej strony od tzw. władzy domowej, która jest władzą całkiem prywatną, z drugiej zaś od władzy jurysdykcji, która jest władzą publiczną nadaną przez Chrystusa Kościołowi do kierowania wiernymi celem osiągnięcia życia wiecznego¹³. W instytucie zakonnym władza ta wypływa z podwójnego źródła: z natury społeczności kościelnej, jaką jest instytut, i z zależności, do jakiej jest zobowiązany zakonnik, zakonnica na mocy ślubu posłuszeństwa. Czyli opiera się na prawie kościelnym, które daje istnienie instytutowi i na włączeniu zakonnika do instytutu przez profesję¹⁴. Można więc powiedzieć, że jest to władza prawna, bo istnieje niezależnie od woli przełożonego; publiczna, bo instytuty w Kościele są stowarzyszeniami publicznymi, a nie prywatnymi; pełna, bo obejmuje całą działalność człowieka, jak tego wymaga życie zakonne. Władza ta przysługuje wszystkim przełożonym, tak wyższym, jak niższym, zarówno w instytutach męskich, jak i żeńskich. Zakres tej władzy i sposób wykonywania, jak wspomniano, określa prawo powszechne i konstytucje danego instytutu. Z władzą zakonną wiążą się analogiczne funkcje, jak z każdą władzą, takie jak: prawo wydawania rozkazów ogólnych i szczegółowych, rozstrzygania konfliktów życia zakonnego w postępowaniu administracyjnym, zarządzanie dobrami materialnymi, ustanawianie potrzebnych organów wewnętrznych, udzielanie napomnień, nakładanie pokut, nie

¹² Por. SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, 8-21; TENŻE, Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*, 2.

¹³ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁴ Por. J. BAR, J. KAŁOWSKI, *Prawo o instytutach...*, dz. cyt., s. 73.

zaś kar kościelnych¹⁵. Nakładanie kar leży w kompetencji władzy rządzenia i przysługuje ona przełożonym wyższym kleryckich instytucji na prawie papieskim. Mogą oni w ramach ustalonych prawem wymierzać i nakładać kary w sensie ścisłym, a także zwalniać z kar i cenzur ustanowionych prawem powszechnym oraz z kar własnego instytucji w ramach prawa partykularnego.

W związku z powyższymi rozważaniami nasuwa się pytanie: kto podlega tak rozumianej władzy zakonnej, której podmiotami są przełożeni, w tym także kapituły? Otóż przede wszystkim podlegają jej profesji. Im mogą przełożeni rozkazywać, także na mocy ślubu. Rozkaz jest to wezwanie do czynienia lub zaniechania czegoś skierowane przez przełożonego do podwładnego. Dalej podwładnymi są nowicjusze, postulanci, kandydaci, bo dobrowolnie zgłaszają się do instytucji i poddają się pod władzę przełożonych, ze względu na zamiar włączenia się do instytucji przez profesję. Im przełożeni nie mogą rozkazywać na mocy ślubu, gdyż go jeszcze nie złożyli, ale jako zwierzchnicy społeczności. Wreszcie pod pewnym względem podwładnymi są ci wszyscy, którzy przebywają w domu zakonnym we dnie i w nocy z racji posługi, wychowania, gościny albo choroby¹⁶.

W tym kontekście należy zwrócić uwagę na jeszcze jeden aspekt władzy w Kościele, w tym władzy zakonnej, na jej sens teologiczny, a nie techniczno-prawny. Wychodząc z eklezjologii *communio* – wspólnoty, władza w Kościele ma charakter wspólnotowy w sensie teologicznym¹⁷. Ta eklezjologia wyznacza trzy wymiary władzy w Kościele: wymiar wspólnotowy: wspólnota połączona więzami nadprzyrodzonymi, z tego wynika bliska więź przełożonego z podwładnymi w zarządzaniu sprawami wspólnoty; kolegialny: posługa przełożenstwa nigdy nie może być przeżywana w samotności; i wymiar przewodnictwa: przełożony jest koniecznością ułomnej natury ludzkiej i przesłanką każdej zdrowej instytucji. Te wszystkie wymiary wspólnoty Kościoła są widoczne we wspólnotcie zakonnej. Stąd wszyscy członkowie wspólnoty uczestniczą w jednej

¹⁵ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytucji...*, dz. cyt., s. 48

¹⁶ Por. J. BAR, J. KAŁOWSKI, *Prawo o instytucjach...*, dz. cyt., s. 73.

¹⁷ Por. B. W. ZUBERT, *Instytucji życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 63.

władzy Chrystusa, ale każdy na swój sposób: inaczej przełożony, a inaczej podwładny. Jednak ta władza na wzór Chrystusa ma charakter służby. W Kościele nie istnieje władza, która nie byłaby służbą. Nie chodzi zatem tylko o poddanie się prawom i przełożonym zakonnym, ale o przeniknięcie i przyjęcie tajemnicy Chrystusa, który nas zbawił przez swoje posłuszeństwo. Nasze posłuszeństwo jest kontynuacją i naśladowaniem posłuszeństwa Chrystusa¹⁸. W tej perspektywie posłuszeństwa i ślubu, który wiąże także przełożonych zakonnych wykonujących swoje funkcje, należy interpretować ich władzę. Każdy urząd kościelny, w tym także przełożonego zakonnego, jest wykonywany dla realizacji celu duchowego. Kościół powierza władzę przełożonemu zakonnemu, aby był pastorem we wspólnocie z Kościołem i swymi współbraćmi i współsiostrami. Stąd też można powiedzieć, że przełożony jest jednym z widzialnych znaków, które wiążą zakonników z Kościołem i wyrażają macierzyńską troskę Kościoła o nich. Należy też zauważyć, że sposób sprawowania władzy czy jakiegokolwiek funkcji w instytucie zakonnym powinien też odzwierciedlać *patrimonium* tegoż instytutu z jego pięcioma elementami: naturą, charakterem, celem, tradycją i duchem¹⁹.

2. Pojęcie kapituły generalnej

Po naświetleniu pojęcia władzy zakonnej logicznie należy przejść do pojęcia kapituły generalnej. Jest ona bowiem podmiotem najwyższej kolegalnej władzy w instytucie, oczywiście w zakresie zarządu wewnętrznego²⁰. Nie posiadają jej inne organy. Można ją określić jako zebranie członków instytutu życia konsekrowanego, uprawnionych do głosu i za-

¹⁸ Por. J. KICIŃSKI, *Posłuszeństwo drogą duchowej wolności*, w: *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 62-71.

¹⁹ Por. B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 67.

²⁰ Por. KPK/1983, kan. 631 § 1; *Reguła Życia Zgromadzenia Księży Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Wydanie polskie, Rzym 2009, nr 131 i 136 (w dalszym cytowaniu: *Reguła Życia KS. Konst. lub Reguła Życia KS. Dyr.*); *Konstytucje Zgromadzenia Córek Maryi Niepokalanej*, Nowe Miasto n. Pilicą 1988, nr 221 (w dalszym cytowaniu: Konst. CMN).

łatwienia spraw jej powierzonych przez prawo powszechne i konstytucje²¹. Jest to zebranie prawnie zwołane, mogące trwać przez dłuższy czas i obradować na wielu posiedzeniach. Ma być ono zwołane w sposób prawny, tzn. nie według upodobania czy samowoli przełożonych, ale według ustalonych zasad prawnych, zazwyczaj określonych w konstytucjach i dyrektoriach, a dotyczących czasu zwołania, rodzaju (zwyczajna czy nadzwyczajna), celu (dla dokonania wyborów czy dla załatwienia spraw), uczestników (kryteria ich wyznaczania) i innych spraw związanych z kapitułą, jej kompetencją czy funkcjonowaniem²². Liczba członków ogranicza się do osób kwalifikowanych pochodzących z racji piastowanego urzędu (np. generał i jego radni aktualnie sprawujący władzę lub jeszcze inne osoby) i delegatów czy delegatek pochodzących z wyboru, wybieranych przez członków instytutu w sposób określony przez prawo własne. Członkowie kapituły, wywodząc się z poszczególnych części instytutu, zbierają się razem, aby wspólnie stanowić niejako jego miniaturę i od niego przejmują nawet osobowość prawną-moralną dla dobra całej wspólnoty. To reprezentowanie instytutu zmierza do zaradzenia jego potrzebom. Kapituła nie jest więc zwykłym braterskim czy siostrzanym spotkaniem dla zacieśnienia wężzi między poszczególnymi członkami; nie jest to też zjazd delegatów mający na celu studium problemów. Jest przede wszystkim organem władzy i zarządu występującym w formie uroczystej i obdarzonym najwyższą władzą w instytucie dla wyboru wyższych przełożonych lub funkcjonariuszy według konstytucji czy dla załatwienia spraw ujmowanych po ich rozważeniu w formie dekretów bądź uchwał²³. Wszystko to dla udoskonalenia życia i działalności instytutu. Stąd też członkowie kapituły powinni nie tylko czuć się rzecznikami swojej prowincji czy domu, ale powinni mieć w sobie coś z mentalności ustawodawcy całego instytutu. Powinni dbać przede wszystkim o dobro

²¹ Por. F. IANNONE, *Il capitolo generale. Saggio storico-giuridico*, Roma 1988, s. 65; B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 91; F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 56.

²² Por. Reguła Życia KS. Konst., nr 136 i 137; Reguła Życia KS. Dyr. nr 136,1; Konst. CMN, nr 222 i 224-225.

²³ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 56.

całości nawet wtedy, gdy walczą o słuszne prawa okręgu czy domu; powinni umieć, gdy zajdzie tego potrzeba, poświęcić interesy poszczególnych grup czy osób dla dobra wspólnego. Tylko w tym duchu „ustawodawcy” dyskusje kapitulne będą prowadzone w pogodnej atmosferze, a decyzje będą podejmowane bardziej przekonującą większością głosów²⁴.

Kapituła generalna jest kolegialnym organem władzy. Mamy tu do czynienia z kolegium w sensie ścisłym, gdyż, prawnie zwołana, staje się osobą moralną, a jej działanie prawnie jest czymś jednolitym, jakby pochodziło od jednej osoby. Na wstępnych etapach działania członkowie dyskutują, formułują wnioski, przychylają się do nich lub je odrzucają i jest to jeszcze działanie poszczególnych osób fizycznych. Z chwilą jednak, gdy dojdzie do prawomocnej decyzji, wyrażonej przez wolę większości, to ta decyzja nie zależy już od poszczególnych osób, lecz jest postanowieniem samego kolegium, czyli kapituły, powziętym przez przepisana większość. Decyzje nie są już postanowieniami przełożonych czy poszczególnych członków, lecz uchwałami samego kolegium powstałymi na bazie prawowitego wyrażenia myśli i woli poszczególnych członków²⁵.

Kapituła może być zwyczajna, gdy jest zwołana w terminie przewidzianym przez prawo, np. po upływie sześcioletniej kadencji, jak również przed upływem kadencji w razie zaistnienia wakatów stanowiska przełożonego generalnego, lub nadzwyczajna, gdy jest zwoływana częściej w innym terminie dla omówienia ważnych spraw instytutu²⁶.

Każda kapituła we właściwym tego słowa znaczeniu, zwyczajna czy nadzwyczajna, zwoływana dla dokonania wyborów czy dla załatwienia spraw, powinna się kierować jasnymi przepisami prawa partykularnego, powinna też mieć regulamin działania. Wiadomo, jak łatwo dochodzi do niepotrzebnych tarć czy podejrzeń o manipulację, gdy sprawy związane z kapitułą załatwia się w sposób improwizowany czy samowolny lub poza salą obrad. Chociaż prawny charakter kapituł zwoływanych do załatwienia spraw jest zasadniczo taki sam jak i kapituł wyborczych, przy

²⁴ Por. tamże, s. 56-57.

²⁵ Por. B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 93

²⁶ Por. Reguła Życia KS. Konst., nr 136 i 137; Reguła Życia KS. Dyr. nr 136,4 i 137; Konst. CMN, nr 222 i 224-225.

tych ostatnich należy przestrzegać przepisów prawa jeszcze surowiej niż przy tych pierwszych. To samo dotyczy kapituł mieszanych. Ten wymóg jest szczególnie istotny w perspektywie ważności sprawowania urzędów w instytucie²⁷.

Kapituła generalna może rozpatrywać wszystkie problemy, dla których rozwiązanie ją zwołano, nie pomijając jednak zasady pomocniczości i decentralizacji. Jej uchwały obowiązują wszystkich, nie wyłączając przełożonych. Jest problemem, czy kapituła zawiesza władzę przełożonych. Ogólnie należy przyjąć, że kapituła nie zawiesza władzy przełożonych i ich rad, ale jej zakres jest ograniczony stosownie do przepisów prawa własnego, chociaż w niektórych instytucjach przełożony przestaje pełnić swoje funkcje od samego początku kapituły. I tak np. przełożonym ani po zwołaniu kapituły, ani w czasie jej trwania nie wolno podejmować takich decyzji, które mogłyby mieć wpływ na personalny skład kapituły (np. przenoszenie członków) czy też w inny sposób utrudniać obrady. Trudno też wyobrazić sobie sytuację, aby w trakcie trwania kapituły przełożony generalny zwoływał swoją radę dla załatwienia jakiejś sprawy²⁸.

3. Skład personalny kapituły generalnej

Kapituła generalna ma być jak najpełniejszym wyrazem ducha i woli całego instytutu. Jak już wspomniano, zazwyczaj jej uczestnikami są członkowie z urzędu i z wyboru²⁹. Reprezentuje ona instytut w sensie jurydycznym i obiektywnym, gdyż ma wyrażać wspólny udział i troskę wszystkich członków o dobro całej społeczności³⁰. Nie wynika z tego, że wszyscy członkowie instytutu biorą w niej udział. To byłoby możliwe jedynie w instytucjach o małej liczbie członków. Wszyscy jednak powinni mieć realny wpływ na skład kapituły; wybór przedstawicieli nie

²⁷ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 58.

²⁸ Por. tamże; B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 92.

²⁹ Por. F. IANNONE, *Il capitolo generale...*, s. 155.

³⁰ Por. KPK/1983, kan. 632 § 2 i 633 § 1; por. także G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale. Preparazione. Celebrazione. Attuazione*, Milano 2002, s. 48; P. L. NAVA, *L'evento capitolare. Dall'indizione per la convocazione alla ricezione*, Roma 1997, s. 16-18.

może być zastrzeżony dla małej ekskluzywnej grupy osób. W systemie zaś wyboru uczestników kapituły należy odpowiednio zharmonizować różne kryteria i unikać rozwiązań ekstremalnych, tak aby kapituła była rzeczywistym znakiem jedności³¹. Każdy instytut ma w tej sprawie swobodę w obraniu systemu wyborczego, byleby system ten pod względem prawnym był dostatecznie precyzyjny i wykluczał dowolność czy niebezpieczeństwo manipulacji. Ogólnie biorąc, liczba uczestników wybranych przez zakonników powinna być taka, aby rzeczywiście reprezentowali oni instytut, i to nie tylko w znaczeniu geograficznym, lecz także w całym istotnym zakresie jego działalności, tzn. można przyjąć zasadę podwójnej reprezentacji: ilościowej i jakościowej³². Dzisiaj przeważa tendencja do ograniczania liczby członków z urzędu, aby uczestnictwo w kapitule nie miało charakteru przywileju³³. Ma to swoje zalety i wady. Nieroztropnie byłoby jednak całkowicie ich wykluczyć, gdyż swoim doświadczeniem i znajomością spraw, nabytymi w czasie sprawowania urzędu, mogą wносить w obrady wiele pozytywnego. Ponadto zjawisko to może być łatwo wyrazem braku zaufania i konsekwentnie powodem tworzenia się grup opozycyjnych. Powstaje też pytanie, kto jest bardziej odpowiedni do decydowania w sprawach instytutu: członkowie z urzędu czy z wyboru. Tymczasem jedni i drudzy stanowią reprezentację instytutu, gdyż kapituła ma działać w jego imieniu. Zazwyczaj przepisy wewnętrzne zapewniają równą lub nieco większą liczbę uczestników z wyboru niż urzędu³⁴. Ta proporcja może ulec zmianie po wyborach nowego zarządu generalnego, bowiem ustępujący zarząd uczestniczy dalej w kapitule³⁵.

Wybór delegatów to akt wielkiej wagi i odpowiedzialności, wybrani bowiem będą decydowali o wyborach zarządu generalnego czy o innych sprawach mniejszej lub większej wagi. Wybrani na delegatów nie

³¹ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 137, 1; Konst. CMN, nr 226; B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 93.

³² F. IANNONE, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 158-165.

³³ Por. B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 93.

³⁴ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 137, 3; Konst. CMN, nr 228, b; A. CHRAPKOWSKI, J. KRZYWDA, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 63.

³⁵ Por. *Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989, nr 157 (w dalszym cytowaniu: Konst. SBS).

mogą być uważani za zwykłych wykonawców zleceń wyborców, chociaż w ramach wspólnego dobra i własnych przekonań powinni się starać o spełnienie tych zleceń; biorą jednak na siebie odpowiedzialność za całość instytutu³⁶.

Należy też mieć na uwadze ewentualność, że uprawnieni członkowie z poważnych racji nie będą mogli wziąć udziału w kapitule. Tak rodzi się kwestia zastępstwa i zastępców. W wypadku członka z urzędu jego zastępcą jest prawny zastępca, a gdy i on ma przeszkodę, wówczas nie wchodzi nikt na jego miejsce. Dla członków zaś z wyboru należy wybrać w osobnych głosowaniach ewentualnych zastępców, którzy stają się członkami kapituły w razie przeszkodzenia delegata z wyboru³⁷.

Prawo własne może upoważniać kapitułę, aby dobrała sobie członków poza przewidzianymi, aby wypełnić luki w reprezentacji lub zapewnić udział ekspertów, gdyby nie należeli do grona uczestników przewidzianych prawem. Kapituła może też zaprosić do udziału także innych ekspertów czy gości lub obserwatorów, lecz bez prawa głosu³⁸.

4. Sposób odbywania kapituły

Prawo własne powinno dokładniej określać odbywanie kapituły, zwłaszcza gdy chodzi o wybory i sposób załatwiania spraw. Zazwyczaj sprawy te nie są regulowane w konstytucjach, lecz w dyrektorjach, specjalnych statutach lub regulaminach³⁹ szczegółowo normujących szereg praktycznych spraw, np. przygotowanie kapituły, zapowiedź i zwołanie, prawo uczestnictwa, przewodniczenie, wybór sekretarza i skrutatorów, porządek obrad, kolejność rozpatrywania spraw, stosowana w wyborach większość, sposób ogłoszenia wyników wyborów, uchwał kapitulnych i innych dokumentów⁴⁰.

³⁶ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 59.

³⁷ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 137, 5; Konst. CMN, nr 229, b; B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 94.

³⁸ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 137, 7; Konst. CMN, nr 227.

³⁹ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 137, 7.

⁴⁰ Por. B. W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 95.

4.1. Przygotowanie kapituły

Owocna działalność kapituły w dużej mierze uwarunkowana jest właściwym jej przygotowaniem oraz zaangażowaniem wszystkich osób prawnych i członków instytutu. Na tej drodze można uzupełnić bądź też poprawić ewentualne braki w informacji czy reprezentacji⁴¹. Stwarza to też okazję do wyrażenia swoich przemyśleń osobom lub grupom, które formalnie nie mają innych możliwości. Prawo skierowania do kapituły własnych życzeń czy sugestii przysługuje prowincjom czy w jakikolwiek sposób zorganizowanym wspólnotom lokalnym oraz wszystkim członkom, niezależnie od ich stanu, a więc przełożonym i podwładnym, profesorom o ślubach czasowych i wieczystych, a także zakonnikom eksklaustrowanym⁴². Na podstawie tego uprawnienia nie można jednak sobie rościć pretensji do pozytywnego przyjęcia wszystkich wniosków. Kapituła ma jedynie prawny obowiązek rozpatrzenia tych opinii i udzielenia odpowiedzi. Prawo własne powinno zawierać odpowiednie normy regulujące korzystanie z tego uprawnienia. Ponadto jest wskazane utworzenie specjalnej komisji do przestudiowania i uporządkowania nadesłanych wniosków i sugestii. Często są tworzone komisje przygotowawcze, których zadaniem jest przygotowanie materiału do dyskusji czy też pierwszych schematów dokumentów kapitulnych⁴³. Chodzi o to, aby uczestnicy mogli przystąpić do prac z pełną znajomością spraw i problemów, które mają wspólnie analizować i rozwiązywać. Powinni się też znać na procedurze, co może ułatwić wspomniany regulamin kapituły⁴⁴. Zwyczajna kapituła zajmuje się wyborami i badaniem aktualnego stanu instytutu i innymi sprawami, jakie są do załatwienia. W sprawie wyborów uczestnicy powinni być na tyle przygotowani, aby mogli wyrobić sobie dostateczny sąd o kandydatach.

⁴¹ Por. REGUŁA ŻYCIA KS. Dyr. nr 137, 9; Konst. CMN, nr 230; B. W. ZUBERT, *Instytutu życia konsekrowanego...*, dz. cyt., s. 95.

⁴² Por. KPK/1983, kan. 632 § 3.

⁴³ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 137, 9.

⁴⁴ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 62.

4.2. Zapowiedź i zwołanie kapituły

Dla odpowiedniego przygotowania się członków do kapituły powinna ona być w porę zapowiedziana. A więc w odpowiednim czasie należy uruchomić wymagający czasu mechanizm konsultacji oraz zorganizować kapituły prowincjalne, a najpierw domowe, w celu zainteresowania jak najszerszych kręgów instytutu. Zapowiedź jest kierowana do wszystkich jego członków⁴⁵.

Zwołanie natomiast kieruje przełożony generalny do wyznaczonych już i znanych członków zbliżającej się kapituły. Może to uczynić bądź indywidualnie, bądź pismem okólnym⁴⁶. Zwołanie urzędowe jest potrzebne, bo gdyby pominięto więcej niż jedną trzecią uczestników, kapituła nie mogłaby ważnie dokonać wyborów i ważnie obradować. Ideałem byłoby zwołanie indywidualne połączone z przesłaniem przygotowanych uprzednio materiałów związanych z kapitułą, jak program, kalendarz czy wystąpienia.

Po prawidłowym zwołaniu prawo decydowania należy do tych, którzy w dniu i miejscu wyznaczonym są obecni⁴⁷. Nieobecnym to prawo nie przysługuje, chyba że konstytucje pozwalają przesłać głos listownie lub przez osobę odpowiednio upoważnioną. Zasadę tę można stosować i przy załatwianiu spraw pozawyborczych. Przepisy niektórych instytutów nie dopuszczają takiej możliwości⁴⁸.

Na podstawie przepisów ogólnych posiedzenia kapitulne mogłyby się odbywać w obecności niewielkiego grona uprawnionych członków. Prawo jednak własne wymaga zwykle określonej liczby uczestników (tzw. *quorum*), przeważnie dwóch trzecich uprawnionych, bez których wybory, posiedzenia i uchwały są nieważne⁴⁹.

⁴⁵ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 136, 4; Konst. CMN, nr 224.

⁴⁶ Por. *Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Benedyktynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989, nr 154 (w dalszym cytowaniu Dyr. SBS); G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 89.

⁴⁷ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 136, 8; Konst. CMN, nr 232, a.

⁴⁸ Por. Dyr. SBS, nr 169.

⁴⁹ Por. Konst. SBS, nr 158; Konst. CMN, nr 231, b.

4.3. Przewodniczący kapituły

Jak każde kolegium, tak i kapituła musi mieć swego przewodniczącego. Według poprzedniego kodeksu prawo ustalało przewodniczącego jedynie w wypadku wyboru przełożonej generalnej żeńskich zgromadzeń⁵⁰. We wszystkich innych wypadkach osobę i funkcje przewodniczącego określało prawo własne. Obecnie przewodniczącym kapituły jest zwykle przełożony: dotychczasowy aż do wyboru nowego, po tym zaś nowo wybrany. Tak więc wyborom przewodniczy ustępujący przełożony generalny, nowo wybrany zaś przełożony generalny przewodniczy dalszym wyborom i obradom kapituły⁵¹. Praktyka i zwyczaj Stolicy Apostolskiej nie przyznają przewodniczącemu prawa rozstrzygania wyborów w wypadku równości głosów, lecz decyduje wtedy pierwszeństwo święceń, profesji czy wieku wybieranych lub inne okoliczności określone konstytucjami. W instytutach żeńskich często starsza profesją jest wybrana, a jeżeli profesja była w tym samym dniu, starsza wiekiem⁵². Natomiast w razie równości głosów poza wyborami rzecz zostaje otwarta, czyli niezafatwiona, chyba że przewodniczący sam rozstrzygnie, co może uczynić, jeżeli nie zabrania mu tego prawo instytutu. Konstytucje niektórych instytutów przewidują takie rozwiązanie⁵³. Przewodniczący jest jednym z członków kapituły, a zatem występuje tylko jako *primus inter pares*, tzn. jako pierwszy wśród równych. Ma on czuwać nad tym, aby wszystko przebiegało zgodnie z prawem, z poszanowaniem wolności, sprawiedliwości i pokoju. Nie może tendencyjnie ustawiać obrad kapituły czy tym bardziej wpływać na wybory. Równość członków kapituły jest dziś tak bardzo podkreślana, że nieraz usiłuje się sprowadzić przewodniczącego do

⁵⁰ Por. KPK/1917, kan. 506 § 2 i 4.

⁵¹ Por. Konst. SBS, nr 172; Reguła Życia KS. Dyr. nr 132. Zgodnie z postanowieniem prawa własnego księży sercanów nowy przełożony generalny przejmuje władzę w dniu zakończenia kapituły generalnej. Kapituła może absolutną większością głosów ustalić inną datę. Jednak nowy przełożony generalny od momentu zaakceptowania wyboru wchodzi w skład prezydium kapituły jako wiceprzewodniczący lub jako przewodniczący w wypadku, gdy urząd przełożonego generalnego był nieobsadzony.

⁵² Por. Konst. SBS, nr 173-174; Konst. CMN, nr 236.

⁵³ Por. Konst. SBS, nr 170.

samego zaszczytu, oddając kierownictwo w ręce moderatorów. Kapituła jednak nie ma do tego prawa, chyba że sam przewodniczący chce się posłużyć moderatorami. Dla uniknięcia niepotrzebnych nieporozumień jest rzeczą wskazaną, aby kompetencje przewodniczącego czy ewentualnych moderatorów były jasno określone, najlepiej w regulaminie przedyskutowanym i przyjętym przez kapitułę⁵⁴.

4.4. Sekretarz i skrutatorzy

Sekretarz jest na kapitule osobą niezbędną: spisuje on bowiem akta i protokółuje zebrania⁵⁵. Wybiera się go po otwarciu kapituły, na pierwszym jej posiedzeniu. Przed jego zaś wyborem akta spisuje zwykle sekretarz generalny. Dotychczas niewskazane było wybieranie dwu sekretarzy, którzy mieliby pracować równolegle. Obecnie przeważnie wybiera się dwóch sekretarzy, którzy kolejno sporządzają protokoły. Jednak według przepisów niektórych instytutów nadal wyznacza się jedną⁵⁶ lub dwie sekretarki w tajnym głosowaniu względną większością głosów⁵⁷. Wybór sekretarek należy do czynności wstępnych kapituły⁵⁸.

Skrutatorzy natomiast są wymagani przez prawo przy głosowaniach⁵⁹. Jeżeli konstytucje nie postanawiają inaczej, należy ich wybrać przed pierwszymi wyborami. Wybrani, zwykle przez aklamację (w niektórych instytutach żeńskich przewodnicząca kapituły powołuje dwie najmłodsze wiekiem profeski do pełnienia funkcji skrutatorek)⁶⁰, składają przed przewodniczącym przysięgę⁶¹ (w niektórych instytutach skrutator-ki składają wraz z przewodniczącą, każda z osobna, przysięgę przepisaną

⁵⁴ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 62; G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 52.

⁵⁵ Więcej na ten temat por. G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 53.

⁵⁶ Por. Konst. CMN, nr 235, a.

⁵⁷ Por. Dyr. SBS, nr 165.

⁵⁸ Por. Konst. SBS, nr 171.

⁵⁹ Por. G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁰ Por. Dyr. SBS, nr 163; Konst. CMN, nr 235, a i b.

⁶¹ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 62.

prawem⁶², że wiernie wykonają swoje zadania). W prawie własnym niektórych instytutów można zauważyć pewną nieścisłość, bowiem w konstytucjach jest mowa wyraźnie o wyborze skrutatorek i sekretarek, natomiast w dyrektorium mówi się tylko o wyborze sekretarek⁶³, skrutatorki zaś powołuje przewodnicząca kapituły⁶⁴. Wynika z tego, że skrutatorzy nie muszą być wybierani przez kapitułę, choć na kapitułach, zwłaszcza liczebnie wielkich, są bardzo przydatni.

4.5. Przebieg kapituły

Po czynnościach wstępnych przełożony generalny i ekonom przedstawiają kapitule sprawozdania. Następnie kapituła przystępuje do ustalenia regulaminu wyborów i obrad, przyjmuje program pracy, ustala szczegółowe normy dotyczące głosowania i formy sporządzanych akt. W razie potrzeby powołuje komisje, których zadaniem jest przestudowanie trudniejszych spraw lub opracowanie dokumentów kapituły⁶⁵. W sprawie wyborów muszą być stosowane przepisy prawa powszechnego, chyba że konstytucje stanowią inaczej (np. w niektórych instytutach przy wyborze przełożonego generalnego⁶⁶ lub przełożonej przewidziane są cztery głosowania, przy wyborze zaś radnych generalnych, sekretarki i ekonomki trzy głosowania)⁶⁷.

Wszyscy uczestnicy kapituły mają obowiązek zapoznać się ze sprawozdaniami (przełożonej generalnej i ekonomki lub też innymi), aby mogli wyrobić sobie obraz faktycznego stanu instytutu. Nie jest to bez

⁶² Por. Dyr. SBS, nr 164.

⁶³ Por. tamże, nr 165.

⁶⁴ Por. tamże, nr 163.

⁶⁵ Por. G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale...*, s. 57; F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁶ Por. Reguła Życia KS. Konst. nr 132: Do wyboru przełożonego generalnego wymaga się większości dwie trzecie w trzech pierwszych głosowaniach, a większości absolutnej w trzech następnych głosowaniach. Jeśli większość ta nie zostanie osiągnięta, wtedy dwaj zakonnicy, którzy otrzymali największą liczbę głosów, zachowują głos bierny, a tracą czynny. Wybrany zostaje ten z nich, kto uzyska większość głosów, w razie równej ilości głosów starszy profesją lub wiekiem, jeśli pod względem profesji są równi.

⁶⁷ Por. Konst. SBS, nr 173-174.

znaczenia dla zorientowania się w jego potrzebach i ewentualnego zaradzenia brakom. Do tego celu mają być powołane komisje, nawet obok komisji przewidzianych konstytucjami. Do zbadania sprawozdań z administracji dobrami powinna być powołana odrębna komisja, w której skład nie powinni wchodzić autorzy sprawozdań, chyba że dla udzielenia wyjaśnień⁶⁸.

W traktowaniu danej sprawy na kapitule należy odróżnić etapy dyskusji od etapu decyzji. Dyskusje nad sprawą poprzedzone odpowiednim przygotowaniem mają być na obradach plenarnych kierowane przez przewodniczącego lub za jego zgodą przez moderatora tak, aby wszyscy mogli się wypowiedzieć bez skrupowania, ale też aby niepotrzebnie nie dopuścić do straty czasu czy do napięć zakłócających spokojną pracę.

Decyzja, zwłaszcza przy wyborach, powinna być podejmowana większością głosów: bezwzględną w pierwszym czy drugim, względną w trzecim głosowaniu⁶⁹, jeżeli jest ono potrzebne. Większość bezwzględną mamy, gdy za osobą lub wnioskiem opowiada się więcej niż połowa ważnych głosów (plus jeden, nawet niecały głos), np. na dziesięcioro głosujących większość bezwzględna wynosi sześć głosów (połowa plus jeden głos), ale na jedenastu głosujących większość bezwzględna również wynosi sześć (połowa to pięć i pół, plus pół głosu). Większość względną mamy wówczas, gdy za jedną z osób lub za jednym z wniosków opowiada się najwięcej głosujących. W przypadku równości głosów w trzecim głosowaniu poza wyborami sprawę może rozstrzygnąć przewodniczący. Przy wyborach zaś decyduje pierwszeństwo święceń, profesji lub wieku. Czasami jednak prawo wymaga innej większości, np. przy podejmowaniu uchwał kapitulnych⁷⁰, przy dokonywaniu rewizji konstytucji do ważności podejmowanych decyzji wymagana jest większość dwie trzecie głosów ważnych⁷¹. Wprowadzanie zaś zmian do dyrektorium wymaga tylko większości bezwzględnej⁷². Według przepisów niektórych insty-

⁶⁸ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytucji...*, dz. cyt., s. 64.

⁶⁹ Por. KPK/1983, kan. 119.

⁷⁰ Por. Konst. CMN, nr 231, b.

⁷¹ Por. Konst. SBS, nr 167; Reguła Życia KS. Konst. nr 136, ponadto aprobaty Stolicy Apostolskiej.

⁷² Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 138, 2; Konst. CMN, nr 243, b.

tutów na kapitule wyborczej prawo głosowania mają tylko uczestniczki obecne w domu, w którym odbywa się kapituła, z wykluczeniem głosowania listownego lub zastępczego. Jeśli któraś z uczestniczek jest obecna w domu wyborów, ale z powodu choroby nie może przybyć na salę obrad, skrutatorki udają się do niej, by odebrać jej kartę do zamkniętej urny. Na kapitule spraw zaś głosują wyłącznie siostry obecne na sali obrad⁷³.

Poza wypadkami przewidzianymi w prawie nie jest konieczna tajność głosowania. Regulamin kapituły w przypadku braku przepisów w konstytucjach, powinien przewidzieć wypadki czy okoliczności obowiązującej tajności głosowania, czy też osoby, którym przysługuje prawo postawienia wniosku o tajność głosowania. Zazwyczaj wszystkie głosowania w sprawach personalnych powinny być tajne⁷⁴.

Prawu własnemu pozostawia się określenie sposobu odbywania sesji kapituł, zwłaszcza jeśli chodzi o dokonywanie wyborów oraz załatwianie spraw. Regulaminy kapituł często, oprócz sesji plenarnych, w których biorą udział wszyscy uczestnicy, przewidują sesje robocze, tzw. praca w mniejszych grupach⁷⁵.

5. Zadania i kompetencje kapituły generalnej

Kapituła generalna, jako najwyższy organ władzy kolegalnej w instytucie, ma władzę określoną prawem, nie może zatem decydować o wszystkim. Można mówić o trzech rodzajach zadań kapituły generalnej: o zadaniach wynikających z prawa powszechnego; o zadaniach, które z mocy prawa powszechnego mogą być jej przypisane, zwłaszcza te, które prawodawca odnosi do instytutu⁷⁶ i inne, oraz o zadaniach wynikających z prawa własnego. Jeżeli konstytucje nie stanowią inaczej, kapituła nie zawiesza władzy przełożonego generalnego i jego rady, prawo własne może jednak stanowić inaczej, np. przenosząc całą lub część władzy z zarządu generalnego na zgromadzenie kapitulne.

⁷³ Por. Dyr. SBS, nr 169; Konst. CMN, nr 232.

⁷⁴ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytutów...*, dz. cyt., s. 65.

⁷⁵ Por. G. SCARVAGLIERI, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 55; 58-64.

⁷⁶ Por. KPK/1983, kan. 598 i 602.

Kapituła powinna przede wszystkim: a) strzec dziedzictwa instytutu, ono bowiem decyduje o jego tożsamości, miejscu w Kościele, wyróżnia go spośród innych wspólnot Ludu Bożego i stanowi kryterium wierności jego członków⁷⁷; b) popierać zgodną z owym dziedzictwem przystosowaną odnowę. Wobec nieustannie zmieniających się warunków życia jest to obowiązek poważny i stały całego instytutu oraz poszczególnych jego członków⁷⁸. Sposób i zakres odnowy nie mogą powodować utraty charyzmatu instytutu, wprost przeciwnie, mają być z nim zgodne i na podstawie autentycznego dziedzictwa stanowić nową formę obecności w Kościele⁷⁹. Ciągła refleksja nad tym zagadnieniem jest warunkiem żywotności instytutu, skuteczności jego posłannictwa i działalności oraz wiarygodności składanego świadectwa; c) dokonywać wyboru przełożonego generalnego. Przyznanie przez prawo powszechne tej kompetencji kapitule generalnej dowodzi znaczenia, jakie Kościół przypisuje temu urzędowi. Najwyższy przełożony ma bowiem decydujący, praktyczny i bezpośredni wpływ na realizację uchwał kapitulnych⁸⁰, na zachowanie dziedzictwa instytutu oraz inspirowanie jego przystosowanej odnowy. Kapituła oprócz przełożonego generalnego przeprowadza również wybory na inne ważne stanowiska w instytucie: radnych generalnych, sekretarki i ekonomki generalnej⁸¹. Wybory należy przeprowadzić w sposób kanoniczny, tzn. zgodnie z prawem powszechnym i postanowieniami konstytucji (w niektórych instytutach żeńskich wszystkie uczestniczki kapituły, każda z osobna przed głosowaniem, składają pra-

⁷⁷ Por. tamże, kan 631 § 1; także kan. 578.

⁷⁸ Por. Konst. SBS, nr 166; Konst. CMN, nr 223, a-k. Szerzej na ten temat por. F. IANONE, *Il capitolo generale...*, dz. cyt., s. 85-117.

⁷⁹ Por. SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS ET SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Notae direc. *Mutuae relationis*, nr 14, c, AAS 70 (1978), s. 473-506.

⁸⁰ Por. Konst. CMN, nr 244.

⁸¹ Por. Konst. SBS, nr 165; Konst. CMN, nr 236; 241, a; Reguła Życia KS. Konst. nr 132 i 133; Reguła Życia KS. Dyr. nr 132 i 133. Według prawa własnego księży sercanów kapituła generalna wybiera tylko przełożonego generalnego i jego radnych, natomiast ekonom generalny i pozostali współpracownicy generalni są mianowani przez przełożonego generalnego za zgodą swojej rady.

wem przepisana przysięgę według określonej formuły)⁸²; d) załatwiać ważniejsze sprawy. „Ważniejsze sprawy” to sprawy z natury swojej odnoszące się do całego instytutu jako osoby prawnej i przekraczające kompetencje zwyczajnych i niższych organów rządzenia. Konkretnie wyliczają je zazwyczaj konstytucje, np. rewizja Konstytucji i Dyrektorium⁸³, przeniesienie na stałe siedziby przełożonej generalnej, tworzenie prowincji, łączenie już erygowanych lub dokonywanie innego rodzaju zmian dotyczących organizacji prowincji⁸⁴, ustalenie programu pracy dla określonych dziedzin życia zgromadzenia⁸⁵; e) wydawać normy, które wszyscy powinni zachowywać w sprawach życia zakonnego, apostołstwa czy administracji dobrami materialnymi instytutu. Wydawanie norm powszechnie obowiązujących w instytucie jest wyłączną kompetencją kapituły generalnej (nie może czynić tego przełożony generalny). Konstytucje niektórych instytutów żeńskich stanowią, że przełożona generalna może wydawać rozporządzenia⁸⁶, które pod względem prawnym różnią się od norm. Kapituła może też formułować zalecenia dla przełożonego generalnego i jego rady oraz dla innych przełożonych wyższych instytutu⁸⁷. Należy w tym przedmiocie postępować roztropnie i zgodnie z duchem oraz myślą Kościoła. Kapituła nie powinna się ograniczać tylko do uchwalenia przepisów prawnych. Jej postanowienia mają również wyznaczać istotne kierunki działania oraz mieć charakter dynamizujący i animacyjny, aby w ten sposób wpływać na duchową i apostołską żywotność instytutu⁸⁸; f) bada i zatwierdza lub odrzuca przedstawione sprawozdania; g) podejmuje uchwały dotyczące formacji początkowej i formacji stałej i określa ich programy, czas trwania, przymioty formatorów, tworzy struktury formacyjne w instytucie międzyprovincialne czy generalne.

⁸² Por. Dyr. SBS, nr 171.

⁸³ Por. Konst. SBS, nr 167; Reguła Życia KS. Konst. nr 136; Reguła Życia KS. Dyr. nr 138; Konst. CMN, nr 243.

⁸⁴ Por. Konst. SBS, nr 168.

⁸⁵ Por. tamże, nr 169.

⁸⁶ Por. tamże, nr 177.

⁸⁷ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 138, 1.

⁸⁸ Por. Paulus VI, Motu proprio *Ecclesiae Sanctae*, II/1, AAS 58 (1966), s. 757-787.

Kapituła nie może jednak decydować w sprawach zastrzeżonych dla przełożonego generalnego, np. zniesienia domu czy założenia nowicjatu w konkretnym miejscu.

6. Uchwały kapituły

Po przeprowadzonych prawnie wyborach elekt od razu przejmując urząd i wchodzi w swoje prawa⁸⁹, kapitule nie wolno już zmienić decyzji i wybierać kogoś innego. Po wyrażeniu zgody na dokonany wybór sprawa jest zamknięta. Natomiast po decyzji w innych sprawach kapituła może wrócić do przegłosowanego już zagadnienia i zdecydować inaczej. Regulamin powinien jasno określać, komu i pod jakimi warunkami wolno wystąpić z wnioskiem o zmianę powziętej decyzji (np. wniosek za zamianą poprzedniej uchwały wymaga większości dwóch trzecich głosów). Bez takiej możliwości mogłyby powstać szkodliwe dla zebrania sytuacje.

Kościół wymaga, aby ustawy zakonne, w tym uchwały kapituł, na pierwszym miejscu zapewniały osobom konsekrowanym takie warunki życia, jakie ułatwiają im osiągnięcie doskonałej miłości, bo to stanowi pierwszy cel życia zakonnego. Uchwały wchodzi w życie po zamknięciu kapituły i ich promulgacji przez przełożonego generalnego⁹⁰. Zachowują swoją moc do następnej kapituły, chyba że ta je odnowi. W ten sposób nie dopuszcza się zbyt łatwo do gromadzenia przestarzałych przepisów prawnych i do stagnacji w instytucie. Każda zatem kapituła musi przejrzeć uchwały poprzednie i przynajmniej w sposób ogólny je potwierdzić, skoro mają pozostać w mocy⁹¹. W konstytucjach można w tej sprawie umieścić odpowiednią klauzulę: albo ograniczającą moc uchwały do czasu kapituły następnej, albo przyjmującą uchwały dopóty, dopóki przez następne zebrania kapitulne nie będą uchylone. Często konstytucje w tej sprawie postanawiają, że uchwały kapituły mają moc obowiąz-

⁸⁹ Por. Konst. CMN, nr 238a. Jak wspomniano, w instytucach zakonnych przyjmowane są różne rozwiązania tej kwestii.

⁹⁰ Por. Reguła Życia KS. Dyr. nr 138, 4; Konst. CMN, nr 244.

⁹¹ Por. F. BOGDAN, *Prawo instytuców...*, dz. cyt., s. 65.

zującą do następnej kapituły generalnej, która powinna je na nowo rozpatrzyć i uprawomocnić, jeśli nadal są aktualne⁹².

Z uchwałami kapituły przełożony generalny powinien zapoznać zakonników w możliwie najkrótszym czasie po jej zakończeniu⁹³.

Podsumowanie

Na koniec pragnę podkreślić, że władza w instytutach zakonnych nie ma tylko charakteru czysto instytucjonalnego, lecz zawiera także elementy duchowe oraz wspólnotowe. Sprawowanie tej władzy w skali całego instytutu oraz na wszystkich szczeblach zarządzania instytutem dokonuje się w wymiarze zarówno indywidualnym, jak i kolegialnym, zgodnie z prawem powszechnym i własnym instytutu. Nawiązując do stałej tradycji w kwestii sprawowania władzy w instytutach, należy przypomnieć, że zarząd instytutem nie może być w żadnym wypadku powierzony całej wspólnotcie jako takiej. Do istotnych zadań zarządu w instytutach, niezależnie czy chodzi o zarząd indywidualny, czy kolegialny, należy organizacja struktur życia wspólnotowego, ochrona wierności misji instytutu oraz jego charyzmatu.

Na koniec należałoby też zwrócić uwagę, aby wokół kapituły nie tworzyć mitu, tzn. że może być ona panaceum na wszystkie współczesne bóle łączki. W instytucie życia konsekrowanego doskonałość zarządu zależy nie tyle od struktur, ile od osób obdarzonych odpowiednimi darami naturalnymi i osobnym charyzmatem. Braki przełożonego pociągające za sobą nieodpowiednie rządy nie będą usunięte przez działanie organu kolegialnego. Nie należy też ulegać złudzeniom, że w działaniu kapituły odpowiedzialność rozkładana jest na wielu i zmniejsza się przez to odpowiedzialność indywidualna. Nie powinno się też dążyć do popierania ducha takiej demokracji, która zmierza do obrony praw osobistych poszczególnych członków lub jakichś grup. Może to czasem doprowadzić do ubiegania się o takie prawa, jakie powinny być raczej zaliczone do uprawnień przeciwnych Ewangelii. Kapituła zatem powinna być zna-

⁹² Por. Konst. SBS, nr 170.

⁹³ Por. Dyr. SBS, nr 178.

kiem jedności w miłości instytutu i wyrażać wspólną troskę wszystkich jego członków o dobro całej społeczności instytutu.

General chapter as the instance of supreme authority in a religious institute

Summary

In this paper, the author accentuates the fact that authority in religious institutes does not only have a purely institutional character, but it also includes spiritual and community elements. The exercise of this power within the whole institute and at all levels of governance of the institute is made in both individual and collective terms, under the general and their own institute's laws. Referring to the constant tradition of the issue of governing institutes he notes that the management of the institute cannot in any event be entrusted to the whole community as such. The essential tasks of a board in institutions, whether in terms of individual or collective management, are the organisation of the structures of community life and the protection of fidelity to the mission of the institute and its charisma.

In the later part of the study, the author also indicates that a general chapter should not to be perceived in a mythical way, i.e. as if it were a panacea for all religious ills. In the institute of consecrated life, the board's perfection depends not so much on the structures, but on persons with adequate natural gifts and an individual charisma. Deficiencies of individual superiors involving the inappropriate governance will not be removed by the action of a collective body that is the general chapter. Also, one should not be under a delusion that in the acts of the general chapter responsibility is spread over many people and it decreases individual responsibility. Besides, it is wrong to seek and promote the spirit of a democracy that aims to defend the personal rights of individual members or groups in a religious institute. This may sometimes lead to applying for rights that should rather be part of powers opposite to the Gospel. The general chapter, therefore, should be a sign of unity in love of the institute and express a common concern of all its members for the good of the whole community.

KEYWORDS: general chapter, the highest authority, powers and tasks, religious institute, religious superiors, resolutions of the chapter

Bibliografia

Źródła

- Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*, Typis Polyglottis Vaticanis 1917.
- Codex Iuris Canonici auctoritate Joannis Pauli PP.II promulgatus*. Kodeks prawa kanonicznego, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.
- Dekret *Christus Dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 236-258.
- Dyrektorium Zgromadzenia Sióstr Benedykynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989.
- Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, dekrety, deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-163.
- Konstytucje Zgromadzenia Sióstr Benedykynek Samarytanek Krzyża Chrystusowego*, Samaria 1989.
- Konstytucje Zgromadzenia Córki Maryi Niepokalanej*, Nowe Miasto n. Pilicą 1988.
- Paulus VI, *Motu proprio Ecclesiae Sanctae*, AAS 58 (1966), s. 757-787.
- Reguła Życia Zgromadzenia Księża Najświętszego Serca Jezusowego (Księża Sercanie). Konstytucje i Dyrektorium generalne*, Wydanie polskie, Rzym 2009.
- Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus et Sacra Congregatio pro Episcopis*, *Notae direc. Mutuae relationis*, AAS 70 (1978), s. 473-506.

Literatura

- Andres D. J., *Los Superiores Religiosos segun elCodigo. Guida de Subditos y de Superiores*, Madrid 1985.
- Bar J., Kałowski J., *Prawo o instytucach życia konsekrowanego*, Warszawa 1985.
- Bączkowicz F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Opole 1957.
- Beyer J., *Le droit capitulaire*, „L'Année Canonique” 27 (1978), s. 61-70.
- Bogdan F., *Prawo instytuców życia konsekrowanego*, Poznań 1977.
- Borek D., *Wykonywanie władzy karania w instytucach zakonnych w świetle aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 175-200.

- Chrapkowski A., Krzwda J., *Instytuty życia konsekrowanego*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, Poznań 2006, s. 7-144.
- Chrapkowski A., Krzywda J., Wroceński J., Zubert W. B., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, red. J. Krukowski, Poznań 2006.
- Codorniu M., *Regolamenti dei capitoli generali*, „Vita Consacrata” 15 (1979), s. 207-223.
- Gutierrez L., *Capitolo. Aspetti giuridici*, w: *Dizionario teologico della vita consacrata*, Milano 1994, s. 164-169.
- Gutierrez L., *De natura iuridica Capituli Specialis Religiosorum*, „Commentarium pro Religiosis” 48 (1967), s. 241-258.
- Iannone F., *Il capitolo generale. Saggio storico-giuridico*, Roma 1988.
- Kiciński J., *Posłuszeństwo droga duchowej wolności*, w: *Droga rad ewangelicznych. Program formacji ciągłej na 2011 rok*, Kraków 2011, s. 62-71.
- Nava P. L., *Levento capitolare. Dall'indizione per la convocazione alla ricezione*, Roma 1997.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II, Olsztyn 1986.
- Scarvaglieri G., *Il capitolo generale. Preparazione. Celebrazione. Attuazione*, Milano 2002.
- Sobański R., *Władza rządzenia*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. I, Poznań 2003, s. 212-233.
- Wroceński J., *Stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: J. Krukowski (red.), *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2, Poznań 2006, s. 185-207.
- Zubert B. W., *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 2, cz. III, Lublin 1985.

Ks. Józef Zdzisław Wroceński, ks. prof. UKSW dr hab., kapłan Zgromadzenia Księżąt Sercanów, doktor habilitowany nauk prawnych w zakresie prawa kanonicznego, profesor Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W latach 1999-2005 prodziekan, a w latach 2005-2012 dziekan Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW; kierownik Katedry Ustroju Kościoła i Kanonicznych Form Życia Konsekrowanego. Specjalista z zakresu kanonicznego prawa osobowego; zajmuje się również strukturą wewnętrzną Kościoła i jego relacja-

mi z państwem. Autor licznych publikacji. Członek Consociatio Internationalis Iuris Canonici Promovendo (Rzym), Towarzystwa Naukowego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego Jana Pawła II oraz Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Redaktor Naczelny wydziałowego kwartalnika „Prawo Kanoniczne”, zastępca redaktora naczelnego czasopisma „Kościoł i Prawo” oraz członek kilkunastu redakcji i rad naukowych czasopism.

RECENZJE
I SPRAWOZDANIA

ROBERTO ITALO ZANINI, *Sacro Cuore. Da Maria Maddalena a Madre Speranza, Il volto femminile della Misericordia*, Milano 2015, ss. 164.

W roku 2015 trafiła do rąk czytelników wydana w Mediolanie książka Roberta Itala Zaniniego pt. *Sacro Cuore. Da Maria Maddalena a Madre Speranza. Il volto femminile della Misericordia*¹. Już we wstępie do swojej książki autor kresli panoramę historyczną duchowości Najświętszego Serca Jezusowego, wskazując, że apogeum jej rozwoju przypadło na XIX i XX wiek, które paradoksalnie charakteryzowały się największym oddaleniem człowieka od Boga. Pomimo wielu wojen toczących się w przeciągu tych dwustu lat, olbrzymiego rozwoju naukowego, ekonomicznego i demograficznego ludzkość mogła jednak zaobserwować wymowną obecność rzeszy świętych, a także licznych objawień maryjnych, które wywarły olbrzymi wpływ na pobożność Ludu Bożego. Autor zauważa także wyjątkowy rozwój doktryny Kościoła na temat kultu Serca Jezusowego, która miała za zadanie przybliżyć człowieka do miłującego go Boga. Szczególną uwagę zwraca na trzy wielkie encykliki na ten temat: *Miserentissimus Redemptor* Piusa XI, *Annum sacrum* Leona XIII oraz *Haurietis aquas* Piusa XII. Dla Zaniniego Najświętsze Serce Jezusa i boskość, która zniża się do człowieka, ofiarując mu swoje Serce, prosząc o przyjęcie Jego miłości, są wyrazem ojcowskiej i matczynej jednocześnie troski Boga o każdą istotę ludzką.

Zarówno XIX, jak też XX wiek mogą zostać określone jako czas wyjątkowej obecności kobiet w duchowości Kościoła. Liczne nowe zgromadzenia zakonne żeńskie, obecność kobiet w edukacji, ewangelizacji, posłudze dla chorych i potrzebujących stały się źródłem rodzącej się świętości, której owocem są także nowe beatyfikacje i kanonizacje. Za-

¹ *Najświętsze Serce [Jezusa]. Od Marii Magdaleny do Matki Szeperanzy. Kobiect oblicze Miłosierdzia* (tłumaczenie własne).

nini podkreśla także rolę kobiet w przypomnieniu wspólnocie Kościoła o miłosiernym Sercu Jezusa, co w szczególny sposób można zauważyć zarówno w encyklice św. Jana Pawła II *Dives in Misericordia*, jak i w ogłoszonym przez papieża Franciszka Roku Miłosierdzia.

Przebiegając poprzez poszczególne wieki i kreśląc ogólny zarys przemian społecznych, politycznych, gospodarczych i ekonomicznych, autor ukazuje na tym tle kolejne kobiety, wybrane przez Opatrzność, aby ukazywać niezmienną i wciąż świeżą miłość Boga do człowieka. Te uprzywilejowane dusze pomagają nam śmielej zbliżyć się do Boga, który jest przez nie ukazany nie jako niedostępny i daleki od ludzkich spraw i problemów, ale jawi się jako bliski i czuły Ojciec, a także wrażliwy Przyjaciel, który nie tylko z prawdziwie matczyną przezornością potrafi zaradzić nagłym potrzebom swoich dzieci, ale też z wielką troskliwością przenika najgłębsze pragnienia ich serc i w pełni potrafi im zaradzić.

Epizody zaczerpnięte z życia poszczególnych kobiet, a także fragmenty z ich intymnych zapisków duchowych rodzących się z zażyłej relacji z Oblubieńcem ludzkich dusz, pozwalają odkrywać – także w najbardziej wydawałoby się mało znaczących wydarzeniach – miłosne oblicze Boga. Widzimy to choćby w przytoczonym dialogu św. Faustyny Kowalskiej z Jezusem. Boski Mistrz chwali ją wówczas i uspokaja ją, potwierdzając, że czas, jaki poświęciła swoim najbliższym, by móc mówić im o dobroci Boga, nie jest czasem straconym ani jakimś zaniedbaniem wobec samego Stwórcy. Jezus w rozmowie z Faustyną stwierdza, że dzięki jej świadectwom osoby te mogły lepiej poznać Boga i zbliżyć się do Niego (por. F. Kowalska, *Dzienniczek*, 396-404).

W swojej książce Zanini zastanawia się, co Bóg – wskazując na misterium Najświętszego Serca Jezusa najpierw w sekularyzowanej Francji, następnie zaś w Europie i świecie – chce powiedzieć współczesnemu człowiekowi. Dochodzi następnie do wniosku, że misterium przebitego boku Jezusa wskazuje na uczestnictwo Boga w ludzkim cierpieniu. Bóg rzeczywiście staje się bliski człowiekowi, ponieważ bierze na siebie jego cierpienie; jest Bogiem bliskim, w którym stworzenie rzeczywiście może złożyć swoją nadzieję. Jest Ojcem, który z niewzruszoną stałością i cierpliwością pochyła się nad swoimi dziećmi, ukazując im nigdy nie wy-

czerpującą się miłość i miłosierdzie. Na tę prawdę wskazują tak wymowne wyobrażenia malarskie ukazujące Jezusa trzymającego w ręku swoje serce i ofiarującego je człowiekowi jako dar swej miłości.

Zanini zwraca uwagę, że Rok Miłosierdzia ogłoszony przez papieża Franciszka rodzi się niejako z tradycji duchowości Serca Jezusowego. Ukazując pokorny obraz „bramy”, przez którą Miłosierny Bóg może wejść do ludzkiego serca, Stwórca upodabnia je do siebie i przekształca na wzór swojego Ojcowskiego serca, czyniąc je miłosiernym, współczującym i okazującym bliskość.

Wychodząc od postaci kobiety – świadka Zmartwychwstałego, św. Marii Magdaleny, poprzez poszczególne rozdziały autor opowiada niezwykłą historię miłości Boga do ludzkości. Miłosierdzie Boga przybiera tutaj wyraz kobiecego oblicza, wskazując na delikatną wrażliwość i miłość Stwórcy. Przed oczyma czytelnika pojawiają się kolejne postacie kobiet: Gertrudy z Hackeborn, Katarzyny ze Sieny, Małgorzaty Marii Alacoque, Teresy z Lisieux, Faustyny Kowalskiej, Katarzyny Labouré, Matki Speranzy, Natuzzy Evolo... Wszystkie one, wraz z bogatą ikonografią dotyczącą kultu Bożego Serca, a także wyjątkowym znakiem, jakim jest Całun Turyński, są wyrazem – zdaniem autora – nieustannej troski Boga o człowieka. Jej najpełniejszym znakiem i realnym „dowodem” tej miłości jest Eucharystia – „sakrament Najświętszego Serca Jezusowego”, najcenniejszy dar Chrystusa dla Kościoła. Autor przywołuje punkt 766. Katechizmu Kościoła katolickiego, który stwierdza: „Przed wszystkim jednak Kościół narodził się z całkowitego daru Chrystusa dla naszego zbawienia, uprzedzonego w ustanowieniu Eucharystii i zrealizowanego na krzyżu. «Znakiem tego początku i wzrastania [Kościół] jest krew i woda wypływające z otwartego boku Jezusa ukrzyżowanego». «Albowiem z boku umierającego na krzyżu Chrystusa zrodził się przedziwny sakrament całego Kościoła». Jak Ewa została utworzona z boku śpiącego Adama, tak Kościół narodził się z przebitego serca Chrystusa, który umarł na krzyżu”.

Zaprezentowana w sposób skrótowy publikacja Roberta Itala Zaniniego wpisuje się w bogatą tradycję literatury dotyczącej duchowości Najświętszego Serca Jezusowego. Jej wyjątkowe i nowatorskie podejście polega przede wszystkim na ukazaniu łączności kultu Bożego Serca

ze szczególnie dziś akcentowanym kultem miłosierdzia Bożego. Wywodząc się z przebitego boku Jezusa, obie te formy pobożności wskazują na miłość Boga do człowieka, choć podkreślają jej różne aspekty, zachowując w ten sposób właściwe dla siebie środki wyrazu. Innym elementem, który bez wątpienia zasługuje na podkreślenie w omawianej publikacji, jest uwypuklenie wkładu kobiet, które zgodnie z zamiarem Boga stały się apostołami Jego miłości i w sposób tak jednoznaczny przypominały o najważniejszej prawdzie, jaką św. Jan Apostoł zawarł w krótkim stwierdzeniu „Bóg jest miłością: kto trwa w miłości, trwa w Bogu, a Bóg trwa w nim” (1 J 4,16).

ks. dr Leszek Poleszak SCJ

MICHAEL GUILLEN, *Zdumiewające prawdy. Jak nauka i Biblia zgadzają się ze sobą*, Kraków 2016, ss. 251.

Człowiek współczesny zdaje się niekiedy żyć w przekonaniu, że jedyną prawdą obiektywną jest ta o nieistnieniu prawdy obiektywnej. Taka radykalna negacja konkuruje niekiedy z nieco łagodniejszą formą sceptycyzmu poznawczego, który głosi, że jeśli nawet prawda obiektywna istnieje, to i tak nie można jej poznać. A jeśli możliwe jest jakieś zbliżenie do prawdy, to dokonuje się ono, w przekonaniu wielu współczesnych, jedynie na płaszczyźnie nauk przyrodniczych. Dążenie do prawdy i jej wytrwałe poszukiwanie ustępuje dziś często pola praktycyzmowi, w którym tak wielką rolę odgrywa zachwyty nad efektywnymi wynalazkami i oszałamiającym, wydającym się nie mieć granic, postępem technologicznym. Człowiekowi o tak ukształtowanej mentalności wiara biblijna, wiara, której korzenie wyrastają z Biblii, wydaje się reliktem ciemnej przeszłości, dinozaurem epoki przednaukowej, zjawiskiem irracjonalnym i niepraktycznym. Człowiek współczesny wydaje się nosić w sobie poczucie przepaści istniejącej między światem naukowym a wiarą wyrastającą z Biblii. To poczucie pogłębia jeszcze panująca współcześnie ignorancja w dziedzinie nauk biblijnych; potęgują je również niekiedy rozlewające się szeroką falą praktyki instrumentalnego traktowania tekstu natchnionego w katechezie czy współczesnym kaznodziejstwie.

Książka Michaela Guillena *Zdumiewające prawdy. Jak nauka i Biblia zgadzają się ze sobą* wydaje się wychodzić naprzeciw człowiekowi niepotrafiącemu odkryć związku między światem nauki i przestrzenią wiary. Można by zaryzykować stwierdzenie, że podobne próby nie wydają się przedsięwzięciem szczególnie oryginalnym. Pojawiały się one regularnie od momentu, kiedy odkrycia nauk przyrodniczych, rezultaty badań historycznych czy archeologicznych wydawały się kwestionować wiarygodność przekazu biblijnego. Próby te, mające często wyraźny

rys apologetyczny, starały się za wszelką cenę potwierdzić naukową wiarygodność Biblii w dzisiejszym potocznym znaczeniu tego słowa. Próby te, przekraczając niekiedy granice groteski, osiągały niejednokrotnie skutek przeciwny do zamierzonego. Niekiedy powodem niepowodzenia podobnych przedsięwzięć był fakt, że podejmowały je przez osoby mające przygotowanie specjalistyczne w dziedzinie teologii czy biblistyki, których naukowe kompetencje w dziedzinie nauk przyrodniczych, historycznych czy filologicznych pozostawiały wiele do życzenia.

W przypadku autora *Zdumiewających prawd*, Michaela Guillena, trudno by sformułować podobny zarzut. Swoje naukowe szlify zdobywał on w University of California, Los Angeles. Doktorat z dziedziny fizyki, matematyki i astronomii obronił w słynnym Cornell University, NY, jednym z najbardziej prestiżowych uniwersytetów amerykańskich, sklasyfikowanym w 2014 roku jako trzynasta najlepsza na świecie uczelnia według rankingu szanghajskiego. Przez szereg lat był cenionym wykładowcą fizyki w Harvard University, a także doktorem *honoris causa* University of Maryland oraz Pepperdine University. O naukowych kompetencjach dobitnie świadczą liczne artykuły publikowane w uznanych czasopismach naukowych. Oprócz działalności *stricto* naukowej Michael Guillen jest uznanym popularyzatorem nauki. Jego publikacje popularnonaukowe (m.in. *Bridges to Infinity: the Human Side of Mathematics*, *Five Equations that Changed the World: the Power and Poetry of Mathematics*, *Can a Smart Person Believe in God?*) osiągają regularnie miano bestsellerów, a tworzone przez niego produkcje telewizyjne aż trzykrotnie zostały uhonorowane Nagrodą Emmy (amerykańska nagroda przyznawana za produkcję telewizyjną, jedna z czterech najważniejszych kulturalnych w USA, obok Oscara, Tony Award oraz Grammy Award).

U źródeł powstania *Zdumiewających prawd* jest przekonanie, że „obiektywna prawda istnieje”. Co ciekawe, to przekonanie dzielą zarówno nauka, jak i Biblia: „zarówno nauka jak i Biblia uznają istnienie prawdy obiektywnej. Przyjmują, że istnieje ściśle i sztywne kryterium – *axis mundi*, sąd najwyższy, ostateczny, transcendentny arbiter – które pozwala obiektywnie oceniać rzeczywistość” (11). To podstawowe założenie łączące świat badań naukowych i refleksję biblijną: „i nauka, i Biblia – każda

na swój sposób – usiłują wznieść się ponad wrzawę zwykłych mniemań i zaoferować jasny obraz rzeczywistości” (11). Książka stanowi próbę spojrzenia na wybrane zagadnienia tej rzeczywistości z podwójnej perspektywy: naukowej i biblijnej. Mierząc się z takimi zagadnieniami jak czas, natura bytu, *ciemna materia* i *ciemna energia*, światło, pochodzenie wszechświata, reguły dowodzenia i wnioskowania, przyczyna i skutek, komunikacja czy klasyfikacja istot żywych, Michael Guillen stara się ukazać, jak funkcjonują one w przestrzeni refleksji podejmowanej przez nauki ścisłe i tej podejmowanej przez autorów biblijnych.

Każdy z dziesięciu rozdziałów, w których autor pochyła się nad osobnym zagadnieniem, zbudowany jest według tego samego schematu. Każde z zagadnień poprzedzone jest rodzajem wprowadzenia. Po nim, w sekcji określanej jako „Nauka”, autor dokonuje prezentacji danego zagadnienia, używając przy tym języka nauk ścisłych, posługując się danymi fizycznymi i wzorami matematycznymi, bogato ilustrując swój wykład wiadomościami z historii nauk przyrodniczych czy też informacjami o ich najbardziej aktualnych osiągnięciach. W drugiej części, określanej jako „Biblia”, pokazuje, jak dane zagadnienie wyrażone jest w odmiennym od naukowego języku świętej księgi. To zestawienie pozwala odkryć, jak pewne naukowe prawa czy teorie, które swą dojrzałą postać osiągnęły w języku naukowym XX wieku, w postaci pewnych intuicji, myśli o charakterze teologicznym, kosmologicznym czy antropologicznym istniały w świecie redaktorów biblijnych. Śledząc tok wykładu autora, ze zdumieniem odkrywamy, iż pewne wnioski sformułowane na polu matematyki czy fizyki współczesnej, choć wyrażone w zupełnie odmiennym języku, pozbawionym niejednokrotnie naukowej precyzji, pojawiają się na kartach ksiąg powstałych na przestrzeni pierwszego tysiąclecia przed Chrystusem. Każdy z rozdziałów dopełnia sekcja zatytułowana „Co z tego dla nas wynika”. Autor formułuje w niej wnioski natury praktycznej. Ukazuje, jak zagadnienia o charakterze naukowym, których niezwykle echa odnajdujemy na kartach biblijnych, wpływają na życie codzienne, jak mogą wpływać na nasze życie duchowe czy religijne, jak kształtują logikę codziennych wyborów, jak pomagają pełniej żyć. Część ta nie ma jednak charakteru nachalnej religijnej propagandy, stanowi raczej rodzaj świadectwa. Jak

pisze autor, „z radością poświęciłem życie poszukiwaniu tych niezwykłych spostrzeżeń dotyczących stworzenia i Stworzyciela, które olśniewają swym pięknem i blaskiem. Dlatego właśnie napisałem tę książkę. Nie chcę nikogo nawracać na mój sposób widzenia rzeczywistości – nie mam takiej mocy. Pragnę jedynie wyjaśnić, dlaczego codzienne cieszy mnie wybór, jakiego dokonałem, oraz pokazać, jak bardzo odmienił on moje życie i jak może odmienić wasze” (26).

Nie jestem pewien, czy książka Michaela Guillena jest w stanie zasycać przepaść, jaka w umyśle wielu współczesnych istnieje pomiędzy nauką a wiarą biblijną. O ile trudno kwestionować jego kompetencje na polu nauk ścisłych, jego rozważania dotyczące Biblii zdają się niekiedy ignorować naukowy aspekt współczesnych badań biblijnych i przyjmują niekiedy charakter, błyskotliwych notabene, intuicji. Z całą pewnością zdumiewa rodzaj syntezy tego co naukowe i tego co duchowe, który prezentuje autor. Kreatywność autora w komunikacji między tak odległymi, wydawałoby się, światami nauki i duchowości, wydaje się niezwykle inspirująca. Odwaga budowania pomostów, patrzenia z różnych perspektyw, prób wyrażenia tych samych rzeczywistości za pomocą różnych języków – wszystko to sprawia, że lektura *Zdumiewających prawd* staje się prawdziwą intelektualną przygodą, którą warto polecić nie tylko naukowcom i teologom, ale również zwykłym ludziom szukającym pogłębienia swej wiary czy też rozszerzenia wiedzy.

ks. dr Krzysztof Napora SCJ

Sprawozdanie z sympozjum naukowego *Kary kościelne w misji Kościoła*, Stadniki, 10 listopada 2016 roku

Na zakończenie ogłoszonego przez papieża Franciszka Roku Miłosierdzia, w czwartek, 10 listopada 2016 roku, w Wyższym Seminarium Misyjnym Księży Sercanów w Stadnikach odbyło się sympozjum naukowe nt. *Kary kościelne w misji Kościoła*. Uczestników tego wydarzenia przywitał rektor seminarium, ks. dr Leszek Poleszak SCJ. Zwrócił on uwagę na wagę tematu sympozjum naukowego, nawiązującego w swojej treści do jednego z wymiarów miłości Kościoła, którego celem jest troska o zbawienie wieczne członków Ludu Bożego. Kary kościelne, stosowane jako element zaradczy i poprawczy wobec osób, które popełniły przestępstwa, mają prowadzić do wzrostu duchowego wiernych. Kończąc swoje wystąpienie, rektor przekazał prowadzenie sympozjum wicerektorowi i prefektowi studiów, ks. mgr. Łukaszowi Ogórkowi SCJ, który w dalszej części spotkania pełnił rolę moderatora.

Pierwszy referat wygłosił ks. prof. UKSW dr hab. Józef Wroceński SCJ nt. *Wymiar kar kościelnych w kontekście „salus animarum”*. Już na wstępie zauważył on, że władza karania wykonywana w Kościele jest jednym z elementów, w których uobecnia się zbawcze działanie Jezusa Chrystusa. Wynika ona z władzy rządzenia powierzonej Kościołowi przez Chrystusa i jest podporządkowana głównemu celowi wspólnoty Ludu Bożego, jakim jest *salus animarum* – zbawienie dusz. Cel władzy karania identyfikuje się więc z misją Kościoła. *Salus animarum suprema lex* – zbawienie dusz jest najwyższym prawem i podstawowym zadaniem Kościoła. Autor prelekcji zwrócił uwagę na fakt, że wszystkie przepisy karne również są podporządkowane głównej misji Kościoła, a prawo do wymierzania sankcji karnej wynika z prawa Bożego, nadanego przez Jezusa, jak też z wewnętrznej, społecznej natury Kościoła. Z tego wynika, że Kościół nie może się jej zrzec. Władza (ustawodawcza, wykonawcza i sądownicza)

może być wykonywana jedynie przez podmioty posiadające władzę pełną, a więc przysługuje ordynariuszom i może być wykonywana zarówno w wymiarze administracyjnym, jak też sądowym. Prelegent zastrzegł jednak, że władza karania nie jest uznawana przez Kościół jako pierwszorzędny sposób wypełniania jego misji. Przedmiotem kary nie mogą być dobra duchowe, które wierni otrzymują bezpośrednio od Boga, ani też dobra świeckie, otrzymywane od władzy świeckiej. Celem każdej kary jest naprawienie zgorzenia, zmiana postępowania oraz doprowadzenie wiernego, który dopuścił się przestępstwa, do poprawy. Wszystkie cenzury mają charakter kary leczniczej. W swoim wystąpieniu ks. Wroczeński podkreślił, że sam fakt popełnienia przestępstwa nie jest wystarczający do wymierzenia kary. Konieczny jest bowiem warunek trwania w uporze, który jest wyrazem pogardy dla władzy w Kościele i niechęci do zmiany swojego postępowania. W chwili, kiedy wierny odstępuje od uporu, cenzura osiąga swój cel i powinna zostać zniesiona.

Drugą prelekcję nt. „*Sacramentorum sanctitatis tutela*” w *kanonicznym prawie karnym* wygłosił o. dr hab. Dariusz Borek OCarm z Uniwersytetu Stefana Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie. W swoim wystąpieniu, ubogaconym przez przygotowaną prezentację, omówił on VI księgę Kodeksu prawa kanonicznego dotyczącą kar kościelnych. Zwrócił również uwagę, że chociaż w księdze tej nie odnajdujemy oddzielnego rozdziału chroniącego sakramenty Kościoła, poszczególne sakramenty odnajdują swoją ochronę w cenzurach, jakie są przewidziane przez kodeks. Ojciec Borek wskazał na dokumenty, które uwidaczniają tendencję Kościoła do dokonania koniecznych zmian w prawie karnym dla jeszcze lepszej ochrony sakramentów. Zawierają one także liczne przepisy dotyczące kar za przestępstwa przeciw wierze i obyczajom. W dalszej części swojego wystąpienia omówił przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary, odnoszące się do poszczególnych sakramentów.

Ostatnią przed zaplanowaną przerwą prelekcję, zatytułowaną *Przestępstwa „contra mores” a misja Kościoła w sytuacji zgorzenia*, wygłosił o. dr hab. Piotr Skonieczny OP z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Wykorzystując przygotowaną do tego celu prezentację, swoje wystąpienie podzielił na trzy części. W pierwszej omówił znamiona

przedmiotowe: znamię sprawcy i znamiona czasownikowe (opis czynu i jego okoliczności modalne), w drugiej – znamię podmiotowe (zawinięcie czynu), a następnie tzw. znamię legalne, czyli przewidzianą karę i kwestię karalności przestępstwa.

Kolejny referat nt. *Uwolnienie z kar kościelnych w sakramencie pokuty* wygłosił ks. dr hab. Marek Stokłosa SCJ z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W pierwszej części zwrócił on uwagę na podmioty posiadające uprawnienia do uwalniania z kar w zakresie wewnętrznym. Zauważył, że rozgrzeszenie może być udzielane mocą samego prawa bądź też na mocy upoważnienia. Samo posiadanie uprawnienia do spowiadania nie daje spowiednikowi władzy do uwalniania z kar kościelnych. Prelegent odniósł się następnie do zakresu władzy rozgrzeszania, jaką posiadają poszczególne podmioty kościelne (ordynariusz miejsca, ordynariusze, penitencjarze, szczególnie spowiednicy, niektórzy kapelani). Zwrócił uwagę na kan. 1357 § 1, który daje spowiednikom prawo uwalniania z cenzur ekskomuniki i interdaktu w przypadkach naglących na mocy samego prawa. Omówił także sposoby odwoływania się w poszczególnych przypadkach do Penitencjarii Apostolskiej. Kończąc swoje wystąpienie, ks. Stokłosa zauważył także szerokie uprawnienia, jakie daje każdemu kapłanowi Kodeks prawa kanonicznego w przypadku niebezpieczeństwa śmierci penitenta.

Ostatnią prelekcję wygłosił bp prof. KUL dr hab. Józef Wróbel SCJ nt. *Prawo kościelne w świetle refleksji teologicznomoralnej*. W pierwszej części swojego wystąpienia odniósł się on do wzajemnych relacji, jakie zachodzą pomiędzy teologią a prawem kanonicznym. W tym, co odnosi się do wiary i obyczajów, prawo kanoniczne nie może wyjść poza to, co określają nauki teologiczne. Zauważył również, że prawo kościelne nie ma charakteru jedynie prawniczego, ale ma silny charakter moralny, ponieważ odrzucenie norm prawa oznacza także konsekwencje moralne. Posłuszeństwo wobec prawa wyraża się w postawie moralnej, która powinna charakteryzować się miłością do Kościoła i Chrystusa, będącego źródłem prawa. Końcową część prelekcji bp Wróbel poświęcił między innymi zagadnieniu odniesienia prawa kanonicznego do objawionego prawa Bożego. Podkreślił, że prawo Boże nie dopuszcza przywilejów

i obowiązuje każdego człowieka. Nawiązał również do tematu granicy zobowiązującego charakteru prawa karnego.

Symposium naukowe zakończyła dyskusja, w czasie której nawiązano do wybranych zagadnień szczegółowych poruszonych w czasie prelekcji. Spotkanie zwińczyła Eucharystia, której w seminaryjnej kaplicy przewodniczył bp Józef Wróbel SCJ. W swojej homilii nawiązał on do obchodzonego w naszej ojczyźnie jubileuszu 1050. rocznicy chrztu Polski. Ukazując ogromny wkład chrześcijaństwa we wzrost kulturalny, gospodarczy i ekonomiczny Europy i Polski, wskazał na wynikające z historii naszego narodu zobowiązania do ochrony i twórczego rozwoju tego dziedzictwa przez kolejne pokolenia rodaków.

ks. dr Leszek Poleszak SCJ

ZASADY PUBLIKOWANIA W CZASOPIŚMIE „SYMPOZJUM”

Zasady ogólne

1. Redakcja przyjmuje materiały w formie artykułu, recenzji lub sprawozdania, które nie były wcześniej publikowane ani przekazane w tym samym czasie do redakcji innych czasopism. Terminy nadsyłania materiałów: wydanie wiosenne (do 31 III), wydanie jesienne (do 31 IX).

2. Autor, przekazując materiał do publikacji, zapewnia o jego oryginalności i posiadaniu do niego wszelkich praw.

3. Objętość artykułu nie powinna przekraczać 35 tys. znaków (Word 2007 zakładka: recenzja – statystyka wyrazów: znaki ze spacjami i przypisami).

4. Do artykułu należy dołączyć streszczenie z przetłumaczonym tytułem w języku angielskim (ok. 1200 znaków), bibliografię oraz krótką notę o autorze (ok. 400 znaków – tytuł naukowy, imię i nazwisko, ośrodek naukowy, dziedziny zainteresowań, e-mail); jeśli artykuł jest w języku obcym, streszczenie powinno być w języku polskim.

5. Recenzje książek (10-12 tys. znaków): polskojęzyczne – wydane w ostatnich trzech latach przed publikacją bieżącego numeru „Symposium”; inne – wydane w ostatnich pięciu latach.

6. Sprawozdania z konferencji, sympozjów naukowych i zjazdów: 10-12 tys. znaków.

7. Nadsyłane artykuły podlegają recenzji specjalistów z danej dziedziny i po uzyskaniu aprobaty są dopuszczane do publikacji.

8. W przypadku przyjęcia tekstu do druku Redakcja zastrzega sobie prawo do wnoszenia poprawek w ramach pracy edytorskiej. Materiałów niezamówionych Redakcja nie zwraca.

Przygotowanie tekstów do publikacji

1. Tekst główny: format Word 97-2007, czcionka Times New Roman 12, interlinia 1,5, do lewej, bez dzielenia wyrazów, bez tabulatorów, bez pogrubień, można zachować kursywę.

2. Przypisy: czcionka Times New Roman 10, do lewej, interlinia 1, autor (inicjał imienia i nazwisko) kapitalikami, tytuł kursywą, miejsce i rok wydania oraz strony standardowym.

Przykłady opisów bibliograficznych

Dokumenty:

SOBÓR WATYKAŃSKI II, Konstytucja o Objawieniu Bożym *Dei verbum*, 2.
BENEDYKT XVI, Encyklika *Deus caritas est* o miłości chrześcijańskiej (2006), 1.
KONGREGACJA NAUKI WIARY, Deklaracja *Dominus Iesus* o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła (2000), 13-15.

Książki:

L. BALTER, *Eschatologia końca XX w.*, Siedlce 2001, s.

Artykuły z dzieł zbiorowych i czasopism:

Z.J. KIJAS, *Traktat o Duchu Świętym i łasce*, w: E. ADAMIAK, A. CZAJA, J. MAJEWSKI (red.), *Dogmatyka*, t. 4, Warszawa 2007, s. ...
W. HRYNIEWICZ, *Dziś i jutro ekumenicznej nadziei*, „Biuletyn Ekumeniczny” 13 (1984) nr 4, s. ...

Hasło z encyklopedii, słownika:

J. KUDASIEWICZ, *Paruzja*, w: A. ZUBERBIER (red.), *Słownik Teologiczny*, Katowice 1998, s.

Dzieło cytowane wcześniej / autor cytowany wcześniej:

L. BALTER, *Eschatologia...*, dz. cyt., s.

Cytowanie stron internetowych:

K. OŁDAKOWSKI, *Ulepszona ludzkość*, <http://www.przegląd powszechny.pl/2011/01/01/ulepszona-ludzosc/> (odczyt z dn. 15.01.2011 r.).

Używamy skrótów: TENŻE (kapitałiki); tamże (antykwą); dz. cyt. (kursywa).

Materiały do publikacji w czasopiśmie „Sympozjum” oraz korespondencję należy kierować na adres:

„Sympozjum” 32-422 Stadniki 81
oraz drogą elektroniczną:
sympozjum@scj.pl

SKŁAD I ŁAMANIE: Wydawnictwo Księży Sercanów
ul. Saska 2, 30-715 Kraków
tel./fax: 12 290 52 98
e-mail: dehon@wydawnictwo.net.pl
sprzedaz@wydawnictwo.net.pl
www.wydawnictwo.net.pl

Druk: Drukarnia Moś&Łuczak sp.j., Poznań 2017