

3(2024)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej

3(2024)

LIBERTAS RELIGIOSA

Studium interdyscyplinarne wolności religijnej



Warszawa 2024

Zespół redakcyjny:

redaktor naukowy: ks. dr hab. Waldemar Cisko, prof. UKSW

zastępca redaktora naukowego: ks. prof. dr hab. Jan Przybyłowski

sekretarz: dr Paulina Jabłońska

zastępca sekretarza: mgr Jakub Szyszko

Recenzenci wydania:

o. dr Piotr Anicet Gruszczyński OFM; ks. prof. dr hab. Dariusz Lipiec;

ks. prof. dr hab. Piotr Roszak; o. prof. dr hab. Jarosław Różański OMI

o. dr hab. Marek Saj CSsR, prof. UKSW; ks. prof. dr hab. Henryk Skorowski SDB;

ks. dr hab. Józef Wroceński SCJ, prof. UKSW; ks. dr Przemysław Zgórecki

Rada naukowa czasopisma

ks. prof. dr hab. Leonard Fic – UKSW, Warszawa;

ks. prof. dr hab. Jan Górski – UŚ, Katowice;

ks. prof. dr hab. Jacek Pawlik SVD – UWM, Olsztyn;

ks. dr hab. Piotr Piasecki OMI – prof. ucz. UAM, Poznań;

ks. dr hab. Andrzej Pietrzak – prof. ucz. KUL, Lublin;

ks. dr hab. Józef Urban – prof. ucz. UO, Opole

Projekt okładki: Michał Banach

Opracowanie graficzne, łamanie: Grzegorz Sztandera

Korekta: Urszula Hańkiewicz



© Copyright by Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej
© Copyright by Wydawnictwo Naukowe UKSW

ISSN 3071-6888 (wersja papierowa)

e-ISSN 2956-6207

Wydawnictwo Naukowe Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

01-815 Warszawa, ul. Dewajtis 5, tel. (22) 561 88 38; fax (22) 561 89 11

e-mail: wydawnictwo@uksw.edu.pl; www.wydawnictwo.uksw.edu.pl

SPIS TREŚCI

WPROWADZENIE – <i>Paulina Jabłońska</i>	7
Foreword	
SYLWIA ALEKSANDROWICZ	
Wolność do zawarcia małżeństwa a przeszkoda węzła małżeńskiego w prawie polskim i kanonicznym	9
Freedom to marry and the impediment of ligamen in Polish and Canonic Law	
O. JACEK GÓRKA OFM	
Elementy duchowości kapłańskiej jako nauczanie do rozumnej wolności w myśli Josepha Ratzingera – Benedykta XVI	23
Elements of priestly spirituality as a teaching for rational freedom in the thought of Joseph Ratzinger – Benedict XVI	
PAULINA JABŁOŃSKA, O. JACEK GÓRKA OFM	
Dylemat wolności i chrześcijańskiego posłuszeństwa. Procedura i skutki eksklustracji w normach Kodeksu prawa kanonicznego	47
The dilemma of freedom and christian obedience The procedure and consequences of exclaustration in the norm of the Code of Canon Law	
PAULINA JABŁOŃSKA	
Posłuszeństwo zakonne a wolność osoby ludzkiej. Eksklustracja ochroną praw zakonnika i instytutu zakonnego w KPK	66
Monastic obedience and the freedom of the human person. Exclaustration protection rights of the monk and the religious institute according to the Code of Canon Law	
HUBERT SKIPIRZEPA	
Wychowanie do wolności jako jedno z najważniejszych zadań katechezy w szkole średniej	89
Education to freedom as one of the most important tasks of catechesis in high school	
KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI	
Teologia stosowana w eksploracji wolności	103
Applied theology in the exploration of freedom	
JAKUB SZYSZKO	
Współczesne zagrożenia dla chrześcijańskiej religijności w Polsce w świetle dokumentu Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski <i>O właściwym rozumieniu chrześcijańskiej religijności</i>	126
Contemporary threats to christian religiosity in Poland in the light of the document of the Commission for the Doctrine of the Faith of the Polish Bishops' Conference “On the proper understanding of Christian religiosity”	

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

- Status instrukcji procesowej *Dignitas connubii* jako skutek pozytywnych działań prawodawcy kościelnego zmierzających do ułatwienia procesu realizacji wolności człowieka do poznania prawdy poprzez reformę procesową *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Analiza dokonanych zmian ... 142
- The status of the procedural instruction *Dignitas connubii* as a result of the positive actions of the ecclesiastical legislature aimed at facilitating the process of realization of human freedom to know the truth through the procedural reform *Mitis Iudex Dominus Iesus*
Analysis of the changes made

RECENZJE

- Paulina Jabłońska, *Historical and legal determinants of religious freedom of minors in Poland*, Warszawa 2024 – Waldemar Cisko 159
- Paulina Jabłońska, *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych*, Warszawa 2024 – Jarosław Różański 164
- Paulina Jabłońska, *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych*, Warszawa 2024 – Henryk Skorowski 169

SPRAWOZDANIA

PAULINA JABŁOŃSKA

- Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej dotyczącej bł. o. Józefa Cebuli OMI pt. *Być świętym to najpierw być człowiekiem*, Warszawa, 1 marca 2024 r. 174

PAULINA JABŁOŃSKA

- Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej *Wolność w różnych obszarach życia społecznego* oraz sympozjum warsztatowo-naukowego *Panorama wolności religijnej w uwarunkowaniach Francji. Konfrontacja migrantów z tradycją katolicką rodzin francuskich*, Paryż, 15–16 lutego 2023 r. 178

WPROWADZENIE

W ciągu ostatnich trzech dekad kwestie związane z wolnością religijną stały się coraz ważniejsze w całym spektrum globalnym, co doprowadziło do powstania rosnącego interdyscyplinarnego obszaru badań. Naukowcy z zakresu nauk politycznych, stosunków międzynarodowych, studiów prawniczych i socjologii wnieśli wkład w postaci teoretycznych dyskusji, studiów przypadków i rozległych analiz empirycznych.

„*Libertas Religiosa*” to multidyscyplinarne czasopismo, które publikuje artykuły, sprawozdania z krajowych i międzynarodowych konferencji naukowych, a także recenzje książek na temat społecznego naukowego badania religii, służące rozpowszechnianiu nowych badań nad wolnością religijną. Czasopismo zajmuje się głównie chrześcijańskimi punktami widzenia, ale do analizy przyjmowane są również refleksje wieloreligijne. Staramy się być otwarci na religijne i niereligijne perspektywy, te zakorzenione w wielkich tradycjach, takich jak judaizm, chrześcijaństwo, islam, hinduizm, buddyzm, ale także na religijny naturalizm, świecki humanizm i ateizm. Artykuły zgłoszone do publikacji poddawane są procesowi podwójnie ślepej recenzji, a decyzja o publikacji jest uzależniona od ich raportów.

Obszary merytoryczne obejmują zarówno analizę mikropoziomową doświadczeń jednostek z religią, jak i analizę na poziomie makro organizacji religijnych, instytucji i zmian społecznych. Wiele artykułów opublikowanych w czasopiśmie ma charakter socjologiczny, czasopismo publikuje również prace naukowców z zakresu ekonomii, nauk o zdrowiu, religioznawstwa, psychologii, nauk politycznych, teologii, prawa świeckiego, a także prawa kanonicznego.

„*Libertas Religiosa*” ma zapewnić platformę dla dyskursu naukowego na temat wolności religijnej i prześladowań. Celem czasopisma jest promowanie międzynarodowego i interdyscyplinarnego dialogu; wspieranie wymiany pomysłów wśród wielu dyscyplin naukowych.

Z przyjemnością przedstawiamy niniejszy numer, który obejmuje wiele różnych perspektyw metodologicznych, dyscyplinarnych i geograficznych dotyczących wpływu badań nad wolnością religijną. Mamy nadzieję, że wybrany bogaty zbiór artykułów zainspiruje więcej badaczy do zaangażowania się w tę dziedzinę.

Paulina Jabłońska

SYLWIA ALEKSANDROWICZ

 <https://orcid.org/0009-0006-1683-5696>

email: Sylwia_aleksandrow@wp.pl

WOLNOŚĆ DO ZAWARCIA MAŁŻEŃSTWA A PRZESZKODA WĘZŁA MAŁŻEŃSKIEGO W PRAWIE POLSKIM I KANONICZNYM

Freedom to marry and the impediment of ligamen in Polish and Canonic Law

Abstrakt: Artykuł prezentuje zagadnienie wolności do zawarcia małżeństwa – *ius connubii*, które stanowi jedno z fundamentalnych praw każdego wiernego, jak i obywatela. Jednakże owo *ius* w szczególnych okolicznościach doznaje ograniczenia z uwagi na ochronę prawowiernie związanego węzła małżeńskiego, praw drugiego współmałżonka oraz powstającej rodziny. Jednym z takich ograniczeń, wprowadzonych zarówno przez przepisy prawa państwowego, jak i kanonicznego, jest przeszkoda węzła małżeńskiego. Opracowanie zawiera analizę porównawczą norm dotyczących zakazu zawierania małżeństwa przez osoby pozostające w związku małżeńskim, uwzględniając oba systemy prawne. Ponadto przedstawia przenikanie się tych przeszkód na gruncie prawa kanonicznego oraz prawa państwowego.

Słowa kluczowe: *ius connubii*, przeszkoda węzła małżeńskiego, bigamia.

Abstract: This article presents the issue of the freedom to marry – the *ius connubii* – which is one of the fundamental rights of every believer and citizen. However, this *ius* suffers restrictions in specific circumstances for the protection of the legitimate matrimonial knot, the rights of the other spouse and the emerging family. One such limitation, introduced by both state and canon law, is the obstacle of the matrimonial knot. The study provides a compara-

SYLWIA ALEKSANDROWICZ – prawnik, kanonista; ukończyła studia z prawa na Wydziale Prawa i Administracji oraz ukończyła studia magisterskie na Wydziale Prawa Kanonicznego Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie; na Akademii Górniczo-Hutniczej zrealizowała studia z zakresu pośrednictwa oraz zarządzania nieruchomościami.

tive analysis of the norms concerning the prohibition of the marriage knot, considering both legal systems. Furthermore, it points out the interpenetration of these impediments in both legal systems, which may consequently lead to dualism in marital relations.

Key words: *ius connubii*, obstacle of the marriage knot, bigamy.

Prawo do zawarcia małżeństwa

Ustawodawca polski w żadnym akcie prawnym nie posługuje się pojęciem prawa do zawarcia związku małżeńskiego rozumianego abstrakcyjnie, czyli w oderwaniu od sprecyzowanego stanu faktycznego. Bezspornie jest ono jednak jedną z podstawowych zasad polskiego prawa rodzinnego, co wynika między innymi z przyjętych umów międzynarodowych, których Polska jest stroną. Niektórzy przedstawiciele doktryny zauważają, iż prawo to jest możliwe pośrednio do wyinterpretowania z art. 47 Konstytucji Rzeczypospolitej Polskiej (Dz. U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.), który stanowi, że każdy człowiek ma prawo do ochrony życia osobistego, rodzinnego oraz do decydowania o życiu prywatnym, w czym mieści się także decydowanie o zawarciu małżeństwa. Inni natomiast podstawę prawną do zawarcia małżeństwa wysnuwają z art. 18 Konstytucji RP. Wywodzić ją można jako następstwo logiczne użycia przez prawodawcę formuły uznającej „małżeństwo jako związek kobiety i mężczyzny [...] znajdują się pod ochroną i opieką Rzeczypospolitej Polskiej” (Konstytucja RP, art. 18) Jeśli zatem małżeństwo jako związek dwóch osób podlega ochronie oraz opiece państwa, to tym samym państwo powinno dać im możliwość zawarcia takiego związku, które w następstwie jego zawiązania podlegać będzie ochronie i opiece (Banaszak, 2014, 80).

Kodeks rodzinny i opiekuńczy także pośrednio proklamuje omawianą zasadę (Dz. U. z 1964 r. nr 16 poz. 93 z późn. zm.). Ustawodawca określając bowiem *numerus clausus* zakazów małżeńskich oraz ustanawiając nieliczne wyjątki oraz ograniczenia od – będącego zasadą – prawa do zawarcia małżeństwa, tym samym ją potwierdza, jako prawo każdego obywatela.

Odmienne do przedstawionego zagadnienia ustosunkowuje się ustawodawca kanoniczny, wyraża on *expressis verbis* prawo do zawarcia małżeństwa, głęboko zakorzenione we wzajemnej inklinacji kobiety i mężczyzny, będące prawem naturalnym oraz niezbywalnym (Góralski, 2011, 56). Zajmujące centralne miejsce w małżeńskim systemie kanonicznym *ius connubii* jest równocześnie fundamentalnym prawem każdego człowieka, ale i wiernego.

Zostało ono potwierdzone w Kodeksie prawa kanonicznego, który stanowi, iż wszyscy mogą zawrzeć małżeństwo, którym prawo tego nie zakazuje (KPK/83, kan. 1058). Analiza kanonicznego systemu małżeńskiego wskazuje, iż jest to norma generalna, niejako nadrzędna w całym systemie prawa małżeńskiego, owo *ius* zatem nie powinno ulegać utrudnieniom, chyba że przeważają za tym poważne racje. W związku z powyższym należy zauważyć, iż ustawodawca umieszczając w kan. 1058 KPK/83 klauzulę *qui iure non prohibentur*, dokonuje tym samym w niektórych stanach faktycznych ograniczenia uprawnienia do zawarcia małżeństwa. Mogą one pochodzić zarówno z prawa Bożego, jak i czysto kanonicznego. Bez względu na proveniencję wymagają jednak wyraźnej konkretyzacji legislacyjnej (Góralski, 2016, 46). P. Majer wskazuje natomiast, iż „każde ograniczenie *ius connubii* winno być usprawiedliwione proporcjonalnie poważnymi przyczynami i mieć charakter wyjątkowy” (Majer, 2009, 67). Zgodnie z kan. 1075 § 1 KPK/83 wyłącznie najwyższa władza kościelna może ustanowić takie ograniczenia czy to przez deklarację, iż dana okoliczność czyni małżeństwo nieważnym *ex iure Divino*, czy to przez ustanowienie zakazów mocą prawa kościelnego.

Przeszkody małżeńskie w ogólności

Zarówno w systemie prawa kanonicznego, jak i ustawodawstwie polskim, usankcjonowane są okoliczności wyłączające możliwość zawarcia małżeństwa, ustanowione ze względu na ochronę dobra nupturientów oraz społeczności zapobiegając sytuacjom, w których mogłoby ono zostać naruszone. Służą zabezpieczeniu prawidłowego funkcjonowania wspólnoty małżeńskiej oraz powstającej rodziny. Ujmując tę kwestię z drugiej strony, owe ograniczenia stanowią prawo do zawarcia prawdziwego małżeństwa, które będzie w pełni uznawane przez system prawny. Na gruncie kanonicznym okoliczności te nazwane są mianem przeszkód zrywających. Czynią one osobę niezdolną czy to czasowo, czy też na stałe z uwagi na szczególne okoliczności lub jej sytuację prawną do ważnego zawarcia małżeństw (KPK/83, kan. 1073). W następstwie tego istnienie przeszkody pomiędzy stronami skutkuje nieważnością małżeństwa. Oznacza to, że wspomniane przeszkody są niejako rzeczywistością prawną dotyczącą dwóch wymiarów. Pierwszy z nich to zakaz zawierania małżeństwa, a drugi to zakaz zawierania go pod sankcją nieważności. Podmiot objęty przeszkodą nie cechuje się bowiem zdolnością prawną do zawarcia małżeństwa, zatem wyrażona zgoda małżeńska, choć wystarczająca, nie będzie skuteczna, by wywołać

określone konsekwencje prawne. Adekwatnie do kan. 10 KPK/83 przeszkody mają zatem charakter *lex inhabilitas* i wpływają na ograniczenia realizacji uprawnień osoby do wyrażenia skutecznej prawnie zgody małżeńskiej. Ograniczenie to ma konsekwencje prawne w zakresie interpretacji norm dotyczących przeszkód, ponieważ zgodnie z kan. 18 KPK/83 podlega ścisłej interpretacji (Góralski, 2016, 39).

Warto zauważyć także, że na gruncie prawa kanonicznego, poza przeszkodami małżeńskimi, funkcjonuje dodatkowo instytucja zakazu małżeństwa, która nieznana jest prawu państwowemu. Opiera się ona na zakazie zawarcia małżeństwa wydanym przez ordynariusza miejsca (KPK/83, kan. 1077 § 1). Głównym zadaniem tej instytucji jest zapobieżenie zawierania małżeństwa w sytuacjach wątpliwych, czy też wymagających interwencji administracyjnej.

W prawie państwowym natomiast odpowiednikami przeszkód zrywających zawartych w prawie kanonicznym są „okoliczności wyłączające zawarcie małżeństwa” (k.c., art. 4.), a w doktrynie określane mianem „zakazów” oraz „przesłanek negatywnych”. Terminy te zawarte są w polskim ustawodawstwie, a w związku z tym dla części przedstawicieli doktryny jedyne właściwe, którymi należy się posługiwać (Mączyński, 2000, 297). Natomiast drugi krąg uważa, iż najbardziej trafne jest stosowanie tradycyjnego terminu wywodzącego się z systemu prawa kanonicznego – „przeszkody małżeńskie” (Ignatowicz, Nazar, 2016, 207). Argumentując za T. Smyczyńskim, termin ten „ma już ustaloną konotację znaczeniową, jest powszechnie zrozumiały, a także stosowany w praktyce prawniczej” (Smyczyński, 2009, 40), a tym samym nie ma podstaw, aby odstępować od tej terminologii, skoro jest ona nadal w powszechnym użyciu.

Uwzględnienie przez system prawa kanonicznego wymogów prawa Bożego znacznie różnicuje jeden i drugi system w sferze przeszkód. Różnicowanie zachodzi nie tylko co do samego katalogu przeszkód, ale także ich skutków prawnych. W myśl ustawodawcy kościelnego wystąpienie przeszkody implikuje zaistnienie nieważności małżeństwa od samego początku, niezależnie czy nupturient miał świadomość jej istnienia, czy też nie (Żurowski, 1987, 121). Wyrok orzekający nieważność oznacza zatem, iż małżeństwo było *ipso iure* nieważne i było małżeństwem mniemanym (KPK/83, kan. 1061 § 3). Posiada on charakter deklaracyjny, czyli stwierdza istnienie określonego stanu prawnego. Natomiast zgodnie z ustawodawstwem polskim pomimo zaistnienia przeszkody małżeństwo jest ważne i skuteczne, dopóki nie zapadnie prawomocny unieważniający wyrok sądu. Może to nastąpić, gdy przeszkoda istniała w chwili zawierania małżeństwa

oraz trwała do chwili wniesienia powództwa. Przy czym uprawnionymi do wystąpienia z powództwem są małżonkowie oraz prokurator. Wyrok unieważniający małżeństwo cywilne zawarte wbrew przeszkodzie ma charakter konstytutywny, tzn. kształtuje nowy stan prawny oraz niweczy małżeństwo *ex tunc*. Wyrok ten tworzy taki stan prawny, jakby małżeństwa nie zawarto, a małżonkom przywraca się ich poprzedni stan cywilny. Jednakże nie wszystkie skutki unieważnienia powodują zatarcie śladów istnienia małżeństwa. W stosunkach między wspólnymi dziećmi i sprawach majątkowych stosuje się bowiem przepisy o rozwodzie.

Jak wspomniano powyżej, katalog przeszkód wyłączających zawarcie małżeństwa obowiązujących w obydwóch ustawodawstwach prezentuje się różnie. W Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym występuje ich siedem, natomiast w Kodeksie prawa kanonicznego sformułowanych zostało ich dwanaście. Niezależnie jednak od występujących różnic pięć można uznać za tożsame¹ w obydwu systemach, w tym przeszkodę wieku, węzła małżeńskiego, pokrewieństwa, powinowactwa oraz pokrewieństwa prawnego. Wypływają one z *lex naturalis*, któremu podlega każdy człowiek, bez względu na przynależność religijną czy też państwową. Jak stwierdza W. Góralski, mimo zachodzących różnic bezspornie można wskazać, iż przeszkody te wyliczone są taksatywnie oraz ograniczone do niezbędnego minimum (Góralski 2016, 34; zob. k.r.o., art. 17). Co więcej istnieje możliwość uchylenia niektórych zakazów zawarcia małżeństwa wynikających z istnienia *impedimentum*. W prawie kanonicznym poprzez uzyskanie dyspensy wydanej przez kompetentną władzę, natomiast w prawie polskim poprzez otrzymanie zezwolenia sądowego na zawarcie małżeństwa. Na potrzeby niniejszego opracowania skomentowana zostanie wyłącznie przeszkoda węzła małżeńskiego i jej implikacja w obu systemach prawnych. Jeden i drugi system zabrania bowiem zawarcia związku małżeńskiego osobom, które w nim pozostają, ale wiąże z tym odmienne konsekwencje prawne.

Przeszkoda węzła małżeńskiego

Impedimentum legaminis w prawie kanonicznym jest ściśle powiązana z istotnymi przymiotami małżeństwa jednością i nierozzerwalnością, które istniały w Kościele od początku z ustanowienia Bożego. Jest ona prawem,

¹ Tożsame, ale nie w pełni identyczne, ponieważ różnią się przesłankami formalnymi potrzebnymi do zaistnienia przeszkody.

które ustawodawca kościelny, interpretując zasadę wyrażoną *ex iure Divino*, formułuje. Pochodzi zatem z pozytywnego prawa Bożego i jako taka obowiązuje zarówno ochrzczonych i nieochrzczonych. Między osobami nieochrzczonymi lub w sytuacji, w której tylko jedna osoba jest ochrzczona, wytwarza się węzeł naturalny, zaś pomiędzy ochrzczonymi nupturientami powstaje węzeł sakramentalny (Nowicka, 2016, 164) Małżeństwo sakramentalne ze swej natury skutkuje zawiązaniem trwałego, wyłącznego, nierozzerwalnego węzła małżeńskiego, niezależnie od sytuacji oraz okoliczności. Według dyspozycji kan. 1141 KPK/83 nierozzerwalność małżeństwa kanonicznego opiera się na fakcie, iż „małżeństwo zawarte i dopełnione nie może być rozwiązane żadną władzą ludzką i z żadnej przyczyny, oprócz śmierci”.

Przeszkoda węzła małżeńskiego *de lege lata* została ujęta w następujący sposób: „nieważnie usiłuje zawrzeć małżeństwo ten, kto jest związany węzłem poprzedniego małżeństwa, nawet niedopełnionego” (KPK/83, kan. 1085 § 1). Wynika z niego wyraźnie, iż wystąpienie tej przeszkody warunkuje węzeł małżeński rzeczywiście istniejący, co suponuje jego powstanie oraz brak jego rozwiązania. Innymi słowy, pierwszą przesłanką wystąpienia wskazanej przeszkody jest ważne małżeństwo. Po drugie, wystarczy, aby było to *matrimonium ratum*, nie jest bowiem wymagane jego dopełnienie, ponieważ także małżeństwo niedopełnione powoduje powstanie ważnego węzła małżeńskiego. Po trzecie, istnieje ona, o ile wcześniejszy węzeł nie zostanie rozwiązany lub stwierdzona jego nieważność.

Jak wspomniano powyżej w związku z pochodzeniem tej przeszkody nie można od niej dyspensować, dlatego też obowiązuje ona, dopóki sama nie ustanie w momencie, w którym wcześniejszy węzeł przestanie istnieć. Dzieje się to przez śmierć współmałżonka², zastosowanie jednego z przywilejów wiary, czy też w wyniku udzielenia dyspensy papieskiej od małżeństwa niedopełnionego, a także stwierdzenia nieważności wcześniejszego małżeństwa (Góralski, 2007, 628). Dodać należy, iż kanoniczne małżeństwo bigamiczne może zostać zaskarżone przez każdego z małżonków oraz rzecznika sprawiedliwości (KPK/83, kan. 1674).

Przedstawiając instytucję przeszkody węzła, nie sposób pominąć kwestii *ratio legis* jej ustanowienia. Z całą pewnością ustawodawca kanoniczny

² Śmierć współmałżonka w prawie kanonicznym może zostać stwierdzona na podstawie następujących dokumentów: aktu zgonu wystawionego przez władzę państwową, autentycznego dokumentu władzy kościelnej uznającej śmierć tej osoby lub orzeczenia o domniemanej śmierci współmałżonka wystawionego przez biskupa diecezjalnego.

chroni istniejący węzeł małżeński, prawa drugiego współmałżonka, ale także wspólnotę przed zjawiskiem bigamii. Tym samym proklamuje zasadę ochrony prawnej małżeństwa w formie domniemania za jego ważnością bowiem, każde małżeństwo cieszy się przychylnością prawa (KPK/83, kan. 1060). Z tej racji ustawodawca uzupełnia, iż chociaż pierwsze małżeństwo było nieważnie zawarte lub zostało rozwiązane z jakiegokolwiek przyczyny, nie wolno zawrzeć ponownego małżeństwa, dopóki nie stwierdzi się zgodnie z prawem i w sposób pewny, nieważności lub rozwiązania pierwszego (KPK/83, kan. 1085 § 2). Strona powinna więc dochodzić nieważności pierwszego małżeństwa na drodze sądowej albo rozwiązania węzła małżeńskiego przez przywileje lub dyspensę.

W związku z faktem, że przeszkody zrywające są prawami uniezdalniającymi, obowiązują obiektywnie, niezależnie od wiedzy bądź niewiedzy nupturienta. Małżeństwo zawarte nawet w mylnym przekonaniu bądź niezawinionej niewiedzy istnienia *impedimentum* nigdy nie będzie ważne. Jak podkreśla M. Żurowski przeszkoda węzła jest tak daleko posunięta, iż późniejsze małżeństwo czyni nieważnym, chociażby zostało zawarte w dobrej wierze w oparciu o stwierdzenie domniemanej śmierci wcześniejszego małżonka, jeżeli okaże się ono błędne (Żurowski, 1987, 159).

Prawodawca polski zakaz bigamii zawarł w art. 13 § 1 k.r.o., która należy do najstarszych zakazów małżeńskich. Ustawodawca państwowy nadał mu następujące brzmienie: „nie może zawrzeć małżeństwa, kto pozostaje w związku małżeńskim”. Sformułowanie to posiada daleko idące konsekwencje. Po pierwsze wskazuje, iż fundamentem tej przeszkody jest oczywiście pozostawanie w związku małżeńskim zawartym według przepisów państwowych, w tym formie wyznaniowej, któremu towarzyszyło złożenie oświadczenia jednoczesnego zawarcia małżeństwa podlegającego prawu polskiemu. Oznacza to, że zakaz sformułowany w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym nie dotyczy osób, które zawarły wyłącznie małżeństwo kanoniczne, wywołujące skutki jedynie w sferze prawa kanonicznego. Po drugie z zakazu zawarcia małżeństwa cywilnego wyłączone są osoby, których małżeństwo ustało lub zostało unieważnione. Ustanie małżeństwa następuje w kilku przypadkach, między innymi: przez śmierć jednego z małżonków, przez uznanie jednego z małżonków za zmarłego (k.r.o., art. 55 § 1), przez orzeczenie rozvodu lub unieważnienie. Małżeństwo nie ustaje natomiast w sytuacji orzeczenia separacji, pomimo iż jej konsekwencją jest wygaśnięcie wielu skutków prawnych małżeństwa (Gajda, 2014, 168–169).

Warto zwrócić uwagę na art. 13 § 2 k.r.o., który stanowi, iż: „unieważnienia małżeństwa z powodu pozostawania przez jednego z małżonków w poprzednio zawartym związku małżeńskim może żądać każdy, kto ma w tym interes prawny”. Ustawodawca tym samym wyznaczył szeroki krąg uprawnionych do wystąpienia z powództwem o unieważnienie związku małżeńskiego. Bezspornie ukazuje to, jak istotna jest ta przeszkoda.

Według oceny Sądu Najwyższego, mimo że bigamia jest przeszkodą bezwzględna, małżeństwo bigamiczne może zostać konwalidowane (II CR 161/79, OSN 1980, nr 3, poz. 50). K. Pietrzykowski również zaznacza, że powodem unieważnienia małżeństwa bigamicznego jest istnienie poprzedniego małżeństwa. Małżeństwo bigamiczne zostaje unieważnione tylko wtedy, gdy poprzednie małżeństwo nadal trwa. Jednak, gdy pierwsze małżeństwo z jakiegokolwiek powodu przestaje istnieć, a pozostaje jedynie małżeństwo bigamiczne, powód unieważnienia zanika, ponieważ to małżeństwo traci swój bigamiczny charakter (Pietrzykowski, 2023, 225).

Zakaz bigamii w państwowym systemie prawnym został wprowadzony w związku z obowiązującą zasadą monogamii. Dodać należy, iż owa zasada podlega ochronie karnoprawnej. Za jej złamanie zostały wprowadzone sankcje karne w postaci grzywny, kary ograniczenia wolności, a nawet pozbawienia wolności do lat 2 (KK, art. 206; Dz.U. 1997 r., nr 88 poz. 553 z późn. zm). Podlega im osoba, która dopuszcza się bigamii, a nie osoba wstępująca w związek małżeński z kimś, kto już jest w innej relacji małżeńskiej.

Stwierdzenie stanu wolnego

W prawie państwowym stwierdzenie stanu wolnego, czyli braku występowania przeszkody węzła małżeńskiego, następuje poprzez złożenie przez nupturientów zapewnienia o nieistnieniu okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa oraz przedstawieniu odpowiednich dokumentów stwierdzających tożsamość (Ustawa 2014, art. 76). W przypadku chęci zawarcia małżeństwa w formie wyznaniowej ze skutkami cywilnymi Kierownik USC wydaje stosowne zaświadczenie (k.r.o., art. 41). W razie stwierdzenia występowania okoliczności wyłączającej zawarcie małżeństwa Kierownik USC powinien odmówić odebrania oświadczenia o wstąpieniu w związek małżeński lub wydania zaświadczenia, a w przypadkach wątpliwych może zwrócić się do sądu o rozstrzygnięcie lub zażądać przedstawienia dodatkowych dokumentów (k.r.o., art. 5). W uzasadnieniu wyroku Sąd Najwyższy wskazał, że jeśli Kierownik USC ma uzasadnione wątpliwości co do stanu

zdrowia nupturienta i jego zdolności do zawarcia małżeństwa, może zażądać stosownego zaświadczenia lekarskiego. Sąd Najwyższy stwierdził, że choć ten wymóg nie jest określony w przepisach, wynika z „ogólnych zasad starannego i rozsądnego działania przy wykonywaniu obowiązków urzędnika państwowego” (IV CSK 240/11, LEX nr 1217052).

Osoba, której odmówiono przyjęcia oświadczenia o wstąpieniu w związek małżeński lub wydania zaświadczenia o braku okoliczności wykluczających zawarcie małżeństwa, ma 14 dni od otrzymania pisma na wystąpienie do właściwego sądu rejonowego o rozstrzygnięcie, czy przyczyny odmowy wskazane przez kierownika uzasadniają odmowę dokonania czynności (Ustawa 2014, art. 89). Przy czym właściwym jest sąd ze względu na siedzibę Urzędu Stanu cywilnego. Prawomocne postanowienie sądu jest wiążące dla Kierownika USC.

Oświadczenie nupturientów, iż nie zachodzą przeszkody uniemożliwiające zawarcie małżeństwa określone w kodeksie rodzinnym i opiekuńczym, składa się pod rygorem odpowiedzialności karnej za złożenie fałszywego oświadczenia. Dokumentem potwierdzającym ustanie węzła małżeńskiego, jeżeli nupturient był nim związany, jest odpis aktu zgonu współmałżonka, odpis prawomocnego orzeczenia sądu o uznaniu za zmarłego, o rozwodzie, o unieważnianiu małżeństwa oraz odpis prawomocnego orzeczenia ustalającego nieistnienie małżeństwa (Ustawa 2014, art. 78).

Natomiast w prawie kanonicznym stosownie do kan. 1066 KPK/83 „przed obrzędem zawarcia małżeństwa należy upewnić się, że nic nie stoi na przeszkodzie do jego ważnego i godziwego sprawowania”. Obowiązek *constare debet* spoczywa zarówno na duszpasterzach podejmujących kanoniczne rozeznanie stanu osobowego nupturientów, jak i na duchownych asystujących przy zawieraniu małżeństwa (KPK/83, kan. 1114). Obowiązek ten nie powinien ograniczać się do sumarycznej kontroli przedstawionych dokumentów, ale obejmować także okoliczności, które sprzeciwiałyby się nie tylko ważnemu, ale i godziwemu zawarciu małżeństwa (Majer, 2009, 35). Procedura jest o wiele bardziej skomplikowana niż w prawie państwowym i składa się z kilku etapów. Zawarcie małżeństwa wymaga bowiem swoistego przygotowania nupturientów, a także przeprowadzenia odpowiedniego postępowania kwalifikacyjnego dotyczącego ich zdolności prawnej do dokonania tego aktu (Góralski 2011, 263). Wynika to przede wszystkim z troski Kościoła o zapewnienie stabilizacji instytucji oraz troski o dobro zakładanej rodziny.

Ze względu na liczne opracowania w tej materii (zob. Majer, 2019, 135–158) zostanie przybliżony wyłącznie fakt udowodnienia braku przeszkody węzła mał-

żeńskie. Przedmiotem badania przedślubnego jest bowiem sprawdzenie, czy nupturienti są stanu wolnego, a zatem wykluczenie istnienia przeszkody węzła małżeńskiego, która czyni małżeństwo nieważnym. Podstawowym dokumentem, potwierdzającym stan wolny nupturientów, jest metryka chrztu, zgodnie z wytycznymi Konferencji Episkopatu Polski zawartymi w Dekrecie ogólnym o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi (KEP, 2019, n. 39). W metryce bowiem powinna zostać umieszczona adnotacja o zawieraniu bądź niezawieraniu wcześniej związku małżeńskiego. Co więcej, jeśli wcześniejsze małżeństwo ustało, a tym samym ustała przeszkoda węzła małżeńskiego, w owej metryce powinien znajdować się wyraźny zapis, iż strona jest stanu wolnego i może zawrzeć nowe małżeństwo (KEP, 2019, n. 46). Ponadto odpowiednio do stanu faktycznego nupturient powinien przedstawić dokument świecki lub kościelny stwierdzający zgon, inaczej metrykę śmierci małżonka, dekret wdowieństwa, odpis wyroku sądu kościelnego lub reskrypt papieski rozwiązujący małżeństwo na mocy przywileju wiary lub ważnie zawartego, a niedopełnionego.

Zwrócić w tym miejscu należy szczególną uwagę, iż przedstawiane rozeznanie przed zawarciem małżeństwa w głównej mierze zależy także od wyznania i stosunku do wiary. Oznacza to, iż w przypadku małżeństw mieszanych lub do nich podobnych³, czy też małżeństw cywilnych bez zachowania formy kanonicznej, procedura stwierdzenia stanu wolnego jest bardziej złożona oraz nie może ograniczać się wyłącznie do sporządzenia protokołu przedmałżeńskiego i badania metryki chrztu (KEP, 2019, n. 40, 42, 43) Procedura może bowiem wymagać uzupełnienia o dodatkowe czynności, dokumenty, postępowania administracyjne lub sądowe w zależności od sytuacji prawnej i życiowej, w której znajduje się nupturient (Nowicka, 2016, 79–94; Jakubiak, 2013, 25–72). Jak stwierdza L. Adamowicz, duszpasterz – poza przypadkiem, kiedy nupturientami jest dwoje katolików, którzy wcześniej nie zawierali małżeństwa w żadnej formie także cywilnej oraz wdowców – nigdy samodzielnie nie powinien decydować o stwierdzeniu stanu wolnego nupturientów, lecz zawsze powinien odnieść się do ordynariusza miejsca oraz procedować zgodnie z jego decyzją lub zgodnie z wyrokiem sądu biskupiego (Adamowicz, 2008, 56). P. Majer uzupełnia, iż konieczność odniesienia się do ordynariusza w sprawach wątpliwych co do stanu wolnego ma charakter obowiązkowej konsultacji (Majer, 2014, 40).

³ Katolików z osobami nieochrzczonymi, katolików z katolikami: deklarującymi, że są niewierzący lub którzy formalnym aktem odstąpili od Kościoła katolickiego.

Przy zawieraniu natomiast małżeństwa konkordatowego duchowny asystujący przy zawieraniu małżeństwa kanonicznego musi otrzymać od nupturientów zaświadczenie wydane przez Kierownika USC stwierdzające brak okoliczności wyłączających zawarcie małżeństwa zgodnie z prawem polskim pod rygorem niezastnienia skutków cywilnych (k.c., art. 4¹ § 1, 5 i 8 § 1). Zaświadczenie to obejmuje jednak jedynie przeszkody i wymogi stawiane przez prawo państwowe, nie uwzględniając przepisów prawa kanonicznego (Ignatowicz, Nazar, 2016, 205). Procedura stwierdzania stanu wolnego nupturientów odbywa się zatem według przepisów prawa kanonicznego.

Przenikanie się przeszkody węzła w prawie państwowym i kanonicznym

Prawo państwowe wprowadza zakaz bigamii wyłącznie dla przyszłych małżonków, którzy związani są węzłem małżeńskim na gruncie prawa państwowego. Oznacza to, iż istniejące małżeństwo kanoniczne nie stanowi okoliczności wyłączającej zawarcie małżeństwa cywilnego. Wynika to z faktu, iż państwo nie uznaje małżeństwa kanonicznego, a tym samym nie przyznaje mu przepisami prawa uprawnień w sferze rodzinnoprawnej.

Sytuacja kształtuje się zupełnie inaczej, gdy osoba pozostająca w związku na gruncie prawa państwowego chce zawrzeć małżeństwo kanoniczne z inną osobą. Choć Kościół zasadniczo nie respektuje małżeństw cywilnych swoich wiernych zobowiązanych do zachowania formy kanonicznej, fakt zawarcia takiego małżeństwa nie może być ignorowany. Zgodnie z generalnymi zasadami prawa kanonicznego nupturient, który zawarł małżeństwo cywilne jest stanu wolnego, czyli nie jest związany przeszkodą węzła na gruncie kanonicznym. Jednakże, aby zapobiec sytuacjom mogącym negatywnie wpływać na zawierane małżeństwa, ustawodawca wprowadził do Kodeksu prawa kanonicznego normę zawartą w kan. 1071 § 1, 2^o KPK/83. Przepis ten ustanawia ograniczenie w korzystaniu z przysługującego nupturientowi *ius connubii*, jeżeli pozostaje w cywilnym związku małżeńskim z osobą trzecią. Zgodnie z jego brzmieniem wypełnienie formy kanonicznej uzależnione jest od zezwolenia ordynariusza miejsca w sytuacji zawierania małżeństwa, które nie może być uznane lub zawarte według przepisów państwowych. Kościołowi należy bowiem, aby zachować jedność i stałość małżeństwa. Dąży on do unikania dualizmu w sferze stosunków rodzinnych, które stanowią fundament dla powstającej rodziny. Wpływa to przede

wszystkim ze względów moralnych oraz istnienia zobowiązań naturalnych czy też cywilnoprawnych (Majer, 2014, 437–463). Zobowiązania te istnieją nie tylko wtedy, gdy osoba pozostaje w związku małżeńskim cywilnym, ale także w sytuacji, gdy osoba rozwiodła się i zamierza zawrzeć małżeństwo kanoniczne.

W sytuacji, gdy osoba pozostaje w związku małżeńskim na forum państwowym, ewentualne zezwolenie wydane przez ordynariusza powinno być uzasadnione jedynie bardzo poważnymi racjami, z uwzględnieniem okoliczności sprawy. Swoistą normą w omawianej sytuacji jest wymóg uzyskania rozwodu w świetle prawa państwowego przed złożeniem prośby do ordynariusza miejsca o zezwolenie na asystowanie przy małżeństwie nupturienta mającego zobowiązania naturalne.

Zwrócić należy uwagę, iż zakaz zawarty w kan. 1071 KPK/83 nie stanowi przeszkody zrywającej, zatem małżeństwo zawarte bez zgody ordynariusza miejsca będzie ważne, ale niegodziwe.

* * *

Prawo do zawarcia małżeństwa jest fundamentalnym prawem uznawanym zarówno w systemie prawnym państwowym, jak i kanonicznym. Małżeństwo odgrywa kluczową rolę w strukturze społecznej, tworząc rodzinę, co czyni je niezastąpionym elementem społeczeństwa. Aby chronić tę instytucję przed wypaczeniami oraz umożliwić jej spełnianie swoich funkcji i celów, oba ustawodawstwa wprowadzają pewne ograniczenia dotyczące zawierania małżeństw. Jednym z takich ograniczeń jest przeszkoda węzła małżeńskiego, która ma charakter absolutny i niezmienny. Oznacza to, że osoba pozostająca już w związku małżeńskim nie może zawrzeć nowego małżeństwa. Wynika ona niezaprzeczalnie z zasady monogamii oraz w prawie kanonicznym z nierozzerwalności prawowiernie zawiązanego węzła małżeńskiego.

Mimo szczegółowej regulacji tej przeszkody w obu systemach prawnych, mogą wystąpić sytuacje prowadzące do rozbieżności, takie jak bigamia pozorna. Ustawodawca państwowy dostrzega bowiem przeszkodę bigamii wyłącznie w kontekście swojego systemu prawnego, podczas gdy ustawodawca kanoniczny rozpoznaje także sytuacje, w których osoba związana małżeństwem na gruncie prawa świeckiego pragnie zawrzeć małżeństwo z inną osobą na gruncie prawa kanonicznego. Aby uniknąć dualizmu w stosunkach społecznych, Kościół wprowadza zakaz zawierania małżeństwa, które nie mogłoby być uznane na gruncie prawa państwowego, chyba że

uzyskane zostanie odpowiednie zezwolenie ordynariusza. Kościół dąży do unikania konfliktów i zapewnienia spójności w stosunkach społecznych. Ostatecznie oba systemy prawne współpracują, aby chronić integralność instytucji małżeństwa, jednocześnie szanując swoje odrębne zasady i wartości.

BIBLIOGRAFIA

- Adamowicz L., 2008, *Stwierdzanie stanu wolnego nieochrzczonych i niekatolików przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, „Annales Canonici”, nr 4, s. 39–62.
- Banaszak B., 2014, *Konstytucyjna regulacja małżeństwa, a prawo do zawarcia małżeństwa*, <https://www.repozytorium.uni.wroc.pl/en/publication/52306> [5.01.2024].
- Góralski W., 2007, *Studia nad małżeństwem i rodziną*, Warszawa.
- Góralski W., 2016, *Przeszkody małżeńskie w ogólności*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa, s. 37–67.
- Ignatowicz J., Nazar M., 2016, *Prawo rodzinne*, Warszawa.
- Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022.
- Konferencja Episkopatu Polski, 2019, *Dekret ogólny o przeprowadzaniu rozmów kanoniczno-duszpasterskich z narzeczonymi przed zawarciem małżeństwa kanonicznego*, 26 XI 2019, „Akta Konferencji Episkopatu Polski”, 2019, nr 31.
- Majer P., 2001, *Uwagi odnośnie do małżeństwa konkordatowego: art. 10 konkordatu z 1993 a ustawodawstwo państwowe*, „Ius Matrimoniale”, 6(12), s. 145–163.
- Majer P., 2009, *Zawarcie małżeństwa kanonicznego bez skutków cywilnych (kan. 1071 § 1, 2° Kodeksu prawa kanonicznego)*, Kraków.
- Majer P., 2019, *Prace Konferencji Episkopatu Polski nad nową regulacją przygotowania do zawarcia małżeństwa kanonicznego*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich”, 29(32), s. 135–158.
- Mączyński A., 2000, *Znaczenie prawne aktu małżeństwa w świetle kodeksu rodzinnego i opiekuńczego oraz prawa o aktach stanu cywilnego*, w: *Valeat aequitas. Księga pamiątkowa ofiarowana Księdzu Profesorowi Remigiuszowi Sobańskiemu*, red. M. Pazdan, Katowice, s. 293–320.

- Nowicka U., 2016, *Przeszkoda węzła małżeńskiego*, w: *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym*, red. W. Góralski, Warszawa, s. 163–199.
- Pietrzykowski K., 2023, *Zawarcie małżeństwa*, w: *Kodeks rodzinny i opiekuńczy. Komentarz*, red. K. Pietrzykowski, Warszawa, s. 101–247.
- Smyczyński T., 2009, *Prawo rodzinne i opiekuńcze*, Warszawa.
- Ustawa 2014, Ustawa z dnia 28 listopada 2014. Prawo o aktach stanu cywilnego (Dz. U. z 2023 r., poz. 1378).
- Ustawa z dnia 23 kwietnia 1964. Kodeks cywilny (Dz. U. 1964 nr 16 poz. 93 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997. Kodeks karny (Dz. U. 1997 r. nr 88 poz. 553 z późn. zm.).
- Wyrok Sądu Najwyższego z 22 lutego 2012 r., IV CSK 240/11, LEX nr 1217052.
- Wyrok Sądu Najwyższego z dnia 4 czerwca 1979 r., II CR 161/79, OSN 1980, nr 3, poz. 50.
- Żurowski M., 1987, *Kanoniczne prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Katowice.

O. JACEK GÓRKA OFM

Jordan University College in Morogoro

 <https://orcid.org/0000-0002-4793-9221>

e-mail: jacek.gorka@juco.ac.tz

ELEMENTY DUCHOWOŚCI KAPŁAŃSKIEJ JAKO NAUCZANIE DO ROZUMNEJ WOLNOŚCI W MYŚLI JOSEPHA RATZINGERA – BENEDYKTA XVI

Elements of priestly spirituality as a teaching for rational freedom
in the thought of Joseph Ratzinger – Benedict XVI

Abstrakt: W artykule wyróżniono najważniejsze aspekty duchowości kapłańskiej, której centrum stanowi Chrystus, Jego nauczanie i misja jaką, pozostawił do wypełnienia swoim najbliższym współpracownikom. Poprzez fakt zjednoczenia kapłana z Chrystusem, została zaakcentowana bezwarunkowa zależność jego osoby od osoby Chrystusa Najwyższego Kapłana, która najpełniej wyraża się w tym, co Tradycja określiła terminem *character indelebilis*, a co bezpośrednio przynależy do wymiaru sakramentalnego kapłaństwa. Jego sakramentalność gwarantuje, że każde powołanie kapłańskie nie jest dziełem ludzkim, ale jest darem Pana dla wspólnoty, której zadaniem jest zadbanie o jego właściwe odczytanie. Poprzez sakrament święceń prezbiter uczestniczy w potrójnej misji Chrystusa, której celem jest nauczanie, kierowanie i uświęcanie członków Mistycznego Ciała Chrystusa. Pomocą na tej drodze właściwego realizowania misji kapłańskiej, stanowi dla prezbitera Maryja, która będąc w niezwykle intymnej relacji z Chrystusem, wierna Bogu bezwarunkowo podporządkowała swoją wolę Jego woli. Artykuł powstał głównie w oparciu

O. JACEK GÓRKA – członek zakonu franciszkanów, dyrektor ds. kontaktów zewnętrznych i internacjonalizacji oraz wykładowca na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Jordan University College w Tanzanii. Uzyskał doktorat na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, specjalizując się w duszpasterstwie młodzieży i katechetyce. Od 2000 roku pracuje w Tanzanii na rzecz holistycznego rozwoju lokalnych społeczności i ich mieszkańców, kładąc szczególny nacisk na młodzież i jej prawa do zatrudnienia. Autor książek i artykułów: *Rediscovering the Role of Quantitative Research in Pastoral Ministry: Practical Dimension* oraz *A culture: catalyst or inhibitor of the overall social development: A short comparison of the case of Dr. J.K. Nyerere and Dr. J.P. Magufuli*.

o liczne wypowiedzi papieża Benedykta XVI zamieszczone w „L'Osservatore Romano” oraz myśli Josepha Ratzingera zawarte w *Opera omnia*.

Słowa kluczowe: Joseph Ratzinger – Benedykt XVI, kapłan, celibat, kapłaństwo, misja, modlitwa, powołanie, sakrament kapłaństwa, Sobór Watykański II, wspólnota.

Abstract: The article highlights the most important aspects of priestly spirituality, the centre of which is Christ, his teachings and the mission he left to his closest collaborators. Through the fact of the priest's union with Christ, the unconditional dependence of his person on the person of Christ the High Priest has been emphasized, which is most fully expressed in what tradition has defined by the term *character indelebils*, which directly belongs to the sacramental dimension of the priesthood. It's sacramentality guarantees that every priestly vocation is not a human work, but a gift from the Lord to the community, whose task is to ensure it's proper interpretation. Through the sacrament of ordination, the priest participates in the threefold mission of Christ, the purpose of which is to teach, direct and sanctify the members of the Mystical Body of Christ. Help for the priest on this path of the proper realization of the priestly mission is provided by Mary, who, being in an extremely intimate relationship with Christ, faithful to God, unconditionally subordinated her will to His will. The article was written mainly on the basis of numerous statements by Pope Benedict XVI published in „L'Osservatore Romano” and the thoughts of Joseph Ratzinger included in *Opera omnia*.

Key words: Joseph Ratzinger – Benedict XVI, priest, celibacy, priesthood, mission, prayer, vocation, sacrament of priesthood, Vatican Council II, community.

Odkrycie teorii ewolucji Darwina przyczyniło się do tego, że wiele konstytutywnych procesów, uznawanych przez wieki za niepodważalne, zostało zakwestionowanych. W ten sposób została naruszona pewna harmonia, a tym samym zmienił się status człowieka i obraz świata. Ponadto postępująca sekularyzacja przyczyniła się do tego, iż coraz częściej zaczęto poddawać pod wątpliwość jakoby człowiek ze swej natury był w ogóle zdolny do podejmowania ostatecznych decyzji. Konsekwencjami takiego myślenia była negacja nieusuwalnego charakteru sakramentu kapłaństwa, przeakcentowanie roli wspólnoty w procesie formowania powołań oraz marginalizacja Dawcy wszelkich powołań. Modne stały się postulaty powołania kapłana czasowego, w którego kapłaństwo byłaby wpisana możliwość rewizji swojej wcześniejszej – ostatecznej – decyzji.

Jednak obraz kapłana mobilnego w żaden sposób nie da się pogodzić z kapłaństwem Chrystusowym, w swej istocie zakładającym pewną ostateczność, która jest całkowitym zjednoczeniem z Chrystusem Najwyższym Kapłanem. Okazuje się więc konieczne ciągle powracanie do źródła kapłaństwa, do tego co pierwotne, co stanowi podstawę każdego powołania. Nie sposób mówić o kapłaństwie bez podkreślenia, że Dawcą wszelkich powołań jest sam Bóg, a każde powołanie jest Jego bezcennym darem. Wszelkie próby redukcji go do wyłącznie ziemskiego wytworu są zatem ewidentnym wypaczeniem i całkowitym niezrozumieniem sakramentu kapłaństwa.

Zjednoczenie z Chrystusem Najwyższym i Wiecznym Kapłanem

Wyrażenie „zjednoczenie z Chrystusem” odnosi się do solidarności lub stowarzyszenia wierzącego z Chrystusem, przez Ducha Świętego i przez wiarę, dzięki której wierzący korzystają z Jego zbawczych korzyści (Gaffin, 2020) [24.10.2024].

Jezus Chrystus dzień przed swoją męką, w Wieczerniku modlił się za swoich uczniów: „Uświęć ich w prawdzie. Słowo Twoje jest prawdą. Jak Ty Mnie posłałeś na świat, tak i Ja ich na świat posłałem. A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 17). Papież Benedykt XVI w jednej ze swoich homilii na Wielki Czwartek skierowanej do kapłanów powiedział: „[Chrystus] W modlitwie za uczniów wszystkich wieków myślał też o nas, za nas też się modlił, [...] o nasze uświęcenie w prawdzie i posyła nas, abyśmy kontynuowali Jego misję” (Benedykt XVI, 2009a, 32). Zdaniem papieża na szczególną uwagę zasługują słowa Jezusa: „za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie” (J 17, 17). By zrozumieć sens słów Jezusa, papież Benedykt XVI każe sięgnąć do Pisma Świętego i wyjaśnić znaczenie słowa „święty i konsekrować/uświęcać” (Benedykt XVI, 2009a, 33). Słowo „święty” przysługuje przede wszystkim samemu Bogu. Jest określeniem Jego natury, sposobu bycia. Prawdziwie święty jest tylko Bóg. W Bogu nie ma żadnej skazy. W nim jednym mają swoje źródło inne formy świętości. W momencie konsekracji osoby bądź rzeczy dokonuje się wyłączenie jej z przestrzeni użytku publicznego i przekazanie na służbę Bogu. Poprzez ten akt konsekracji staje się ona wyłączną własnością Boga do tego stopnia, że nie należy już do siebie samej. Przekazanie Bogu czegoś na własność czy oddanie siebie jest utożsamiane również z ofiarą (Benedykt XVI, 2009a, 33).

W Starym Testamencie uświęcenie osoby, poprzez jej oddanie się na służbę Bogu, było kojarzone ze święceniami kapłańskimi (Benedykt XVI, 2009a, 33). W świetle Starego Testamentu kapłaństwo „jest to przeniesienie prawa własności, odebranie światu i podarowanie Bogu” (Benedykt XVI, 2009a, 19). W tej definicji kapłaństwa wyraźnie dostrzegalny jest dwukierunkowy charakter owego procesu uświęcania. Ten akt oddania się na służbę Panu Bogu wymaga opuszczenia świeckiego środowiska, by zanurzyć się w Bogu. Nie jest to jednak akt separacji. Oderwanie od tego, co świeckie ma ułatwić kapłanowi jedynie jego misję bycia reprezentantem Boga. Jest on bowiem dzięki temu wolny od doczesnych powiązań i zarazem dostępny dla wszystkich (Benedykt XVI, 2009a, 33–34).

Zdaniem papieża Benedykta XVI Jezus wypowiadając w Wieczerniku słowa modlitwy: „Ja poświęcam w ofierze samego siebie” (J 17, 17) wykonuje czynności kapłańskie. Ofiarując siebie samego Ojcu za nas, Chrystus staje się równocześnie Kapłanem i Ofiarą. W poświęceniu Jezusa kryje się tajemnica naszego zbawienia. Papież Benedykt XVI w tym misterium dopatruje się początków kapłaństwa (Benedykt XVI, 2009a, 33–34). Słowa: „uświęć ich w prawdzie” (J 17, 17) Jezus ustanowił nowe kapłaństwo i włączył w nie Apostołów. Jego modlitwa nad uczniami jest jednocześnie modlitwą konsekuracyjną, w której prosi On Ojca, by dał im udział w swojej świętości. Prosi Go, aby wziął ich w obronę, pozwolił czerpać ze źródła, którym jest On sam, by jak najlepiej spełniali swoją posługę dla świata. Apostołowie poprzez słowo Boga zostali włączeni w Jego świętość. Jego słowo stało się dla nich pokarmem, prawdą, którą ukochali i która przemieniła ich życie (Benedykt XVI, 2009a, 34–36). „Uświęć ich w prawdzie, Twoje Słowo jest prawdą” (J 17, 17) – słowa te stały się światłem oświecającym życie kapłanów i zarazem wezwaniem do stawania się apostołami prawdy, którą jest Jezus Chrystus (Benedykt XVI, 2009a, 19). Poprzez słowa konsekracji apostołowie zostali włączeni w Chrystusa, stali się z Nim jednością. Kapłaństwo Nowego Przymierza według Benedykta XVI polega na uczestnictwie w kapłaństwie Jezusa Chrystusa. Nie da się być kapłanem, nie będąc trwale zjednoczonym z Chrystusem, Najwyższym Kapłanem (Benedykt XVI, 2009a, 36–37). Papież zwracając się do kapłanów w Wielki Czwartek, powiedział: „Zasadniczo to zjednoczenie zostało nam podarowane na zawsze w sakramencie święceń. Ale ta nowa pieczęć istnienia może się stać dla nas sądem potępienia, jeśli nasze życie nie będzie się rozwijać po wejściu w prawdę tego sakramentu” (Benedykt XVI, 2009a, 36–37).

Celem życia kapłana jest zjednoczenie z Chrystusem Najwyższym Kapłanem. Kapłan osiąga ten stan wtedy, gdy jego wola jest ukierunkowana na zjednoczenie, a on sam jest gotów poświęcić całe swoje życie – pracę, na rzecz zbawienia drugiego człowieka. Wyrzeczenia, jakie podejmuje w tym celu, są tego zewnętrznym wyrazem. Nie chce on już iść własną drogą, podążać wyłącznie za swoimi pragnieniami, ale nade wszystko pragnie być narzędziem w rękach Boga, gotowym poświęcić się zawsze i wszędzie misji, jaką mu On sam powierzył (Benedykt XVI, 2009a, 36–37). Realizując w ten sposób swoją posługę, kapłan może powtórzyć za Apostołem Narodów: „Teraz zaś już nie ja żyję, lecz żyje we mnie Chrystus” (Ga, 2, 20). Benedykt XVI, zwracając się do kapłanów powiedział: „Wypowiadając «tak» podczas święceń kapłańskich, wyrzekliśmy się zasadniczo dążenia do samodzielności, do «samorealizacji». To wielkie «tak» musi jednak być realizowane dzień po dniu poprzez liczne drobne wyrzeczenia i akceptacje. Te drobne kroki, składające się na wielkie «tak», można będzie uczynić bez goryczy i użalania się nad sobą jedynie wówczas, gdy Chrystus będzie naprawdę centrum naszego życia, gdy osiągniemy prawdziwą zażyłość z Nim” (Benedykt XVI, 2009b, 20). Wejście w zażyłą relację z Jezusem owocuje tym, że mimo pewnego bólu związanego z trudami pracy kapłańskiej, kapłan doświadcza radości płynącej z przyjaźni z Nim (Benedykt XVI, 2009a, 37–38).

Prezbiter nie boi się poświęcić swojego życia dla Chrystusa. Tracąc siebie i zarazem odzyskując na nowo, doświadcza tym samym prawdziwości Jego słowa. Jednocząc się z Nim poprzez modlitwę, poznaje Jego sposób bycia, działania, myślenia. Będąc zanurzonym w Chrystusie, równocześnie staje on przed Nim z całym bagażem ludzkich doświadczeń, tych radosnych, ale i niejednokrotnie przytłaczających człowieka. By stawanie przed Bogiem nie stało się dla niego tylko autokontemplacją, musi on nieustannie wsłuchiwać się w potrzeby Kościoła powszechnego (Benedykt XVI, 2009a, 37–38). Kapłani celebrujący liturgię eucharystyczną, są „tymi, którzy torują drogę do modlitwy wierzącym dzisiejszych czasów” (Benedykt XVI, 2009a, 38). Jednocząc się wewnętrznie z wypowiedzianymi słowami modlitwy i zgadzając się, by one zmieniały ich życie, umożliwiają wiernym dostęp do tych słów (Benedykt XVI, 2009b, 20). A wtedy jak nauczał Benedykt XVI: „stajemy się prawdziwie jednym ciałem i jedną duszą z Chrystusem” (Benedykt XVI, 2009b, 20).

Kapłaństwo jest zanurzeniem w prawdzie i uczestnictwem w świętości Boga, ale zarazem przyjęciem wymagającego charakteru prawdy. Obowiązkiem kapłana jest przeciwstawianie się wszelkim formom kłamstwa, które

zalewa dzisiejszy świat i odkrywanie najgłębszego sensu prawdy i radości z niej wypływającej. Kapłan będąc uświęconym w prawdzie, jest jednocześnie uświęcony w prawdziwej miłości, bowiem miłość i prawda w Jezusie Chrystusie są tym samym. Prawdziwa miłość wypływająca z Jego dobroci, może być wymagająca i tym samym musi kosztować. Przeciwstawia się ona złu, by przekazać człowiekowi prawdziwe dobro. Kapłan stając się jednością z Chrystusem, uczy się widzieć Go w chorych i ubogich, którzy są mali w oczach tego świata. Stając się sługą innych, służy samemu Chrystusowi obecnemu w każdym potrzebującym i staje się Jego bratem (Benedykt XVI, 2009a, 39).

Ryty konsekracji osoby ludzkiej można spotkać w różnych religiach, ale obrzędy te mogą być jedynie czystą formalnością (Benedykt XVI, 2009a, 39). Papież Benedykt XVI podkreśla, że Jezus wypowiadając słowa: „A za nich Ja poświęcam w ofierze samego siebie, aby i oni byli uświęceni w prawdzie” (J 17, 17), prosił Ojca o prawdziwe uświęcenie dla swoich uczniów. Uświęcenie, które przemieni ich samych, ich istnienie i sprawi, że prawdziwie staną się oni własnością świętego Boga. Jezusowa modlitwa w Wieczerniku jest równocześnie prośbą o sakrament, który dotyka wnętrza serca człowieka (Benedykt XVI, 2009a, 39–40). Papież odnosząc te słowa do współczesnych kapłanów, powiedział: „Modlił się [Jezus] także, aby ta zachodząca w nas dzień po dniu przemiana była widoczna w życiu; aby w codziennym, konkretnym życiu naprawdę przenikała nas Boża światłość” (Benedykt XVI, 2009b, 20). Ostatecznie kapłan nie jest konsekrowany za pomocą specjalnych obrzędów, choć są one nieodłączną częścią święceń, ale poprzez zanurzenie w Chrystusie, który jest Prawdą i jednocześnie Osobą. Święcenia kapłańskie są swoistym zjednoczeniem z Nim samym. Kapłan trwając w Chrystusie, staje się Jego własnością, a poprzez Niego należy do innych (Benedykt XVI, 2009a, 40). I choć jedynie Chrystus ma prawo powiedzieć: „To jest moje Ciało – to jest moja Krew” (Benedykt XVI, 2009a, 37), to również kapłan uczestnicząc w tym wielkim misterium Jezusa, działa *in persona Christi* (Benedykt XVI, 2009a, 37), utożsamiając się tym samym z „Ja” Chrystusa. Jezus nie tylko zgadza się, aby prezbiter posługiwał się Jego „Ja”, ale równocześnie włącza go do wspólnoty ze sobą. Poprzez fakt złączenia „Ja” Chrystusowego z „ja” prezbitera urzeczywistnia się jedyne kapłaństwo. Ten szczególnie moment zanurzenia kapłańskiego „ja” w „Ja” Boga Chrystusa uwidacznia się w sposób pełny podczas wypowiedzienia przez niego słów konsekracji, a także w formule rozgrzeszenia (Benedykt XVI, 2010f, 33).

Utożsamiając się z „Ja” Chrystusa, prezbiter zostaje wciągnięty w tajemnicę zmartwychwstania, o której Jezus mówi w Ewangelii Świętego Mateusza (Benedykt XVI, 2010f, 33). „Przy zmartwychwstaniu [...] nie będą się ani żenić, ani za mąż wychodzić, lecz będą jak aniołowie Boży w niebie” (Mt 22, 30). W tym kontekście celibat jest dla Benedykta XVI zatem antycypacją tego, co się wydarzy przy zmartwychwstaniu, jest krokiem ku pełnemu życiu (Benedykt XVI, 2010f, 33). Papież, podczas wieczornego czuwania w wigilię zakończenia Roku Kapłańskiego kierując swoje myśli w stronę kapłanów, powiedział: „[...] celibat jest antycypacją, możliwą dzięki łasce Pana, który nas «przyciąga» do siebie, ku światu zmartwychwstania; wciąż na nowo zachęca nas, abyśmy przekraczali samych siebie, naszą terażniejszość, zmierzając ku prawdziwej rzeczywistości, którą jest przyszłość, uobecniająca się dziś” (Benedykt XVI, 2010f, 33). Poprzez życie w celibacie kapłan jednoczy się jeszcze mocniej, ze Zmartwychwstałym Panem, stając się równocześnie znakiem przenikania Bożego Królestwa do naszych czasów (Benedykt XVI, 2010f, 33).

Kościół w Polsce dołączył do krajów, które od kilkadziesiąt lat czerpią duchowe owoce z obchodów święta Jezusa Chrystusa, Najwyższego i Wiecznego Kapłana i obchodzi je od 23 maja 2013 roku. Dekret zatwierdzający łańciski tekst liturgii święta został wydany 23 lipca 2012 roku (Prot. N. 1040/11/L) i przesłany wraz z listem prefekta Kongregacji ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów (Prot. N. 452/12/L z 3 lipca 2012) do przewodniczących Konferencji Episkopatów na całym świecie (*Lettera della Congregazione*, 2012, 335–337). Prefekt kongregacji kard. Cañizares Llovera informował w nim m.in. „Dzisiejsza możliwość wprowadzenia święta Chrystusa Kapłana powinna być widziana w łączności z ideą ustanowienia przez błogosławionego papieża Jana Pawła II dorocznego Dnia modlitwy o uświęcenie kapłanów oraz Roku Kapłańskiego obchodzonego w latach 2009–2010 z woli Ojca Świętego Benedykta XVI” (*Lettera della Congregazione*, 2012, 336).

Niezatarte znamię

W dzisiejszych czasach coraz częściej poddaje się pod wątpliwość niezatarte, nieodwołalny charakter powołania kapłańskiego. Pytanie o możliwość istnienia „kapłanów czasowych” wydaje się być zatem charakterystyczne dla naszej epoki. Obecnie także teza, jakoby ludzie ze swej natury byli zdolni do podejmowania ostatecznych decyzji dotyczących własnego życia, stała się

wątpliwa. Człowiekowi wydaje się, że jego istnienie, egzystencja, klóci się z ostatecznością. Przykładem tego może być choćby teoria ewolucji, która zburzyła stabilność rzeczy, poddając tym samym pod wątpliwość pewne konstytutywne procesy. W wyniku tego człowiek stał się bytem możliwym do odwołania i wymagającym zrewidowania (Ratzinger, 2012b, 360). Kardynał Ratzinger pisał: „W obrębie tego, co ludzkie, nauka historyczna unieważniła wyobrażenie trwałości, wykazała ciągłą przemianę wszystkiego co ludzkie, i odsłoniła pozornie ostateczne rozumienie, *veritates perennes* człowieka, jako wyraz przemijających i przyszłych sytuacji historycznych” (Ratzinger, 2012b, 360).

Psychologia definiuje życie ludzkie jako ciąg zmieniających się decyzji. Socjologia stara się odwieść człowieka, jego myślenie od ostateczności. Ostateczne decyzje przestały być uznawane za wzory. Dzisiaj liczy się elastyczność i bycie mobilnym. Współczesny świat ceni sobie bardziej umiejętność dostosowywania do zmiennych warunków, ewoluowanie wraz z nimi niż bycie stałym. Takie pojmowanie rzeczywistości spowodowało także, że dla dzisiejszego człowieka stała się niemal niezrozumiała wierność małżeńska. Bezpieczniejsze wydaje się być zatem mówienie o najgłębszych ludzkich relacjach bez wiązania się na stałe.

Zdaniem księdza Josepha Ratzingera „postulat powołania także «kapłanów czasowych» jest zatem tylko tego konsekwencją. Hasło mówiące, że Kościół nie może nikogo wiązać na zawsze, że musi szanować wolność religii nie tylko na zewnątrz, lecz także wolność decyzji wewnętrznych, i tym samym akceptować możliwość rewizji podjętych decyzji, jest coraz wyraźniej słyszalne i wynika z ogólnego stanu świadomości naszego stulecia” (Ratzinger, 2012b, 360).

Problem powołania kapłanów czasowych nie jest zatem kwestią pragmatyczną, jakimś doświadczeniem czy próbą, ale czymś fundamentalnym. Debata, jaka się wokół tego tematu toczy, dotyczy sposobu patrzenia i oceniania rzeczywistości widzianej całościowo. Chrześcijaństwo to wiara zakładająca możliwość podejmowania ostatecznych życiowych decyzji. Chrześcijanie są przekonani, że istnieje ostateczność, ostateczność dostępna dla człowieka. Ostateczna decyzja Boga względem człowieka najpełniej zrealizowała się w osobie Jezusa Chrystusa. Przekonanie, że przez Jezusa w historii dokonała się ostateczność mająca swoje źródło w Bogu, zawiera w sobie również wizję świata i człowieka, z którym wiąże się przeświadczenie, że gdzie jest rozwój, tam też jest i ostateczność. Człowiek nie tylko ma możliwość podejmowania ostatecznych decyzji, ale także poprzez te decyzje najpełniej realizuje się

w życiu. Tradycja kościelna jednogłośnie podkreśla, że urząd prezbiteratu wymaga „ostatecznej decyzji”, dopomina się o całego człowieka, całkowicie kieruje jego egzystencją (Ratzinger, 2012b, 360–361). Profesor Joseph Ratzinger pisał: „Decyzja, o którą tu chodzi, tylko wtedy jest w ogóle podjęta, kiedy definitywnie obejmuje całe życie człowieka. Podobnie jak małżeństwo wymaga nieodwołalnego zdecydowania się na jednego człowieka i bez niego nie może dojść do skutku, tak i urząd kapłana można ująć tylko jako oddanie do dyspozycji całego życia. [...] Podobnie jak nie ma «małżeństwa na próbę», tak i zgodnie z teologią katolicką nie ma «kapłanów czasowych»” (Ratzinger, 2012b, 361). Gdy brak jest całkowitego oddania Bogu, to nie jest to prawdziwy obraz urzędu kapłańskiego, bowiem w przypadku kapłaństwa należy decydować się na wszystko albo w ogóle (Ratzinger, 2012b, 361).

By lepiej rozpatrzyć problem istnienia kapłanów czasowych w kontekście wiary w Jezusa Chrystusa, należy zwrócić również uwagę na element eklezjologiczny. Trzeba zaznaczyć, że kapłaństwo czasowe jest nie do pogodzenia z wiarą Kościoła katolickiego. Możliwość skorygowania powołania kapłańskiego wiązałaby się także z możliwością skorygowania Kościoła, jego redukcji do funkcjonalnego i mobilnego aparatu, swobodnie dającego się zastąpić innym (Ratzinger, 2012b, 361). Teolog Joseph Ratzinger podkreślał, że „zaakceptowanie kapłana do odwołania oznacza zgodę na zasadniczą możliwość rewizji i na wyłącznie organizacyjną zewnętrżność każdego kościelnego urzędu, co w każdym przypadku neguje kościelną definicję całej tradycji, włącznie z Nowym Testamentem” (Ratzinger, 2012b, 361).

Fundamentem, na którym opierało się Przymierze, jakie Bóg zawarł z człowiekiem starotestamentowym była Boża obietnica i wybranie. Jego kapłaństwo, Świątynia i kult zostały ustanowione przez samego Stwórcę. Prawo, które On sam ustanowił, było prawem Bożym, a Jego królestwo, zgodnie z obietnicą daną przez samego Boga, miało trwać wiecznie (Ratzinger, 2013, 410–411). Zatem jak pisał ksiądz Joseph Ratzinger: „Czy można podważać kult ustanowiony przez Boga? Czy można występować przeciwko kapłaństwu, które jest *iuris divini*? Czy można zapowiadać koniec instytucji, która ma od Boga obietnicę wiecznego trwania?” (Ratzinger, 2013, 411). Chrystus tego dokonał. Dokonując symbolicznego gestu oczyszczenia świątyni, zapowiedział zbudowanie nowej świątyni, ale uczynionej już nie ludzką ręką. Choć wydarzenie oczyszczenia świątyni ma kluczowe znaczenie dla chrześcijan, to bardzo często jest marginalizowane. Stare Przymierze jest dla nich po prostu „Starym”, które w toku rozwoju zostało zamienione na „Nowe”. Kwestia ta jednak nie jest tak jasna. Bowiem dopóki Stare Przymierze

istniało, nie było tylko „Starym” ale „jedynym” przymierzem, jakie Bóg zawarł z ludźmi (Ratzinger, 2013, 411). Zdaniem profesora Josepha Ratzingera „to, że miało się ono, czy nawet musiało, kiedyś stać «starym», wcale nie było rzeczą oczywistą, tym bardziej, że (w świadomości Izraela nieznaną się absolutnie na pierwszym planie) prorockie obietnice Nowego Przymierza (Jr 31, 31n) mówiły o czasach ostatecznych, kiedy miał nastać świat Bożego pokoju (Iz 11)” (Ratzinger, 2013, 411). Kult świątynny był uznawany za dzieło samego Boga. Wszelkie próby negowania jego Bożego pochodzenia były zapewne dla Izraelity tym samym, czym dla chrześcijanina negowanie sakramentalnej struktury chrześcijaństwa (Ratzinger, 2013, 411).

Posługa prezbitera, o której mówi Pismo i Tradycja, różni się w zasadniczy sposób od urzędu kapłana w Starym Testamencie. Kapłaństwo Chrystusowe wymaga bowiem od człowieka całkowitego daru z siebie, podjęcia ostatecznej i wiążącej decyzji, bez możliwości odwrotu (Ratzinger, 2012b, 361–362). Ksiądz Joseph Ratzinger podkreślał: „Jeżeli więc zgodnie z tym mówimy o niemożności rewizji tej decyzji, będącej kontynuacją niemożności rewizji czynu Chrystusa i zasadniczej niepodważalności Jego Kościoła, innymi słowy wyrażamy w zasadzie to samo, co Tradycja nazwała *character indelebilis* [niezatarty znak]” (Ratzinger, 2012b, 362). Poprzez ten szyfr Tradycja przedstawiła swoją wiedzę dotyczącą niemożności rewizji fundamentalnych decyzji podejmowanych między człowiekiem a Bogiem, których nieodwołalną konsekwencją jest stanie się chrześcijaninem bądź kapłanem (Ratzinger, 2012b, 362).

W starożytności pojęcie „charakter” oznaczało wyciskany na zwierzętach, przedmiotach, a także ludziach nieusuwalny znak. Poprzez fakt opieczętowania własność przynależała już w sposób nieodwołalny do jednego pana i wołała za nim. „Charakter” dotyczył samej egzystencji i zakładał pewną relacyjność w stosunku do drugiego. Własność już nie należała do siebie, nie mogła sobą dysponować ale była zależna od właściciela (Ratzinger, 2005, 147–148). Kardynał Joseph Ratzinger zauważył, że „rzuca to światło na istotę sakramentu; nie mogę sam tak po prostu zdeklarować: należę do Pana. To On musi mnie najpierw uznać za swojego, a ja mogę następnie wejść w tę nową sytuację przyjęcia mnie, zaakceptować ją i próbować do niej dostosować moje życie” (Ratzinger, 2005, 148). Poprzez słowo „charakter” uwidacznia się służebny charakter kapłaństwa i prawidłowe rozumienie jego wymiaru sakramentalnego (Ratzinger, 2005, 147–148).

Przynależność kapłana do Chrystusa sprawia, że może on dawać to, czego sam z siebie by nie mógł dać. Uobecnia Ofiarę Jezusa, konsekruje,

rozgrzesza, udziela Ducha Świętego, czyli wykonuje to wszystko, co przynależy wyłącznie Bogu. Nikt z ludzi, żadna społeczność nie może sama z siebie przywłaszczyć sobie tego prawa i tym samym nie może nikogo do sprawowania tych funkcji delegować. Pan może i wykorzystuje ludzi Kościoła w swoim zbawczym dziele, ale źródłem łaski jest zawsze On sam (Ratzinger, 2005, 147–148). Kardynał Joseph Ratzinger podkreślał, że „w ten sposób charakter stanowi gwarancję „ważności” sakramentu także w przypadku niegodnego szafarza, ale jest równocześnie sądem nad tym szafarzem i postulatem wzywającym do życia zgodnego z tym sakramentem” (Ratzinger, 2005, 148).

Wymogi, jakie stawia powołanie kapłańskie, wynikają z sakramentalnego charakteru kapłaństwa (*character sacramentalis*). Rozpatrywanie sakramentalności posługi kapłańskiej nie może być tylko ukierunkowane na jego ostateczność, bowiem nie zostanie ono wtedy w pełni zrozumiane. „Sakramentalność” kapłaństwa nie może być ograniczona do delegacji kandydata przez wspólnotę, ale powinna być rozumiana jako dar Pana dla wspólnoty (Ratzinger, 2012, 362b). Święty Paweł w Liście do Efezjan pisał: „On też ustanowił jednych apostołami, innych prorokami, innych ewangelistami, innych pasterzami i nauczycielami, aby przysposobili świętych do wykonywania posługi dla budowania Ciała Chrystusowego” (Ef 4, 11). Mimo że kandydat do kapłaństwa jest wybierany przez wspólnotę, to władza jaką otrzymuje, nie pochodzi od wspólnoty, ale jest mu dana przez Pana. Władza duchowa jest w pełni niezależna od wspólnoty. W tej autonomii duchowej, którą najpełniej wyjaśnia pojęcie „sakramentalność”, uwidacznia się charakter samej wiary, niebędącej wytworem wspólnoty, ale jej drugą stroną. Władza urzędu nie może być sprowadzona do władzy wspólnoty i tym samym nie może być przez nią zlikwidowana. Wszelkie próby budowania jej oddolnie są sprzeczne z istotą władzy kapłańskiej, której źródłem jest sam Bóg (Ratzinger, 2012b, 362).

Ksiądz Joseph Ratzinger pisał: „Pozytywizm następstwa nałożenia rąk odpowiada pozytywności chrześcijaństwa, jego byciu z zewnątrz, które jest jego trwałą istotą. Dlatego nałożenie rąk nie jest w pierwszej kolejności symbolem przekazania władzy ze strony wspólnoty, lecz symbolem tego, że w chrześcijaństwie duchowa władza nie pochodzi z dołu ani od wewnątrz, lecz z góry i z zewnątrz, to znaczy symbolem odebranego wspólnocie działania samego *Pneuma*” (Ratzinger, 2012b, 363). To działanie obliguje jednocześnie prezbitera sprawującego urząd jak i wspólnotę. Kapłan poprzez swoją posługę uzewnętrznia słowo, które równocześnie jest dla niego mier-

nikiem jego służby. Rolą wspólnoty jest czuwanie, by prezbiter nieustannie był podporządkowany wymogom słowa, któremu obydwójce powinni być posłuszni (Ratzinger, 2012b, 363).

Rola wspólnoty w przekazywaniu władzy jest zatem drugorzędna i można mówić o niej tylko w kontekście pełnomocnictwa, jakiego udziela ona wybranej osobie. Jest to aspekt argumentujący kolegialność urzędu i wspólnoty przy równoczesnym jej ograniczeniu, a także pozbawiający ją wyłącznie demokratycznego charakteru. Całość prezentowanego uzasadnienia nieodwołalności urzędu kapłańskiego, słowa i posłannictwa Kościoła zawiera się w tym, co Tradycja określiła słowem „sakramentalności” urzędu (Ratzinger, 2012b, 363). Ksiądz Ratzinger podkreślał, że „ostatecznie oznacza ona nic innego, jak istotną przynależność urzędu do jednego eklezjalnego i chrystologicznego *sacramentum*, do tego jednego *sacramentum* streszczonej w Chrystusie historii przymierza Boga z ludźmi” (Ratzinger, 2012b, 363). To założenie powinno być punktem początkowym, z którego wypływa właściwe rozumienie misji kapłańskiej, i punktem ostatecznym, do którego ono musi zmierzać (Ratzinger, 2012b, 363).

Udział w misji Chrystusa

Każdy kapłan, działający *in persona Christi Capitis* (w imieniu Kapłana Głowy), jest reprezentantem Chrystusa Najwyższego Kapłana na ziemi. Działając w osobie Chrystusa, uczestniczy on jednocześnie w realizacji Jego misji (Benedykt XVI, 2010e, 42). Według Tradycji trzema podstawowymi zadaniami kapłana są: nauczanie, uświęcanie i rządzenie (Benedykt XVI, 2010d, 49). Benedykt XVI przypomina, że w powszechnym znaczeniu „reprezentować” kogoś oznacza na mocy otrzymanego od jakiejś osoby upoważnienia, występować w jej imieniu podczas jej nieobecności. W przypadku kapłana ta definicja jednak nie może zostać przyjęta, bowiem Chrystus zmartwychwstając, pokonał wszelkie ograniczenia czasu i przestrzeni. Jako Głowa Kościoła jest On zawsze obecny w swoim żywym ciele, którym jest Kościół. Prezbiter działający w osobie Chrystusa Głowy, działa w Nim, z Nim i dzięki Niemu. Tylko w ten sposób Pan uobecnia w sposób rzeczywisty swoje działanie, bez Niego bowiem kapłan nie mógłby dokonać skutecznej konsekracji chleba i wina, a także odpuszczenia grzechów. Kapłan najsukciej uobecnia reprezentowanie Chrystusa poprzez trzy zadania, które w sposób szczególny zostały mu powierzone w momencie święceń. Papież Benedykt XVI snując refleksję na temat owych zadań kapłana, powiedział:

„Są one w rzeczywistości trzema działaniami zmartwychwstałego Chrystusa, tego samego, który dzisiaj w Kościele i świecie naucza i w ten sposób budzi wiarę, gromadzi swój lud, sprawia, że jest obecna prawda, i rzeczywiście buduje komunie Kościoła powszechnego; uświęca oraz prowadzi” (Benedykt XVI, 2010e, 42).

W dobie narastającego kryzysu wartości szczególnie ważnym zadaniem kapłana jest nauczanie. Współczesny człowiek coraz częściej zadaje pytania o sens własnego istnienia, dokąd zmierza, jaka powinna być właściwa hierarchia wartości. Szukając odpowiedzi na te egzystencjalne pytania, często błądzi, nie potrafiąc odnaleźć się pośród różnorodnych kierunków myślowych. W czasach tak wielu niejasności, zamieszania i dezorientacji we współczesnym świecie, kapłan jest tym, który niesie światło Słowa Bożego ludziom błądzącym. Światłem tym jest sam Jezus Chrystus i nauka, którą głosi. A zatem kapłan nie naucza własnych idei, nie tworzy jakiejś nowej filozofii, do której mniej lub bardziej jest przekonany. Głosi nie ze względu na siebie ani też od siebie, by przypodobać się określonej grupie wielbicieli. Pośród zamieszania, jakie wprowadzają współczesne filozofie, nie zwywa do podzielenia jego poglądów, ale naucza w imieniu samego Chrystusa. Jest tym, który głosi Prawdę, którą jest Jezus Chrystus. Proponuje Jego naukę, jego styl życia i postępowania (Benedykt XVI, 2010e, 42–43). Kapłan działający w ten sposób naśladuje swojego Mistrza, który mówił: „Moja nauka nie jest moja” (J 7, 16). Bowiem Jezus Chrystus przebywając na ziemi, był głosem samego Ojca (Benedykt XVI, 2010e, 43). Obowiązkiem prezbitera jest zatem tak postępować, by móc powiedzieć: „moja nauka nie jest moja, nie głoszę moich idei lub tego, co mi się podoba, lecz jestem ustami i sercem Chrystusa i uobecniam tę jedyną i powszechną naukę, która stworzyła Kościół powszechny i stwarza życie wieczne” (Benedykt XVI, 2010e, 43).

Kapłan głoszący naukę Chrystusa nie może również zachowywać się tylko jak rzecznik wygłaszający czyjeś poglądy, niekoniecznie się z nimi utożsamiając. Chrystus bowiem był jedno ze swoim Ojcem, nie żył dla siebie, nie nauczał dla siebie, ale Jego wola była ściśle i w sposób całkowicie wolny podporządkowana Jego woli (Benedykt XVI, 2010e, 43). Dlatego kapłan nauczający w imię Jezusa, głoszący wiarę Kościoła powinien mówić: „Nie żyję sam z siebie i dla siebie, lecz żyję z Chrystusem, dzięki czemu słowo, które nie jest własne, staje się jednak słowem głęboko osobistym” (Benedykt XVI, 2010e, 43). Kapłan powinien systematycznie przyswajać nauki, prawdy wiary, które głosi, by wejść w wewnętrzną komunie z Jezusem. Uznając za własne słowa Pana, który poprzez niego naucza, równocześnie utożsamia

się ze swoją posługą (Benedykt XVI, 2010e, 43). W dzisiejszych czasach głos kapłana wydawać się może „głosem wołającego na pustyni” (Mk 1, 3). Swój profetyczny charakter bierze stąd, że nie jest on podporządkowany żadnym światowym trendom, ale jest prawdziwym owocem Bożej mądrości. Kapłan głoszący Słowo Boże powinien przypominać, że jedyna nowość, która autentycznie może dokonać odnowy człowieka płynie z radosnej nowiny, że Chrystus żyje, jest blisko nas i nieustannie wskazuje, jak żyć. Kapłan owo głoszenie Dobrej Nowiny nie może nigdy ograniczać jedynie do ambony. Zadanie bycia zwiastunem orędzia Bożego powinien realizować również podczas pracy katechetycznej, w szkołach czy też instytucjach akademickich (Benedykt XVI, 2010e, 43). Benedykt XVI podkreślał, że prezbiter głosząc Dobrą Nowinę, powinien robić to „nie z zarozumiałością człowieka narzucającego własne prawdy, lecz z pokorną i radosną pewnością tego, który spotkał Prawdę, został przez nią porwany i przemieniony, dlatego nie może jej nie głosić” (Benedykt XVI, 2010e, 43). By jego nauczanie było autentycznym nauczaniem Kościoła, wciąż aktualnym głosem Dobrego Pasterza, powinno być oparte na Piśmie Świętym, Katechizmie Kościoła katolickiego oraz dziełach ojców i doktorów Kościoła (Benedykt XVI, 2010e, 43–44).

Drugim bardzo ważnym zadaniem kapłana jest zadanie uświęcania ludzi. Realizuje się ono w sposób szczególny przez sakramenty, a także przez kult Kościoła. By móc zrozumieć wyjątkowy charakter tego zadania, należy wpieryw wyjaśnić, co oznacza właściwie samo pojęcie „święty”. „Świętość” jest wyjątkową cechą, którą określamy byt Boga, w którym zawiera się pełnia prawdy, dobroci, miłości i piękna. W tym kontekście „uświęcać kogoś”, oznaczałoby nic więcej, jak umożliwiać komuś wejście w kontakt z Bogiem, absolutną prawdą, miłością, dobrocią i pięknem. W starożytności odczuwano lęk przed takim spotkaniem, gdyż wierzono, że człowiek, który zobaczy Boga, nie może przeżyć. Paradoksalne jest, że równocześnie człowiek odczuwał potrzebę kontaktu z Bogiem, gdyż wiedział, że jest mu on konieczny do życia. W związku z tym człowiek zastanawiał się, jak można spotkać się z Bogiem, jednocześnie pozostając przy życiu. Pomocna w tej kwestii jest wiara Kościoła, który przypomina, że Bóg sam zabiega o spotkanie z człowiekiem (Benedykt XVI, 2010d, 49).

Nikt o własnych siłach nie potrafi doprowadzić do spotkania drugiego człowieka z Bogiem (Benedykt XVI, 2010d, 49). Benedykt XVI podczas jednej ze swoich audiencji, nawiązując do swojego poprzednika na stolicy Piotrowej – Jana Pawła II, powiedział: „Istotą łaski kapłaństwa jest dar, zadanie polegające na doprowadzeniu do nawiązania tego kontaktu. Urzeczywistnia

się to przez głoszenie Słowa Bożego, które pozwala nam zobaczyć Jego światło. Urzeczywistnia się ono w sposób szczególnie głęboki, w sakramentach. Złączenie z paschalnym misterium śmierci i zmartwychwstania Chrystusa dokonuje się w chrzcie, umacnia się w bierzmowaniu i sakramencie pojednania, a ożywia je Eucharystia, sakrament, który buduje Kościół jako lud Boży, Ciało Chrystusa, świątynię Ducha Świętego” (Benedykt XVI, 2010d, 49). A zatem to sam miłosierny Chrystus dokonuje procesu uświęcenia człowieka. Objawiając swoje niezgłębione miłosierdzie, wybiera spośród ubogich i słabych ludzi osoby, które będą szafarzami Jego łaski, a zarazem „mostami spotkania” człowieka z Bogiem. Pewnym zagrożeniem ostatnich dziesięcioleci dla tożsamości i misji kapłańskiej stało się uwydatnianie zadania profetycznego, w oderwaniu od zadania uświęcania. Pojawiały się nawet głosy, by odejść od duszpasterstwa czysto sakramentalnego i stawiać pytania o autentyczny sens wymiaru uświęcania, konfrontując go z misją głoszenia (Benedykt XVI, 2010d, 49–50).

Jezus Chrystus w Ewangelii podkreślał, że celem jego misji jest głoszenie królestwa Bożego. Głoszenie to w żaden sposób nie ogranicza się tylko do słów, ale jest połączone w sposób widoczny z konkretnym działaniem. Jezus poprzez znaki i cuda, jakich dokonywał, pokazał, że królestwo niebieskie jest rzeczywistością bliską, tożsamą z Jego osobą. Owo zadanie głoszenia królestwa Bożego, poprzez sakrament święceń, zostało w sposób szczególny powierzone kapłanowi (Benedykt XVI, 2010d, 50). Papież Benedykt XVI podkreślał, że „kapłan reprezentuje Chrystusa, Wysłannika Ojca, kontynuuje jego misję poprzez «słowo» i «sakrament», w jedności ciała i duszy, znaku i słowa” (Benedykt XVI, 2010d, 50). Jedynym Zbawicielem świata i człowieka jest ukrzyżowany i zmartwychwstały Chrystus. Owo zbawcze misterium Jego męki i chwalebego zmartwychwstania uobecnia się dzięki Jego łasce w Kościele, który jest depozytariuszem sakramentów. W sposób wyjątkowy dokonuje się ono w sakramentach: sakramencie Eucharystii, będącej uobecnieniem męczeńskiej ofiary Jezusa, w sakramencie pojednania, który jest powrotem do nowego życia, a także mocą pozostałych sakramentalnych aktów uświęcenia. Kapłan działa w imieniu i mocą samego Twórcy sakramentów czyli Chrystusa. Nie jest on „panem” sakramentów, ale ich szafarzem i stróżem. Prezbiter musi pamiętać, że posługa głoszenia Słowa Bożego i posługa uświęcania nie mogą być realizowane w oderwaniu od siebie (Benedykt XVI, 2010d, 50). Dlatego powinien troszczyć się o „zdrowe duszpasterstwo sakramentalne, by oświecać lud Boży i pomagać mu w pełnym przeżywaniu liturgii, kultu Kościoła oraz sakramentów, jako

bezinteresownych darów Boga, wolnych i skutecznych aktów Jego zbawczego działania” (Benedykt XVI, 2010d, 50). Kapłan musi pamiętać, że jest tylko narzędziem w rękach Boga. Świadomy swojej małości, z poszanowaniem norm kanonicznych, powinien z pokorą i wielką hojnością udzielać sakramentów. Celem jego misji jest doprowadzenie ludzi do zjednoczenia z Chrystusem, by byli dla Boga miłą i świętą ofiarą. Benedykt XVI podkreślał, że konfesjonał jest tym szczególnym miejscem, w którym człowiek może doświadczyć miłosiernej miłości Boga, uzyskać umocnienie i radę. Dlatego zachęcał też kapłanów, by coraz częściej do niego powracali i nieśli ludziom nadzieję. Papież zwrócił również uwagę, że choć skuteczność sakramentów, nie jest uzależniona od doskonałości moralnej szafarza, to każdy kapłan powinien być wzorem wiary i świętości dla ludu Bożego (Benedykt XVI, 2010d, 50–51).

Trzecim podstawowym zadaniem kapłana jest posługa pasterzowania. Ludzka władza nie powinna być nigdy traktowana jak cel, ale jako środek. Celem natomiast jest człowiek, stworzony przez Boga, obdarzony niezbywalną godnością i powołany do życia na ziemi i w wieczności ze swoim Stwórcą. Tak rozumiana władza nie jest dla człowieka czymś obcym, ale wręcz przeciwnie – pomocą w realizacji swojego powołania w Chrystusie. Kościół wierny swojemu powołaniu ten rodzaj władzy sprawuje w imię Chrystusa, który wszelką władzę otrzymał od Ojca. Jezus przekazując władzę apostołom, przekazał im również posługę pasterzowania (Benedykt XVI, 2010c, 51–52). Najwyższy Pasterz pragnął, aby biskupi pod zwierzchnictwem następcy św. Piotra wraz z kapłanami kontynuowali jego misję na ziemi „otaczając opieką lud Boży, będąc wychowawcami w wierze, dając wskazówki, bodźce i wspierając wspólnotę chrześcijańską, bądź – jak mówi Sobór – troszcząc się, «by każdy z wiernych został w Duchu Świętym doprowadzony do rozwoju własnego powołania według zasad Ewangelii, do szczerzej i czynnej miłości oraz wolności, ku której wyswobodził nas Chrystus»” (Benedykt XVI, 2010c, 52).

Kapłan, jak podkreśla papież Benedykt XVI, jest narzędziem miłości Boga do człowieka. Za jego pośrednictwem Bóg prowadzi, poucza i strzeże dusze. Normą jego postępowania powinna być miłość, wrażliwość, troska, otwartość i delikatność, zwłaszcza w kontakcie z najsłabszymi, grzesznikami, która będzie wyrazem miłości Dobrego Pasterza. Podstawą, na której powinno opierać się zadanie kierowania owczarnią Chrystusową, jest sakrament. I choć skuteczność sakramentu nie jest uzależniona od szafarza, to ważne jest, by był on pasterzem na wzór Chrystusa Dobrego Pasterza.

Tylko wtedy, gdy w pełni odda swoją wolę, świadomość, kiedy pozwoli poprowadzić powierzona mu owczarnię nie tam, gdzie może łatwiej, ale tam gdzie pragnie poprowadzić ją Chrystus, będzie kapłanem na wzór serca Bożego (Benedykt XVI, 2010c, 52). Papież Benedykt XVI w jednym ze swoich przemówień powiedział: „Nikt nie jest bowiem naprawdę zdolny do tego, by paść trzodę Chrystusa, jeśli nie żyje w głębokim i rzeczywistym posłuszeństwie Chrystusowi i Kościołowi, a uległość ludu w stosunku do kapłanów jest uzależniona od uległości kapłanów w stosunku do Chrystusa” (Benedykt XVI, 2010c, 52). Dlatego fundamentem owocnego życia kapłańskiego jest budowanie go zgodnie z wolą Chrystusa (Benedykt XVI, 2010c, 52).

Władza w Kościele ma charakter hierarchiczny i oparta jest na trzech stopniach święceń: episkopatu, prezbiteratu i diakonatu. W życiu publicznym „hierarchia” kojarzona jest z subordynacją, czyli z pewną formą podporządkowania. Takie statyczne postrzeganie hierarchii dla wielu wydaje się być nie do pogodzenia z pokorą Ewangelii. Błędna interpretacja sensu hierarchii jest następstwem wielu nadużyć władzy w przeszłości. Samo słowo „hierarchia” znaczy „święte pochodzenie”. Źródłem władzy nie jest człowiek lecz *sacrum*, sakrament. W ten sposób człowiek zostaje podporządkowany Chrystusowi, staje się jego sługą i równocześnie uczestniczy w jego władzy kierowania. A zatem poprzez sakrament święceń, kapłan nie staje się autokratą, należącym do hierarchii kościelnej, ale łącząc się z Chrystusem, nową jeszcze ściślejszą więzią posłuszeństwa, jednoczy się z nim i świętym stanem kapłańskim. Ta więź posłuszeństwa Chrystusowi dotyczy wszystkich pasterzy Kościoła, włącznie z papieżem stojącym na szczycie tej hierarchii. Papież, jako najwyższy zwierzchnik Kościoła, powinien być stróżem i równocześnie wzorem posłuszeństwa Chrystusowi, które w sposób skondensowany wyrażone zostało w *regula fidei* oraz *Credo* Kościoła (Benedykt XVI, 2010c, 52–53).

Papież Benedykt XVI powiedział: „Hierarchia zakłada [...] trojaką więź: po pierwsze z Chrystusem i porządkiem, jaki Pan dał swojemu Kościołowi, po drugie z innymi pasterzami w jednej wspólnoty Kościoła i wreszcie z wiernymi powierzonymi jednostce w porządku Kościoła” (Benedykt XVI, 2010c, 53).

Hierarchia i wspólnota w żaden sposób nie stoją w opozycji do siebie. Uzupełniają się wzajemnie, tworząc jedną wspólnotę hierarchiczną. Posługa pasterza w takiej wspólnoty polega na kierowaniu, strzeżeniu i chronieniu jej przed rozproszeniem. Kapłan powinien pamiętać, że jego praca pasterska jest służbą i ma charakter nadprzyrodzony. Jej celem jest głoszenie

Ewangelii o królestwie Bożym, prowadzenie powierzanej sobie owczarni na spotkanie z Chrystusem i ciągle przypominanie, że każdy człowiek, niezależnie od godności, jakie posiada bądź też nie, powinien być sługą bliźniego. Doskonałym wzorem poświęcenia na rzecz służby drugiemu człowiekowi, i zarazem źródłem, z którego mogą czerpać siły kapłani do wykonywania misji kierowania Kościołem, jest sam Chrystus, który w geście wielkiej pokory obmywał uczniom nogi, który umarł dla zbawienia grzesznego człowieka (Benedykt XVI, 2010c, 53). Benedykt XVI chcąc zachęcić kapłanów do takiej służby, powiedział: „Nie lękajcie się zatem prowadzić do Chrystusa każdego z braci, których On wam powierzył, pewni, że każde słowo i każdy czyn, zrodzone z posłuszeństwa woli Boga, wydadzą owoc” (Benedykt XVI, 2010c, 53).

Rola Maryi w życiu kapłana

Więź, jaka łączy Maryję z kapłaństwem, jest głęboko zakorzeniona w tajemnicy Wcielenia. Bóg podejmując decyzję o staniu się człowiekiem, potrzebował zgody jednego ze swoich stworzeń. W żaden sposób nie narzucał się On człowiekowi, ale czekał na jego „tak”. Niebo, ziemia i Bóg wyczekiwały na decyzję stworzenia. „Tak” Maryi było bramą, przez którą Bóg wszedł na świat, przybierając ludzkie ciało. W ten sposób Maryja stała się uczestniczką tajemnicy Wcielenia i zarazem zbawienia grzesznego człowieka (Benedykt XVI, 2009c, 32). Papież Benedykt XVI zauważył, że „do [Maryi] Jej matczynej dobroci, do Jej czystości i dziewiczego piękna odwołują się ludzie wszystkich czasów i ze wszystkich stron świata ze swymi potrzebami i nadziejami, ze swymi radościami i cierpieniami, w ich samotności, jak również w doświadczeniach życia wspólnotowego (Benedykt XVI, 2005a, n. 42). Każdy kto się do niej zwraca, doznaje radości i nieskończonej miłości, płynącej prosto z matczynego serca. Serce Maryi jest źródłem prawdziwej miłości, miłości, która nie szuka swego, ale pragnie dobra. Kluczem do tak pojętej miłości jest intymna relacja z Panem Bogiem, a Maryja jest Tą, która wyjaśnia, czym jest miłość i gdzie leży jej źródło (Benedykt XVI, 2005a, n. 42).

Tajemnica Wcielenia ma charakter ofiarny, ponieważ Syn Boży przychodząc na świat i przyjmując ludzkie ciało, złożył z siebie ofiarę. Umierając na krzyżu z miłości do człowieka, stał się świętym pokarmem za życie świata. Wcielenie, ofiara i kapłaństwo łączą się ze sobą, a w centrum tego misterium jest Maryja. Jezus Chrystus konając na krzyżu wśród zgromadzonych wokół siebie osób, dostrzegł Matkę i swojego umiłowanego ucznia. Ów

uczeń oprócz tego, że był niezwykle ważny dla Pana, stał się symbolem umiłowanych uczniów wszystkich czasów, wszystkich powołanych przez Niego do kontynuowania Jego Boskiego dzieła, a w szczególności kapłanów (Benedykt XVI, 2009c, 32). Chrystus zwróciwszy się w stronę Maryi, powiedział: „Niewiasto, oto syn Twój” (J 19, 26). Słowa wypowiedziane przez Chrystusa z krzyża są testamentem, w którym oddaje On swoją Matkę pod opiekę umiłowanego ucznia (Benedykt XVI, 2009c, 32). Następnie po tych słowach Jezus rzekł do ucznia: „Oto Matka twoja” (J 19, 27). Benedykt XVI podkreśla: „Ewangelia mówi nam, że od tej chwili św. Jan, umiłowany syn, wziął Matkę, Maryję «do swojego domu». Tak mówi przekład włoski, ale tekst grecki jest o wiele głębszy, o wiele bogatszy. Można go przetłumaczyć tak: przyjął Maryję do swego życia, do siebie [...] do głębi swojego jestestwa” (Benedykt XVI, 2009c, 32). Przyjął Maryję do swego życia, to znaczy pozwolić jej wejść w cały jego dynamizm. To spotkanie z Matką nie może być tylko zewnętrzne, ale musi dotyczyć wszystkich sfer kapłańskiego apostołowania (Benedykt XVI, 2009c, 32).

Papież Benedykt XVI przypominał kapłanom, że macierzyńska miłość ma moc odmienić ich życie (Benedykt XVI, 2009c, 32). Tym sposobem rodzi się możliwość dostrzeżenia, że ta niepowtarzalna więź, jaka łączy Maryję z kapłanami, jest źródłem jej upodobania w nich. Maryja darzy ich miłością z dwóch powodów. Prezbiterzy bardziej przypominają jej Jedyne Syna, a także dlatego, że w sposób szczególny głoszą światu Chrystusa, realizują Jego misję. Poprzez sakramentalne utożsamienie i upodobnienie z Chrystusem, Synem Maryi, każdy kapłan powinien mieć świadomość, że jest umiłowanym synem najpokorniejszej i najwspanialszej Matki (Benedykt XVI, 2009c, 32). Dlatego Benedykt XVI podczas jednej ze swoich audiencji generalnych przypomniał, że „Sobór Watykański II zachęca kapłanów, by patrzyli na Maryję jako na doskonały wzór własnego życia, i przyzywali Ją jako «Matkę Najwyższego i Wiecznego Kapłana oraz Królową Apostołów i podporę swojego posługiwania». Prezbiterzy [...] powinni więc «miłować Ją z synowskim oddaniem i czcią»” (Benedykt XVI, 2009c, 32). Każdy kapłan jest bowiem człowiekiem niezwykle obdarowanym przez Boga. Jest dziedzicem Jego obietnicy i synem Matki samego Boga (Benedykt XVI, 2009c, 32).

Maryja, przebywając wraz z Apostołami w sali na górze, jest dla kapłanów wzorem modlitwy. Uczy Ona jak żyć wiarą, mieć otwarte serca i umysł na działanie Ducha Świętego, którego kapłan powinien nieść światu. W ciszy i skupieniu Maryja pokazuje jak żyć, kontemplować tajemnicę Boga, realizując swoje codzienne obowiązki (Benedykt XVI, 2006, 25). Papież

Benedykt XVI podczas spotkania na Jasnej Górze 26 maja powiedział: „[Maryja] z kobiecą delikatnością i «umiejętnością łączenia wnikliwej intuicji ze słowem pociechy i zachęty» [...] podtrzymywała wiarę Piotra i apostołów w Wieczerniku, a dziś podtrzymuje Ona moją i waszą wiarę. «Wiara bowiem – to obcowanie z tajemnicą Boga» [...], a uwierzyć – to znaczy «powierzyć siebie» samej istotnej prawdzie słów Boga żywego, znając i uznając z pokorą jak niezbadane są Jego wyroki i niezgłębione jego drogi” (Benedykt XVI, 2006, 25). Uczniowie Jezusa zgromadzeni w Wieczerniku nie wiedzieli, co ich jeszcze spotka. Byli zatroskani o swoją przyszłość. Byli zaskoczeni śmiercią, zmartwychwstaniem i wniebowstąpieniem Jezusa. Maryja pełna ufności w słowa Boże była dla Apostołów symbolem wytrwałości w wierze. Przypominała im, że Duch Święty jest najlepszym przewodnikiem człowieka, że Bogu można bezgranicznie zaufać, oddając mu siebie, swoje ograniczenia i zdolności, powierzając mu swoją przyszłość (Benedykt XVI, 2006, 25).

Papież Benedykt XVI zwracając się do kandydatów do kapłaństwa, powiedział: „Jak wielką pomocą może być dla was refleksja nad tym, w jaki sposób Maryja uczyła się od Jezusa! Od jej pierwszego *fiat*, przez długie, zwyczajne, szare lata życia ukrytego, gdy wychowywała Jezusa, czy gdy w Kanie Galilejskiej przynagłała Go do pierwszego znaku, czy wreszcie, gdy pod krzyżem wpatrywała się w Jezusa, ucząc się Go chwila po chwili” (Benedykt XVI, 2006, 25–26). Każdy kapłan powinien wzorem Maryi uczyć się poznawać i przyjmować Jezusa, jak Ona adorować Go z zachwytem, służyć mu z miłością i uwielbiać całym sercem. Prezbiter musi nieustannie wpatrywać się w Jezusa, wsłuchiwać się w Jego głos i pokornie wykonywać powierzoną sobie misję. Postawa adoracji i zachwytu, jaką odznaczała się Maryja, powinna szczególnie towarzyszyć kapłanowi w momencie, kiedy trzyma w swoich dłoniach Najświętsze Ciało i Krew Pańską i karmi Nimi lud Boży, a także wtedy, gdy bierze odpowiedzialność za powierzoną sobie owczarnię. Idąc za przykładem Maryi, Matki Pana, która zachowała dziewiczą miłość, kapłan zobowiązany jest, by w liturgicznym momencie przeistoczenia, przyklęknął w postawie adoracji i zachwytu nad tą wielką tajemnicą wiary. Ważne jest także, by prezbiter, tak jak Matka Boga, potrafił w powierzonym sobie Ludzie Bożym, zauważyć znaki Chrystusowego działania. Zdaniem Benedykta XVI prezbiter ucząc się od Maryi wrażliwości i otwartości na głos Bożego wołania, sam doświadcza Bożej opieki i jednocześnie staje się skutecznym świadkiem Bożej miłości w świecie (Benedykt XVI, 2006, 25–27).

Papież Benedykt XVI w swojej pierwszej Encyklice *Deus caritas est* przypomniał, że Maryja jest wsłaniałym odbiciem wszelkiej świętości.

Podczas pobytu u krewnej Elżbiety pokazała, jak ma wyglądać posługa miłości względem bliźniego. Przybywając do Elżbiety, wyśpiewała *Magnificat*, który stał się programem Jej życia. W centrum życia Maryi stoi Bóg, którego spotyka na modlitwie, a także w służbie drugiemu człowiekowi. Wielkość Maryi bierze się stąd, że nie zabiega ona o swoją chwałę, ale o chwałę Boga, czyniąc z siebie pokorną służebnicę Pańską. Ma ona świadomość, że tylko wtedy realizuje Boży plan odkupienia, gdy w sposób świadomy rezygnuje ze swoich planów na rzecz planów Bożych. Maryja jest kobietą pełną nadziei, ponieważ ufa Bożym obietnicom. Niewiastą pełną wiary, gdyż uwierzyła słowom Anioła (Benedykt XVI, 2005a, n. 41). Zauważył on, że „w Słowie Bożym czuje się Ona jak u siebie w domu, z naturalnością wychodzi i wchodzi z powrotem. Ona mówi i myśli według Słowa Bożego; Słowo Boże staje się jej słowem, a jej słowo rodzi się ze Słowa Bożego. Ponadto w ten sposób objawia się również, że Jej myśli pozostają również w syntonii z myślami Bożymi, że Jej wola idzie w parze z wolą Boga. Ona, będąc wewnętrznie przeniknięta Słowem Bożym, może stać się Matką Słowa Wcielonego” (Benedykt XVI, 2005a, n. 41). Maryja jest także Tą, która kocha. Informacji na temat delikatnych cichych gestów miłości dostarczają opowiadania mówiące o dzieciństwie Jezusa Chrystusa czy o weselu w Kanie Galilejskiej. Matka Pana jest niezwykle pokorną i posłuszną osobą, o czym świadczy jej życie w ukryciu, w okresie kiedy Jezus przemawiał publicznie (Benedykt XVI, 2005a, n. 41).

Maryja jest dla kapłanów wspaniałym wzorem wierności. Wyrazem tego są wydarzenia spod krzyża, gdy została na Golgocie przy ukrzyżowanym Synu, podczas gdy uczniowie Jezusa uciekli, a także wtedy, gdy przebywała z Apostołami w dniu Pięćdziesiątnicy, umacniając ich wiarę (Benedykt XVI, 2005a, n. 41). Wiąż, jaka istnieje między Matką Najwyższego Kapłana a Chrystusem, jest źródłem ufności i pogody, której każdy kapłan potrzebuje zarówno w działalności duszpasterskiej jak i życiu osobistym (Benedykt XVI, 2005b, 13). Papież Benedykt XVI podkreślał, że Maryja jest towarzyszką na drodze wierności do kapłaństwa i w kapłaństwie. Zapraszając Ją do swego życia, kapłan staje się wolny jak Maryja i tak jak Ona może być święty, czysty, ubogi i posłuszny. Ten stan wolności od samego siebie jest potrzebny, by wzrastał w nim Chrystus, którego uobecnia poprzez słowa i gesty (Benedykt XVI, 2010b, 15). W przemówieniu skierowanym do kapłanów w Ekwadorze w 1978 roku kardynał Joseph Ratzinger podkreślał, że szczególnym rodzajem modlitwy kontemplacyjnej, która przybliży kapłana do Boga, która sprawia, że pozostaje on z Nim w bliskim kontakcie jest różaniec. Jego

zdaniem modlitwa różańcowa wyzwala, wprowadza spokój i ciszę w życie, dlatego czas jej poświęcony nie może być uznawany za stracony. Kardynał Ratzinger przypomniał prezbiterom słowa swojego poprzednika na stolicy biskupiej w Monachium, kardynała Faulhabera, który codziennie wieczorem, wspólnie z domownikami odmawiał różaniec (Ratzinger, 2012a, 387). Kardynał Faulhaber wspominał: „po wszystkich zmaganiach i wysiłkach dnia, modląc się modlitwą różańcową, mam wrażenie, jakby matka kładła na mnie rękę uspokajająco i z dobrocią, a mnie wypełnia znowu cisza i spokój. Jeśli psychoterapeuci musieliby wymyślić jakąś formę odprężenia, to z pewnością nie mogliby wymyślić niczego lepszego i od dawna do tego namawiają. Ale taka modlitwa może być rzeczywiście wyzwalająca tylko wtedy, kiedy odmawiamy ją nie dla naszego wyzwolenia, lecz w pokornym zwróceniu się do łaskawej Matki Pana” (Ratzinger, 2012a, 387).

Papież Benedykt XVI podczas swojej podróży apostolskiej do Portugalii 12 maja 2010 roku w kościele Trójcy Przenajświętszej w Fatimie w sposób szczególny zawierzył i poświęcił kapłanów z całego świata Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny. Błagał on Maryję, aby wyprosiła im u swego Syna łaskę przemiany, a także dar życia w czystości. Prosił on, by prezbiterzy nie byli pasterzami pasącymi samych siebie, ale apostołami Bożego Miłosierdzia radującymi się sprawowaniem codziennie Świętej Ofiary i sprawowaniem sakramentu pojednania. Błagał Matkę Miłosierdzia, by kapłani nie ulegali podszeptom szatana, a także by wyjednała im u Chrystusa siły do walki z ich własnym egoizmem, by byli prawdziwie solą ziemi i światłem świata (Benedykt XVIa, 2010, 16). Papież Benedykt XVI w imieniu wszystkich kapłanów powiedział: „Tym aktem zawierzenia i poświęcenia wyrażamy pragnienie, byś zamieszkała w sposób głębszy i radykalny na zawsze i całkowicie w naszym życiu ludzkim i kapłańskim. [Maryjo] Niech Twoja obecność sprawi, że zakwitnie pustynia naszej samotności i zabłyśnie słońce nad naszym mrokiem, niech sprawi ona, że spokój powróci po burzy, aby każdy człowiek ujrzał zbawienie Pana, które ma imię i oblicze Jezusa, odbite w naszych sercach, na zawsze zjednoczonych z Twoim” (Benedykt XVI, 2010a, 16).

* * *

Joseph Ratzinger, opierając się na swoim niezwykle bogatym doświadczeniu życiowym, zwracał uwagę, że kapłaństwo wymaga złożenia całkowitego daru z siebie, ostatecznej decyzji, przyjęcia niezatartego znamienia wynikającego z sakramentalnego charakteru święceń prezbiteratu. Ten

wybór wymaga radykalizmu i jest konieczny, by misja kapłańska mogła być w pełni owocna, bowiem bez tej łączności kapłan nie może skutecznie udzielać rozgrzeszenia, czy też dokonywać aktu konsekracji chleba i wina. W momencie opieczętowania w sakramencie święceń prezbiter otrzymuje nową tożsamość, podporządkowuje swoją wolę Jego woli, łącząc się w komunii z Bogiem.

Środkami, które pomagają mu nieustannie trwać w tej zażyłej relacji z Chrystusem i zarazem być autentycznym świadkiem i pasterzem dla Jego owczarni, są różnego rodzaju praktyki modlitewne oraz sprawowanie sakramentów. Dzięki nim kapłan może spotykać się z ciągle żywym i aktualnym Słowem, a ponadto stanowią one dla niego oparcie w bardzo trudnych chwilach zmagania się ze złem i własną słabością. Papież Benedykt XVI podkreślał również, że w tej trudnej walce o wierność Chrystusowi prezbiterowi nieustannie towarzyszy Maryja, która podobnie jak niegdyś w Wieczerniku, tak i dzisiaj otacza swoją opieką Jego uczniów i zarazem jest dla nich wzorem zaufania i modlitwy.

Analiza wybranych fragmentów nauczania Josepha Ratzingera – Benedykta XVI, jaką przeprowadzono w tym artykule, pozwala nakreślić zasadnicze rysy duchowości kapłańskiej, która choć z biegiem lat ewoluowała, to jednak nie zatraciła swojego pierwotnego i zarazem ciągle aktualnego charakteru. Jest ona bowiem oparta na nauce Chrystusa, która przez wieki była przez Kościół przekazywana i chroniona przed zafałszowaniem. Ponadto bogactwo myśli Benedykta XVI, może się przyczynić do głębszego zrozumienia teologii urzędu kapłańskiego, odkrycia na nowo własnej tożsamości prezbitera w Kościele oraz umocnienia swojej relacji z Jezusem Chrystusem Najwyższym i Wiecznym Kapłanem.

BIBLIOGRAFIA

- Benedykt XVI, 2005a, Encyklika *Deus caritas est*, Watykan.
- Benedykt XVI, 2005b, Przemówienie *Więź z Chrystusem fundamentem waszego życia i apostolatu*, 13 V 2005, „L'Osservatore Romano”, 26, nr 7–8, s. 11–14.
- Benedykt XVI, 2006, Przemówienie *Maryja uczy nas wytrwałości w wierze*, „L'Osservatore Romano”, 27, nr 6–7, s. 25–27.
- Benedykt XVI, 2009a, *Dar kapłaństwa*, Kraków.
- Benedykt XVI, 2009b, Homilia *Celebrując Eucharystię, kapłani torują drogę modlitwie współczesnych ludzi*, „L'Osservatore Romano”, 30, nr 6, s. 18–20.

- Benedykt XVI, 2009c, Katecheza *Więź z Maryją przemienia życie kapłanów*, „L'Osservatore Romano”, 30, nr 10, s. 32.
- Benedykt XVI, 2010a, *Akt zawierzenia i poświęcenia kapłanów Niepokalanemu Sercu Najświętszej Maryi Panny*, „L'Osservatore Romano”, 31, nr 7, s. 16.
- Benedykt XVI, 2010b, Homilia *Wierność powołaniu kapłańskiemu wymaga odwagi i zaufania Bogu*, „L'Osservatore Romano”, 31, nr 7, s. 14–15.
- Benedykt XVI, 2010c, Katecheza *Głosić Chrystusa i prowadzić ludzi na zbawcze spotkanie z Nim*, „L'Osservatore Romano”, 31, nr 7, s. 51–53.
- Benedykt XVI, 2010d, Katecheza *Kapłani darem dla Kościoła i świata*, „L'Osservatore Romano”, 31, nr 7, 49–51.
- Benedykt XVI, 2010e, Katecheza *Pan uobecnia swoje działanie przez postugę kapłana*, 4 IV 2010, „L'Osservatore Romano”, 31, nr 6, s. 42–44.
- Benedykt XVI, 2010f, Przemówienie *Podstawowym priorytetem kapłana jest codzienna modlitwa i więź z Chrystusem*, 10 VI 2010, „L'Osservatore Romano”, 31, nr 8–9, s. 31–35.
- Gaffin R., 2020, *Zjednoczenie z Chrystusem*, <https://www.thegospelcoalition.org/essay/union-with-christ/> [24.10.2024].
- Lettera della Congregazione*, 2012, „Notitiae”, 49, nr 7–8(551–552), s. 335–336.
- Ratzinger J., 2005, *Kościół, pielgrzymująca wspólnota wiary*, Kraków.
- Ratzinger J., 2012a, *Nasza kapłańska postuga*, w: J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, red. G.L. Müller, Lublin, s. 384–387 (*Opera omnia*, t. 12).
- Ratzinger J., 2012b, *Pytanie o sens postugi kapłańskiej*, w: J. Ratzinger, *Głosiciele Słowa i służby Waszej radości*, red. G.L. Müller, Lublin, s. 330–363 (*Opera omnia*, t. 12).
- Ratzinger J., 2013, *Otwartość i posłuszeństwo*, w: J. Ratzinger, *Kościół – znak wśród narodów*, red. G.L. Müller, Lublin, s. 410–427 (*Opera omnia*, t. 8/1).

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl

O. JACEK GÓRKA OFM

Jordan University College in Morogoro

 <https://orcid.org/0000-0002-4793-9221>

e-mail: jacek.gorka@juco.ac.tz

DYLEMAT WOLNOŚCI I CHRZEŚCIJAŃSKIEGO POSŁUSZEŃSTWA. PROCEDURA I SKUTKI EKSKLAUSTRACJI W NORMACH KODEKSU PRAWA KANONICZNEGO

**The dilemma of freedom and christian obedience.
The procedure and consequences of exclaustration
in the norm of the Code of Canon Law**

PAULINA JABŁOŃSKA – dr nauk prawnych, mgr licencjonowany prawa kanonicznego, pedagog. Adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego w dyscyplinie Prawo Kanoniczne Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca w Wyższej Szkole Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu. Pracownik badawczy w Uniwersyteckim Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie. Członek Międzynarodowego Konsorcjum Studiów nad Prawem i Religią. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, a także Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Organizatorka i prelegentka międzynarodowych i krajowych konferencji naukowych. Koordynator ministerialnych projektów badawczych. Redaktor i członek redakcji w publikacjach naukowych, a także sekretarz redakcji w dwóch czasopismach naukowych. Autorka czterech monografii naukowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych w języku polskim i angielskim.

O. JACEK GÓRKA – członek zakonu franciszkanów, dyrektor ds. kontaktów zewnętrznych i internacjonalizacji oraz wykładowca na Wydziale Teologii i Religioznawstwa Jordan University College w Tanzanii. Uzyskał doktorat na Papieskim Uniwersytecie Salezjańskim w Rzymie, specjalizując się w duszpasterstwie młodzieży i katechetyce. Od 2000 roku pracuje w Tanzanii na rzecz holistycznego rozwoju lokalnych społeczności i ich mieszkańców, kładąc szczególny nacisk na młodzież i jej prawa do zatrudnienia. Autor

Abstrakt: Artykuł składa się z dwóch części. Pierwsza zajmuje się analizą przeprowadzenia procesu udzielenia eksklustracji. W tej części zostaną omówione poszczególne kroki, jakie należy podjąć, aby udzielić indultu. Omówione zostaną także przyczyny udzielenia eksklustracji, jak również osoby uprawnione do jej udzielenia. Druga część tego artykułu będzie analizą kanonicznych skutków udzielenia eksklustracji. Zostaną zestawione, a następnie omówione skutki prawne eksklustracji, które obowiązywały w poprzednim Kodeksie z tymi, które obecnie Kodeks prawa kanonicznego wymienia.

Podstawą źródłową są normy prawne obowiązujące w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku oraz w dokumentach Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Słowa kluczowe: eksklustracja, zakonnik, instytut zakonny, życie konsekrowane, życie wspólnotowe, wspólnota, dokumenty kościelne.

Abstract: The article consists of two parts. The first analyzes the process of granting exclaustation. This part will discuss the individual steps that must be taken to grant an indult. The reasons for granting exclaustation will also be discussed, as well as the persons authorized to grant it. The second part of this article will be an analysis of the canonical effects of granting exclaustation. The legal effects of exclaustation that were in force in the previous Code will be compared and then discussed with those that that the Code of Canon Law currently lists.

The source basis in the legal norms in force in the 1983 Code of Canon Law and in the documents of the Magisterium of the Church.

Key words: exclaustation, monk, religious institute, consecrated life, community life, community, church documents.

Eksklustracja to termin określający proces zwalniania osoby po ślubie wieczystym (na przykład duchownego/kapłana) ze ślubów zakonnych w celu powrotu do świeckiego świata. Kapłan musi ubiegać się o indult, który jest zezwoleniem lub przywilejem przyznanym przez właściwy organ kościelny na wyjątek od określonej normy prawa kościelnego w indywidualnym przypadku. Eksklustracja została również zdefiniowana jako: status zakonnika po ślubach wieczystych, który żyje legalnie poza swoim instytutem przez określony czas (Bwire, 2003) [15.10.2024].

książek i artykułów: *Rediscovering the Role of Quantitative Research in Pastoral Ministry: Practical Dimension* oraz *A culture: catalyst or inhibitor of the overall social development: A short comparison of the case of Dr. J.K. Nyerere and Dr. J.P. Magufuli*.

Tematyka eksklaustracji pojawia się w różnych publikacjach, szczególnie tych, które dotyczą życia braterskiego we wspólnocie lub podejmują temat legalnego przebywania zakonnika poza instytutem.

Kodeks prawa kanonicznego życie wspólnotowe rozumie nie tylko jako włączenie się do stowarzyszenia w charakterze członka, ale jako życie we wspólnocie, w tym samym domu i zgodnie z regułą danego instytutu (KPK, kan. 607 § 2). Jednak życie zakonne pokazuje, że w życiu osoby konsekrowanej występują sytuacje i problemy, które sprawiają trudność w pełnieniu podstawowych obowiązków wynikających z prawa zakonnego, między innymi dłuższe przebywanie poza instytutem zakonnym. W takich sytuacjach prawodawca Kościoła troszcząc się o życie zakonne i jego misję, proponuje prawne regulacje, które mają służyć ochronie interesów danego profesa, jak i też jego instytutu (Stokłosa, 2014, 37). Jedną z takich form prawnych regulujących dłuższe przebywania zakonnika poza klasztorem jest instytucja eksklaustracji, która zostanie w tym artykule omówiona.

1. Procedura obowiązująca przy eksklaustracji

1.1. Poważna przyczyna (*causa gravis*)

Do powodów, które w przeszłości uznawano za wystarczająco poważne, zalicza się: formalną prośbę duchownego o poświęcenie czasu na zastanowienie się nad swoim powołaniem lub opiekę nad chorym rodzicem albo całkowicie zależnym bliskim krewnym (McDermott, 1985, 517).

Warunkiem udzielenia indultu eksklaustracji jest wskazanie przez zakonnika poważnej przyczyny, zmuszającej go do dłuższej nieobecności w zakonie. Wskazany powód eksklaustracji musi być tak istotny, że zaistniałej sytuacji nie można zaradzić w inny sposób niż poprzez udzielenie indultu eksklaustracji (Stokłosa, 2014, 47). W zależności od zakonnika, a także od innych okoliczności, powód zwrócenia się z prośbą o eksklaustrację musi być racjonalny, poważny, prawdziwy oraz słuszny, a jakość przyczyny obiektywnie proporcjonalna do skutków i konsekwencji praktycznych eksklaustracji. Musi być tak poważny, że nie można zastosować np. pozwolenia na przebywanie poza domem, zgodnie z kan. 665 § 1. Obowiązek wskazania poważnej przyczyny spoczywa na zakonniku ubiegającym się o indult. Każdy przypadek musi być oddzielnie oceniany przez władzę udzielającą (Kiwior, 1995, 122). Brak umotywowania przyczyny, jak też przyczyna,

która domaga się zastosowania innych rozwiązań niż eksklaustracja, nie może zostać uznana za poważny powód do udzielenia indultu eksklaustracji (Kałowski, 1999, 234).

Obowiązkiem najwyższego przełożonego zakonu jest dokładne zbadanie sprawy, czy nie można w danym przypadku zastosować innego środka, pozwalającego zakonnikowi na pozostanie we wspólnocie. Może się również okazać, że należy szukać innego rozwiązania niż eksklaustracja, np. sekularyzacja lub wydalenie z instytutu, z uwagi na naglące przyczyny. Tylko ważne przyczyny, które dotyczą w pewnym sensie istotnych obowiązków życia zakonnego, mogą skłonić przełożonego najwyższego do udzielenia indultu (Sosnowski, 2015, 149). Mogą one być różne i zależeć od subiektywnej sytuacji zakonnika, np. problemy w życiu wspólnotowym czy kryzys powołania bądź niezależne od zakonnika, jak np. konieczność długiego leczenia poza domem albo czasowa pomoc rodzinie, która byłaby niemożliwa, jeżeli zakonnik przebywałby we wspólnocie (opieka nad chorymi rodzicami lub kogoś z najbliższej rodziny). Poważna przyczyna uprawniająca do udzielenia indultu eksklaustracji nie musi pochodzić wyłącznie ze strony zakonnika. Może ona leżeć również po stronie instytutu, np. wtedy, gdy dany zakonnik wysyłany jest do pracy apostołskiej lub ma prowadzić pracę na prośbę miejscowego biskupa bądź innej kompetentnej władzy kościelnej (Kałowski, 1999, 235) albo ma za zadanie przygotować miejsce pod nową fundację lub nowy dom (Sosnowski, 2015, 155).

Przyczyna udzielenia indultu eksklaustracji musi być nie tylko ważna, ale również prawdziwa. Zgodnie z Kodeksem „ważność reskryptu stoi na przeszkodzie subrepcja, czyli zatajenie prawdy, jeśli w prośbie nie wyrażono tego, co zgodnie z ustawą, stylem i praktyką kanoniczną powinno być wyrażone do ważności, chyba że chodzi o reskrypt łaski wydany z własnej inicjatywy” (KPK, 63 § 1). „Ważność reskryptu stoi również na przeszkodzie obrepcja, czyli przedstawienie nieprawdy, jeśli ani jedna z podanych przyczyn skłaniających nie jest prawdziwa” (KPK, 63 § 2).

Przyczyną eksklaustracji nie mogą być natomiast trudności z uległością i posłuszeństwem względem przełożonych. Gdyby zakonnik chciał w ten sposób uwolnić się spod władzy przełożonych, to wówczas jest to wystarczająca przyczyna do wydalenia (Kiwior, 1995, 122). Indultu eksklaustracji nie powinno wydawać się również wtedy, gdy zakonnik przez dłuższy czas przebywa poza zakonem, a prosząc o indult chce w ten sposób prawnie uregulować swoją nieobecność w domu zakonnym. W tej sytuacji powinien on, jeśli nie zaistniała inna poważna przyczyna, powrócić do wspólnoty wy-

znaczonych przez przełożonego. Gdyby jednak zakonnik nie chciał powrócić do domu zakonnego, wówczas należałoby wszcząć procedurę wydalenia z instytutu, o której jest mowa w kan. 697 (Palois, 2011, 403). Kongregacja ds. Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w swojej praktyce nie udziela indultu eksklaustracji w przypadku, kiedy choroba i konieczność leczenia poza klasztorem rokuje powrót do zdrowia. Według niej, nie jest to wystarczający powód na udzielenie indultu, gdyż w takim przypadku wystarczy samo pozwolenie na przebywanie poza klasztorem na czas konieczny do przeprowadzenia terapii (Cohl, 2008) [10.10.2024]. W takiej sytuacji obowiązuje kanon 665 § 1, w którym „...przełożony wyższy, działając za zgodą swojej rady, może dla słusznej przyczyny zezwolić zakonnikowi na przebywanie poza domem instytutu, jednak nie dłużej niż przez rok, chyba że chodzi o ratowanie zdrowia, odbycie studiów lub wykonywanie apostołatu w imieniu instytutu”.

1.2. Władza kompetentna do udzielenia indultu

Eksklaustracja nieprzekraczająca pięciu lat jest udzielana wyłącznie na prośbę zainteresowanego zakonnika przez najwyższego przełożonego instytutu, za zgodą swojej rady. Indult udzielony bez wymaganej zgody jest nieważny (Franciszek, 2022a) [21.10.2024].

Władza udzielenia indultu eksklaustracji została przyznana przez prawo wyłącznie najwyższemu przełożonemu po wypełnieniu przez niego dwóch warunków: musi on wcześniej uzyskać zgodę swojej Rady oraz zgodę ordynariusza miejsca, gdy chodzi o zakonnika będącego duchownym. Oba te warunki wymagane są do ważności aktu. Termin *supremus moderator* użyty w kanonie wskazuje na przełożonego generalnego, a także na tego, kto go zastępuje, posiadając władzę zastępczą lub delegowaną, a jednocześnie wyklucza innych przełożonych wyższych oraz przełożonych domów. Do najwyższego przełożonego należy także ocena powagi przyczyn, zanim poprosi swoją Radę o zgodę, a także samo udzielenie lub nieudzielenie indultu po otrzymanej już zgodzie Rady. Przełożony nie może ważnie udzielić indultu wbrew zgodzie Rady lub biskupa, gdyż według postanowienia kan. 127 ważność udzielenia zależy właśnie od otrzymania tej zgody. Sama zaś Rada w myśl tegoż kanonu powinna wyrazić zgodę bezwzględną większością głosów tych, którzy są obecni. W przypadku zakonników będących duchownymi, czyli kapłanów i diakonów, dodatkowym warunkiem jest uzyskanie zgody ordynariusza miejsca, w którym zakonnik ma zamieszkać. Członek

instytutu będący duchownym w czasie eksklaustracji pozostaje praktycznie poza władzą własnego ordynariusza zakonnego. Aby nie dopuścić do takiej sytuacji, nałożona została konieczność uzyskania zgody tego ordynariusza, w którego diecezji eksklaustrowany zakonnik będzie zamieszkiwał i wykonywał czynności kapłańskie. Gdyby zaś po upływie pewnego czasu chciał on zmienić miejsce zamieszkania, wtedy powinien najpierw postarać się o zgodę ordynariusza nowej diecezji. W takim przypadku zakonnik może prosić ordynariusza osobiście lub przez najwyższego przełożonego (Kowal, 1997, 121).

Wobec instytutów na prawie diecezjalnym kompetentnym do udzielenia indultu jest biskup diecezjalny. Kanon nie precyzuje dokładnie, który z biskupów będzie kompetentny do udzielenia indultu. Przez analogię do norm odnośnie do indultu sekularyzacji oraz wydalenia biskupem kompetentnym będzie biskup diecezji, w której znajduje się dom, do którego należał członek instytutu. Jest to zgodne z ogólnym kryterium władzy wykonawczej, którą posiadający ją może wykonywać względem swoich podwładnych, a nie względem obcych. W 1939 roku Papieska Komisja Autentycznej Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego stwierdziła, iż właściwym w takim przypadku jest ordynariusz miejsca zamieszkania, nie zaś domu głównego (Kowal, 1997, 126).

Zrodziło to nowe wątpliwości, tym razem względem pojęcia *commoratio*. Zdaniem niektórych kanonistów pobyt ten oznacza dom, do którego zakonnik jest przypisany bądź miejsce, gdzie zakonnik faktycznie zamieszkiwał przez sześć miesięcy, co stworzyło dla niego rodzaj zamieszkania czasowego (*quasi domicilio*). Jednak większa część kanonistów pojęcie *commoratio* rozumie bardziej szeroko, jako każde miejsce, w którym zakonnik przebywa, nawet w krótkim czasie. Wniosek, jaki się nasuwa jest taki, że kompetentnym do udzielenia indultu eksklaustracji będzie zawsze ordynariusz miejsca, w którym znajduje się dom, do którego zakonnik jest przypisany; jednakże inni ordynariusze miejsca nie są przez to pozbawieni kompetencji (Kowal, 1994, 57).

Można zatem stwierdzić, iż kompetentnym przełożonym będzie zawsze na pierwszym miejscu ordynariusz diecezji, w której członek instytutu ma zamieszkanie. W dalszej kolejności mogą to być biskupi diecezji, w których zakonnik zamieszkiwał, nie przynależąc do domu na terenie danej diecezji oraz biskup miejsca, w którym zakonnik faktycznie przebywał od sześciu miesięcy, nawet, jeśli nie był to dom zakonny. Kompetencji do udzielenia indultu nie posiadają biskupi diecezji, w których znajduje się dom macierzysty czy kuria generalna danego zakonu, chyba że pokrywają się z któryms z trzech wymienionych wcześniej miejsc. Jest to zgodne z normą wyrażoną w kan. 593, iż instytuty na prawie diecezjalnym pozostają pod szczególną

opieką biskupa diecezjalnego, jak także z zasadą pomocniczości, stosowaną w Kościele. Nie stoi to jednak na przeszkodzie, aby członkowie instytutów na prawie diecezjalnym zwracali się o udzielenie indultu eksklaustracji również do Stolicy Apostolskiej, która w tym przypadku nie jest pozbawiona kompetencji. Zgodnie z kan. 590 § 1 instytuty życia konsekrowanego są w sposób specjalny poświęcone na służbę Bogu i całemu Kościołowi i dlatego szczególnie podlegają najwyższej władzy kościelnej. Takie rozwiązania sugerują normy ogólne o władzy wykonawczej w Kościele oraz kan. 331 i kan. 333 § 1 o władzy Biskupa Rzymskiego (Kowal, 1997, 127).

W przypadku przedłużenia powyżej pięciu lat (Franciszek, 2022b, art. 5) [10.10.2024] wymagana jest zgoda Stolicy Apostolskiej dla instytutów papieskich lub biskupa diecezjalnego dla instytutów diecezjalnych. Jeśli jest to duchowny, wymagana jest uprzednia zgoda ordynariusza miejsca, w którym duchowny będzie mieszkać.

Przedłużenie indultu eksklaustracji lub jego udzielenie na okres przekraczający pięć lat zarezerwowane jest dla Stolicy Apostolskiej w odniesieniu do zakonników przynależących do instytutów na prawie papieskim, a biskupowi diecezjalnemu w przypadku instytutów na prawie diecezjalnym. Najwyższy przełożony posiada kompetencje przedłużenia jedynie takiego indultu, który był udzielony na okres krótszy niż pięć lat (Pilar, 2022) [21.10.2024]. Jeśli jest to duchowny, wymagana jest uprzednia zgoda ordynariusza miejsca, w którym duchowny będzie mieszkać (Hidalgo, 2022) [21.10.2024]. Natomiast udzielenie indultu eksklaustracji mniszkom, zachowującym klauzurę papieską bądź konstytucyjną, jest wyłączną kompetencją Stolicy Apostolskiej. Ma to służyć przede wszystkim ochronie życia kontemplacyjnego i zachowania klauzury (Stokłosa, 2014, 52–54).

Stolica Apostolska jest władzą kompetentną wobec instytutów zakonnych na prawie papieskim. Według kan. 361 przez Stolicę Apostolską rozumie się nie tylko Biskupa Rzymskiego, ale również inne instytucje Kurii Rzymskiej. W Kodeksie struktura i kompetencje Kurii nie zostały określone, ale zgodnie z kan. 360 określają je specjalne przepisy. Z wejściem nowego obowiązującego Kodeksu przepisy te w głównej mierze zawarte zostały w Konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae universae* z 15 sierpnia 1967 roku. Według norm zawartych w tej Konstytucji indultu eksklaustracji mogły udzielić trzy Kongregacje:

- 1) Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich wobec członków instytutów zakonnych obrządku łacińskiego;
- 2) Kongregacja Kościołów Wschodnich wobec członków instytutów zakonnych obrządków wschodnich;

- 3) Kongregacja Ewangelizowania Narodów, czyli Rozkrzewiania Wiary wobec członków instytutów zakonnych powstałych lub pracujących na terenach misyjnych (Kowal, 1997, 125–126).

Przepisy te uległy zmianie po promulgacji Konstytucji apostołskiej *Pastor bonus*. Od tego momentu tylko dwie dykasterie Kurii Rzymskiej są kompetentnymi do rozpatrywania i udzielania eksklustracji. Do reformy Kurii Rzymskiej przeprowadzonej przez papieża Franciszka w 2022 roku były to: Kongregacja Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego oraz Kongregacja Kościołów Wschodnich. Po wejściu w życie konstytucji *Praedicate Evangelium* (19 III 2002) są to: Dykasteria ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego oraz Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich. Trzecią instytucją Kurii Rzymskiej, która ma zwierzchność nad instytutami zakonnymi jest obecnie Dykasteria ds. Ewangelizacji (po ogłoszeniu *Pastor Bonus* była to Kongregacja Ewangelizacji Narodów)¹.

1.3. Prośba o eksklustrację

Eksklustracja zwykła jest udzielana na wyraźną prośbę zakonnika. Nie można jej udzielić wbrew jego woli, przymuszając go tym samym do pozostawania poza wspólnotą zakonną, co oznacza, że przełożeni instytutu zakonnego nie mogą wystąpić o indult eksklustracji (Stokłosa, 2014, 50–52). Prośba zainteresowanego zakonnika powinna być wyrażona na piśmie i posiadać następujące elementy (McDonough, 1985, 573):

- 1) dane personalne:
 - imię i nazwisko;
 - datę urodzenia;
 - datę złożenia pierwszej profesji;
 - datę złożenia profesji wieczystej;
- 2) pozwolenie otrzymane od przełożonego instytutu;
- 3) formalną prośbę o eksklustrację;
- 4) informację określającą czas trwania eksklustracji;
- 5) przyczynę i motywy trwania eksklustracji;
- 6) miejsce zamieszkania na czas trwania indultu;
- 7) miejscowość i datę sporządzenia prośby.

Powyższe pismo zakonnik musi podpisać własnoręcznie. W zależności od czasu, na jaki ma zostać udzielony indult, adresatem prośby, w przypad-

¹ W dalszej części artykułu będzie stosowana nowa nomenklatura.

ku eksklaustracji nieprzekraczającej pięciu lat, jest najwyższy przełożony instytutu (Franciszek, 2022a) [21.10.2024].

Inaczej wygląda zaś procedura przy eksklaustracji nałożonej. Zgodnie z praktyką Dykasterii ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego w prośbie należy:

- podać dane personalne zakonnika (imię i nazwisko, datę i miejsce urodzenia, datę złożenia pierwszej profesji i profesji wieczystej, jeśli zakonnik jest osobą duchowną to także datę przyjęcia święceń);
- *curriculum vitae* zakonnika;
- formalną prośbę o nałożenie eksklaustracji;
- motywy eksklaustracji;
- miejsce zamieszkania zakonnika w okresie eksklaustracji;
- opis wysiłków podejmowanych przez przełożonych, aby zakonnika skłonić do właściwego życia zakonnego z uwzględnieniem ostrzeżeń przed ewentualną eksklaustracją nałożoną;
- informację o zgodzie rady przełożonego najwyższego;
- informacje dotyczące pomocy finansowanej dla eksklaustrowanego;
- zgodę ordynariusza miejsca, gdzie zamieszka zakonnik, jeśli jest on osobą duchowną;
- ewentualnie prośbę o umieszczenie klauzuli zabraniającej noszenie stroju zakonnego w okresie eksklaustracji oraz jej motywy;
- miejscowość, datę, podpis i pieczęć najwyższego przełożonego (Kiwior, 1995, 129).

1.4. Czas trwania eksklaustracji

Papież Franciszek motu proprio *Competentias quasdam decernere* z dnia 11 lutego 2022 roku (Franciszek, 2022b) [10.10.2024] przedłużył maksymalny okres, w którym przełożony najwyższy, za zgodą rady, może eksklaustrować członka wyznawanego przez śluby wieczyste. Przed rewizją kan. 686 § 1 wskazywał, że najwyższy moderator mógł udzielić takiego ułaskawienia na maksymalny okres do trzech lat. W celu ewentualnego przedłużenia lub udzielenia ułaskawienia trwającego dłużej niż trzy lata, musiał skorzystać ze zgody Stolicy Apostolskiej lub w przypadku instytutu będącego na prawie diecezjalnym ze zgody biskupa diecezjalnego (Kałowski, 1999, 238).

Nowy kanon 686 § 1 brzmi: Najwyższy przełożony za zgodą swojej rady może z poważnej przyczyny udzielić zakonnikowi, profesowi po ślubach wieczystych, indultu eksklaustracyjnego, jednakże nie na dłużej niż pięć

lat; przy czym gdyby chodziło o duchownego, wymagana jest wcześniejsza zgoda ordynariusza miejsca, w którym zakonnik ma zamieszkać. Przedłużenie takiego indultu lub udzielenie go na okres przekraczający pięć lat zarezerwowane jest dla Stolicy Apostolskiej, a w przypadku instytutów na prawie diecezjalnym – dla biskupa diecezjalnego.

Równoległy kanon dla KKKW brzmi: „Biskup eparchialny może udzielić takiego indultu tylko na pięć lat” (KKKW, kan. 489 § 2). Ten dłuższy okres przyznany najwyższemu moderatorowi odpowiada zasadzie zdrowej decentralizacji i bliskości. Jeśli chodzi o tymczasowego profesa, który z poważnych powodów prosi o opuszczenie instytutu, kompetencja względnego ułaskawienia jest przypisywana najwyższemu moderatorowi za zgodą jego rady, niezależnie od tego czy jest to dla kodeksu łańcińskiego, instytucja prawa papieskiego, instytucja prawa diecezjalnego czy klasztorna *sui iuris* (Franciszek, 2022a) [21.10.2024]. Do tej pory jednak dla instytucji prawa diecezjalnego lub klasztoru *sui iuris*, to ułaskawienie nie było ważne, jeśli nie zostało również potwierdzone przez biskupa domu, w którym mieszkali zakonnicy. Zmiana ta została również dokonana w odniesieniu do wschodniego kodeksu dotyczącego klasztoru *sui iuris* lub zakonu bądź zgromadzenia. Tutaj również zasadą jest ułatwienie tego duszpasterskiego działania urzędu władzy, która ma bardziej bezpośrednią i bliższą wiedzę o zainteresowanych osobach i sytuacji, w której się znajdują (Franciszek, 2022a) [21.10.2024].

Czas trwania eksklaustracji nałożonej określa władza wydająca dekret. Może on być wydany na czas określony albo *ad nutum auctoritatis*, czyli na czas nieokreślony, termin końcowy będzie zależał od decyzji wydającej go władzy. Decyzja o powrocie zakonnika do wspólnoty powinna być dokonana w porozumieniu z władzą instytutu, chociaż zgoda władzy nie jest wymagana do godziwości czy ważności decyzji Stolicy Apostolskiej bądź biskupa diecezjalnego (Kiwior, 1995, 130).

1.5. Indult eksklaustracyjny

Indult eksklaustracji jako akt administracyjny powinien być wystawiony na piśmie przez kompetentną władzę wykonawczą i posiadać odpowiednią formę (Kowal, 1997, 123). Powinien on zawierać:

- a) imię i nazwisko zakonnika;
- b) prośbę zainteresowanego zakonnika o udzielenie indultu oraz motywację tej prośby;
- c) informację o tym, że najwyższy przełożony uzyskał zgodę swojej rady;

- d) w przypadku zakonnika kapłana, zgodę ordynariusza miejsca ewentualnego pobytu zakonnika;
- e) sformułowanie mówiące, że najwyższy przełożony udziela indultu oraz określenie czasu trwania eksklaustracji;
- f) określenie skutków prawnych indultu, między innymi:
 - decyzję w sprawie noszenia stroju zakonnego;
 - pozbawienie głosu czynnego i biernego;
 - obowiązek powrotu do instytutu na wezwanie przełożonego;
 - informację o konieczności powrotu do życia wspólnotowego po ustaniu przyczyny, dla której indult eksklaustracji został wydany;
 - ewentualne ograniczenia po powrocie do instytutu, np. obowiązek odprawienia dodatkowych rekolekcji lub innych ćwiczeń zakonnych;
- g) określenie obowiązków eksklaustrowanego zakonnika, np.:
 - zależność od przełożonego;
 - obowiązek składania sprawozdań z życia zewnętrznego;
 - rozliczanie się z wydatków finansowych;
- h) miejscowość, podpis, datę wystawienia indultu oraz pieczęć instytutu (Kiwior, 1995, 124).

Ponieważ indult udzielany jest na prośbę zainteresowanego zakonnika, w indulcie nie ma konieczności zachowania zasady słuszności i miłości, tzn. instytut nie jest zobowiązany do pomocy materialnej zakonnikowi (Kałowski, 1999, 239).

1.6. Rekurs przeciwko dekretowi nakładającemu eksklaustrację

Zakonnik, który otrzymał dekret eksklaustracji nałożonej, jeżeli czuje, że został nim pokrzywdzony, może skorzystać z prawa do wniesienia rekursu. Zanim to zrobi, musi zwrócić się do autora dekretu o jego odwołanie. Prośbę taką należy złożyć w terminie zawitym dziesięciu dni od zawiadomienia o dekrete, zgodnie z prawem. Gdy to uczyni, dopiero wtedy może wnieść rekurs do hierarchicznego przełożonego tego, kto wydał dekret. Rekurs można złożyć u autora dekretu. Jest on zobowiązany niezwłocznie przesłać go do właściwego przełożonego hierarchicznego. Gdy dekret wydała Stolica Apostolska, rekurs należy wnieść do drugiej sekcji Sygnatury Apostolskiej w terminie 30 dni od zawiadomienia o wydaniu dekretu. Dla dekretu wydanego przez biskupa diecezjalnego, rekurs należy wnieść w terminie 15 dni użytecznych od dnia powiadomienia o dekrete do Dykasterii ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego (Kałowski, 1999, 131).

1.7. Zakończenie eksklaustracji

Z wyjątkiem eksklaustracji nałożonej indult eksklaustracji udzielony jest na czas z góry określony. Po upływie terminu, na jaki został wydany indult, zakonnik, któremu została udzielona eksklaustracja powinien powrócić do wyznaczonej przez przełożonego wspólnoty. Po swoim powrocie odzyskuje on wszystkie uprawnienia związane z życiem zakonnym i na nowo w pełni podlega przyjętym w zakonie zobowiązaniom. Zakonnikowi przysługuje prawo wcześniejszego powrotu przed upływem terminu, na jaki został wystawiony indult, jak również przełożeni mogą nakazać mu szybszy powrót do wspólnoty. Gdyby jednak nadal trwała przyczyna, dla której został udzielony indult, bądź gdyby powstały nowe okoliczności zmuszające zakonnika do pozostania poza wspólnotą, eksklaustrowany zakonnik powinien zwrócić się do kompetentnej władzy z prośbą o przedłużenie indultu lub inne zarządzenie sytuacji. Według Kodeksu z 1917 roku gdyby zakonnik zwlekał z powrotem do instytutu, groziły mu liczne i bardzo dotkliwe sankcje karne, łącznie z wydaleniem z zakonu. Jest to bowiem poważne naruszenie obowiązku zakonnego, stąd eksklaustrowany może być nie tylko nakłaniany do powrotu przez swoich przełożonych, ale także usunięty z instytutu, szczególnie, gdy jego bezprawna nieobecność będzie trwała ponad pół roku. Prawo własne poszczególnych instytutów zakonnych może nałożyć dodatkowe sankcje karne na tych zakonników, którzy naruszają dyscyplinę zakonną odnoszącą się do życia braterskiego we wspólnotcie. Kościół troszcząc się o instytucję życia braterskiego prowadzonego we wspólnotcie, dopuszcza, aby przełożony mógł zastosować inne środki karne, które są przewidziane w prawie danego instytutu, a które mogą zmobilizować danego zakonnika do poprawy swojego postępowania, a wspólnotcie zagwarantować spokój oraz porządek i poprawne funkcjonowanie. Mogą nimi być, np. pozbawienie na określony czas głosu czynnego i biernego, pozbawienie wszelkich lub niektórych funkcji sprawowanych w instytucji czy też karne przeniesienie do innej placówki. Dodatkowo takiemu zakonnikowi przełożony może nakazać odprawić rekolekcje, zdać dodatkowy egzamin z dziedziny życia zakonnego lub dokumentów kościelnych. Przełożony ma prawo pozbawić zakonnika noszenia przez określony czas stroju zakonnego czy też wydać zakaz opuszczania domu zakonnego i ograniczyć dostęp do korespondencji. To tylko niektóre sankcje, jakie mogą być zastosowane względem osoby, która nie zachowuje życia wspólnotowego (Kałowski, 1999, 257).

Prawo do bycia przyjętym przez instytut rodzi po stronie przełożonych zobowiązanie do przyjęcia z powrotem do instytutu. Mogą być jednak przypadki, że powrót eksklaustrowanego zakonnika może stać się przyczyną poważnych niepokojów i szkód. W takim przypadku przełożeni zakonni mogą się zwrócić do kompetentnego przełożonego zewnętrznego z prośbą o przedłużenie lub odnowienie indultu eksklaustracji, bądź też ostatecznie wszcząć proces w celu usunięcia członka z instytutu (Kowal, 1997, 144).

2. Kanoniczne skutki eksklaustracji

W kan. 687 KPK prawodawca wylicza skutki prawne eksklaustracji, dotyczące eksklaustracji zwykłej i nałożonej. Są one następujące:

- 1) zwolnienie z obowiązków, których nie można pogodzić z nowymi warunkami życia;
- 2) zależność i pozostawanie pod opieką swoich przełożonych oraz ordynariusza miejsca, zwłaszcza kiedy zakonnik jest osobą duchowną;
- 3) możliwość noszenia stroju;
- 4) pozbawienie głosu czynnego i biernego.

W dalszej części artykułu każdy element normy zawartej w kan. 687 KPK zostanie przeanalizowany i porównany z normami uprzednio obowiązującymi.

2.1. Zwolnienie z obowiązków, których nie można pogodzić z nową sytuacją życiową

Podobna norma występowała już w kan. 639 Kodeksu z 1917 roku. Podkreślała ona jednak nie zwolnienie z obowiązków, a konieczność zachowania tych, które eksklaustrowany zakonnik mógł pogodzić z nowym stanem życia (Kowal, 1997, 140). Eksklaustrowany zakonnik nie przestaje być członkiem instytutu zakonnego, pomimo iż jego przynależność w pewnym stopniu jest mniej doskonała. Dlatego też jest zwolniony tylko z tych obowiązków, których w nowej sytuacji nie byłby w stanie zachować (Stokłosa, 2014, 61).

Pierwszym obowiązkiem, z którego zostaje zwolniony eksklaustrowany, jest obowiązek życia wspólnotowego. Zwolniony jest również z regulaminu domu, porządku dnia, codziennej dyscypliny zakonnej, a także ślubu ubóstwa. Kanon nie określa, do kogo należy możliwość osądu i oceny zgodności obowiązków z nową formą życia. Wydaje się, że w takiej sytuacji kompetentną osobą jest najwyższy przełożony, szczególnie że posiada on możliwość cofnięcia udzielonej eksklaustracji, jeśli wydał ten indult (Kowal, 1997, 140).

Obowiązki, które nie dadzą się pogodzić z nowymi warunkami życia eksklaustrowanego zakonnika powinny zostać określone w dekrecie lub uzgodnione z kompetentnymi przełożonymi instytutu (Stokłosa, 2014, 61).

Kodeks z 1917 roku w kwestii ślubów stwierdzał, że eksklaustrowany zakonnik pozostaje nadal nimi związany (Kowal, 1997, 140). Obecny Kodeks nie podaje takiej normy w sposób wyraźny, gdyż indult eksklaustracji nie zawiera w sobie dyspensy od ślubów. Jeśli chodzi o ślub czystości, pozostaje on bez zmian. Komentatorzy kodeksu są zgodni, że nowa sytuacja życiowa eksklaustrowanego zakonnika nie będzie przeszkadzała w wypełnieniu tego ślubu. Dlatego ślub ten pozostaje bez żadnych zmian czy to w aspekcie zachowania obowiązku doskonałej czystości, czy też odnośnie do nieważności ewentualnego zawarcia małżeństwa przez profesę (Kowal, 1997, 140).

Co do ślubu ubóstwa, zakonnik powinien zachować go według natury swego instytutu. Trudność w przestrzeganiu przepisów, w tym ślubu ubóstwa, może być podyktowana prowadzeniem życia w świecie na odpowiednim poziomie czy w warunkach niezbędnych do realizacji samej eksklaustracji, np. leczenie czy opieka nad rodzicami profesę (Bogdan, 1988, 329). Eksklaustrowany będąc w świecie, ma obowiązek samodzielnego utrzymania się. Może on używać dóbr materialnych, rozporządzać nimi, pod warunkiem, iż są mu niezbędne do utrzymania. Nie może również czynić wydatków zbyt znacznych. Zgodnie z kan. 668 § 3 wszystko, co mu przysługuje z tytułu pensji, zapomogi lub ubezpieczenia, jest nabywane dla instytutu, chyba że własne prawo co innego postanawia (KPK, 668 § 3). Oznacza to, że korzyści materialne, które profesę zdobędzie podczas eksklaustracji nie są jego własnością, ale własnością instytutu (KPK 668 § 3). Zachowuje on taką samą postawę jak zakonnik mieszkający w klasztorze. Różnica jednak jest taka, że choć to nie jego własność, ma on pewną swobodę w jej dysponowaniu (Bogdan, 1988, 329). Poziom życia eksklaustrowanego zakonnika w świecie będzie zależał od udzielonych postanowień w dekrecie (Kowal, 1997, 141). Pozostałe obowiązki mogą pochodzić z prawa własnego danego instytutu, np. Reguły czy Konstytucji, Statutów oraz z kanonów, które określają obowiązki wspólne wszystkim zakonnikom.

2.2. Zależność od przełożonych i ordynariusza miejsca

Zakonnik eksklaustrowany, mimo że nie mieszka w klasztorze jest zależny od przełożonych i pozostaje pod ich opieką. Jeśli jest osobą duchowną, pozostaje również pod specjalną opieką ordynariusza zwłaszcza w zakresie

sprawowania posługi wynikającej z przyjętych święceń. Wszystkie te kwestie powinny być uzgodnione wcześniej pomiędzy stronami (Stokłosa, 2014, 61). Postanowienia poprzedniego Kodeksu z 1917 roku eksklaustrowanego zakonnika uzależniały od ordynariusza miejsca. Przełożeni mieli jednak prawo i obowiązek zajmowania się nieobecny zakonnikiem. W razie potrzeby mogli go wezwać do powrotu i podjęcia życia we wspólnocie nawet przed upływem terminu przyznanej eksklaustracji. Według obecnego Kodeksu zakonnik jest zależny i pozostaje pod opieką tak swoich przełożonych jak i ordynariusza miejsca. Szczególnie odnosi się to do ślubu posłuszeństwa. To *novum* obecnego Kodeksu. Poprzedni Kodeks zobowiązywał eksklaustrowanego zakonnika do ślubu posłuszeństwa tylko wobec ordynariusza miejsca. Obecny Kodeks wymaga od zakonnika posłuszeństwa zarówno prawowitym przełożonym instytutu, z którego pochodzi, jak i ordynariuszowi miejsca, w którym obecnie przebywa na eksklaustracji. Zależność od ordynariusza miejsca jest szczególnie podkreślana, jeśli chodzi o zakonnika będącego duchownym. Wymaga tego kan. 686 § 1, który żąda uprzedniej zgody ordynariusza miejsca na zamieszkanie w jego diecezji. Uprawnienia ordynariusza miejsca w żaden sposób nie naruszają uprawnień prawnych przełożonych zakonnika. Opieka przełożonych i ordynariusza rozciąga się nie tylko na sprawy duchowe tj. troski o życie wewnętrzne, ale także na sprawy doczesne. Są oni odpowiedzialni za ochronę i obronę eksklaustrowanego, a w niektórych przypadkach nawet są zobowiązani do pomocy materialnej (Kowal, 1997, 142). Obie strony, tzn. eksklaustrowany i instytut, zobowiązani są do utrzymywania wzajemnych kontaktów. Na instytucie spoczywa również obowiązek udzielenia potrzebnej pomocy, także materialnej, jeżeli eksklaustrowany zakonnik takowej pomocy potrzebowałby. Instytut nie może odcinać się od zakonnika, gdyż nadal pozostaje zakonnikiem i przynależy do instytutu, chociaż w stopniu ograniczonym. Ustawodawca w tym punkcie przede wszystkim zatroszczył się o zakonnika eksklaustrowanego, aby nie pozostał sam. Kompetentni przełożeni instytutu mają prawo a nawet i obowiązek interesować się życiem, jakie prowadzi zakonnik na eksklaustracji oraz jeśli zachodziłaby taka potrzeba, mogą w nie ingerować, zwłaszcza w tych sytuacjach, w których postawa eksklaustrowanego sprzeciwia się z dyscypliną, którą powinien zachować jako osoba zakonna (Stokłosa, 2014, 61).

Na obydwu przedstawicielach władzy, tj. instytutu i ordynariusza miejsca spoczywa przede wszystkim obowiązek opieki i zainteresowania się zakonnikiem przebywającym poza instytutem. Obowiązki te są jednak

różne. Obowiązki przełożonego są określone prawem instytutu, zaś obowiązki biskupa określa prawo kościelne w stosunku do osób życia konsekrowanego w ogólności. Ordynariusz miejsca jest zobowiązany także do osobnego czuwania oraz opieki nad zakonnikiem szczególnie, gdy w diecezji wykonuje on prace w jakimś sektorze Kościoła lokalnego. Nie powinien on jednak naruszać władzy przełożonych przewidzianych prawem kościelnym bądź prawem wewnętrznym instytutu (Bogdan, 1988, 329–330).

Wobec zakonnika, który przebywa na eksklaustracji, może zostać wszczęte postępowanie o wydalenie z instytutu, jeśli zaistniałaby ku temu przyczyna określona prawem powszechnym lub własnym (Stokłosa, 2014, 61).

2.3. Możliwość noszenia stroju

Jeżeli w indulcie eksklaustracyjnym nie postanowiono inaczej, eksklaustrowany ma prawo do noszenia stroju zakonnego. Poprzedni Kodeks odbierał to prawo zakonnikowi. Szczególnie przy eksklaustracji nałożonej zakonnikowi zostaje odebrane to prawo (Bogdan, 1988, 329).

Sformułowanie tej dyspozycji pozwala wnioskować, że problem ubioru pozostawia się do rozstrzygnięcia samemu zainteresowanemu. Norma ta odpowiada pragnieniu wielu zakonnic eksklaustrowanych, które pragnęły z powodów ascetycznych zachować strój zakonnny swego instytutu również w czasie trwania eksklaustracji (Kowal, 1997, 142–143).

Inaczej sprawa wyglądała w KPK z 1917 roku, gdzie kan. 639 zabraniał eksklaustrowanemu nosić strój zakonnny. Eksklaustrowany nie miał prawa nosić ubioru instytutu, jeżeli znajdował się poza nim. W takim przypadku diakon lub kapłan miał nosić strój duchowny, zaś pozostali profesy i profeski – strój świecki. Wyjątek stanowił członek instytutu diecezjalnego, biskup w takim przypadku mógł pozwolić na noszenie stroju danego zgromadzenia (Bogdan, 1977, 322). Obecnie w indulcie może pojawić się zapis zabraniający noszenia stroju zakonnego, szczególnie jeśli zakonnik prosił o eksklaustrację w celu przemyślenia swojego powołania lub został zmuszony do opuszczenia wspólnoty. W takiej sytuacji nie powinien on jako osoba publiczna reprezentować instytut, nosząc jego strój (McDonoug, 1989, 603–604).

2.4. Pozbawienie głosu czynnego i biernego

Postanowienie to jest identyczne z normą w Kodeksie z 1917 roku. Zakonnik eksklaustrowany zostaje pozbawiony głosu czynnego i biernego.

go (Stokłosa, 2014, 62). Zdaniem D.J. Andersa ten skutek eksklaustracji ma raczej charakter karny. Wydaje się jednak, że nie jest to środek karny a ochrona spraw instytutu. Komentatorzy Kodeksu podkreślają jej słusność, wyjaśniając, że prawo głosu czynnego i biernego nakłada na członków odpowiedzialność za wewnętrzny zarząd instytutu. W przypadku eksklaustrowanego zakonnika trudno wymagać, by zakonnik przebywający poza wspólnotą miał decydować o jej sprawach czy zarządzie (Kowal, 1997, 143).

Oprócz wymienionych istnieją także inne skutki, które w zależności od rodzaju eksklaustracji bądź od przyczyny jej udzielenia lub nałożenia, mogą zostać określone w samym dekrete (Stokłosa, 2014, 61).

* * *

Życie zakonne jest darem Boga dla Kościoła. Należy zawsze być gotowym do życia zgodnie z ogólnymi normami życia zakonnego, a także z właściwym prawem instytutów. Nieprzestrzeganie nakazu konstytucyjnego lub ogólnych praw regulujących życie zakonne prowadzi do separacji członka od instytutu, tymczasowo lub na stałe, co skutkuje wydaleniem. Ponadto, gdy jednostka sama czuje, że nie może już dłużej żyć zgodnie z uzasadnionymi oczekiwaniami Instytutu lub Kościoła, może ubiegać się o indult separacji, tymczasowo jako eksklaustrację, separację z zamiarem przystąpienia do innego instytutu zakonnego lub na stałe oddzielenie się od tego instytutu i życia zakonnego w ogóle. Obowiązkiem wyższego przełożonego lub opata niezależnego klasztoru jest przestrzeganie procedur separacji. Zakonnik, który został wydalony lub złożył wniosek o wydalenie, nie ma prawa do jakiegokolwiek rekompensaty, mimo że instytut musi rozważyć pomoc członkowi, gdy osiedla się poza życiem zakonnym.

Artykuł, który został podzielony na dwie części, pozwolił lepiej zrozumieć ważność omawianej instytucji. Analiza procedury udzielenia lub nałożenia eksklaustracji nie jest łatwym zadaniem. Troszcząc się, aby przy udzielaniu lub nakładaniu indultu nie dochodziło do pewnych nadużyć, prawodawca kościelny zastosował rozróżnienie na to, kto i na jaki czas może udzielić indultu. Natomiast w ostatnim punkcie tego artykułu zostały omówione kanoniczne skutki eksklaustracji. Celem tej analizy było pokazanie, że eksklaustracja poważnie ingeruje w życie zakonne.

Wielokrotne odniesienia do Kodeksu z 1917 roku pozwoliły jednak zauważyć, że zmiana prawa zakonnego została ukierunkowana na potrzeby poszczególnego zakonnika. Szczególnie dotyczy to prawa do noszenia stroju zakonnego, aby eksklaustrowany zakonnik miał poczucie przynależności do

danego instytutu. Miało to także umożliwić utrzymanie więzów i jedności z zakonem. Podjęty temat w artykule nie został wyczerpany, co jest okazją do dalszej kontynuacji badań nad omawianą instytucją. Warto zagłębić się nad problemem eksklaustracji nałożonej, co do której do tej pory nie ma jednoznacznie określonego stanowiska, czy jest to kara czy jednak szansa dla eksklaustrowanego zakonnika.

Istotny punkt omawiany w tym artykule to procedura podejmowana przy udzielaniu eksklaustracji oraz kanoniczne skutki, które wywołuje omawiana instytucja. Pewne ograniczenia, które dotyczą określonego zakonnika będącego poza swoim instytutem, mają uświadomić mu, jak ważne jest życie wspólnotowe. Natomiast pewne obowiązki, które są nakładane na instytut w związku z eksklaustrowanym zakonnikiem skłaniają do refleksji, że cała wspólnota jest odpowiedzialna nie tylko za będących w danej wspólnotcie, ale również za tego, który prawnie przynależy do ich zgromadzenia, ale w obecnej sytuacji faktycznie jest poza nią. Wspólna odpowiedzialność ma zapewnić poczucie odpowiedzialności za życie zakonne zarówno całego instytutu, jak również poszczególnego zakonnika.

BIBLIOGRAFIA

- Bogdan F., 1988, *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostołskiego*, Poznań.
- Bwire B., 2003, http://www.clsp.org.ph/docs/2003_basic_procedures_religious_institutes.doc [15.10.2024].
- Cohl J., 2008, *Pax et bonum*, http://digidownload.libero.it/bronio/media/paxetbonum02_pl.pdf [10.10.2024].
- de Paolis V., 2011, *Życie konsekrowane w Kościele*, Madryt.
- Franciszek, 2022a, “*non più di cinque anni, per grave causa*”, *fuori da un istituto religioso*, <https://www.agensir.it/quotidiano/2022/2/15/papa-francesco-non-piu-di-cinque-anni-per-grave-causa-fuori-da-un-istituto-religioso/> [21.10.2024].
- Franciszek, 2022b, *Motu proprio Competentias quasdam discernere*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20220211-motu-proprio-assegnare-alcune-competenze.html [10.10.2024].
- Hidalgo S., 2022, <https://www.trcri.org/news/595710/Pope-Francis-issues-new-document-changing-some-cannons-on-consecrated-life.htm> [21.10.2024].

- Kałowski J., 1999, *Życie braterskie we wspólnocie. Studium prawno-historyczne*, Warszawa.
- Kiwior W., 1995, *Procedura obowiązująca przy eksklaustracji, sekularyzacji i wydalaniu z instytutu życia zakonnego*, „Prawo Kanoniczne”, 38, nr 3–4, s. 119–163.
- Kowal J., 1994, *Geneza i rozwój instytucji eksklaustracji*, „Prawo Kanoniczne”, 37, nr 1–2, s. 47–72.
- Kowal J., 1997, *Indult eksklaustracji w normach Kodeksu prawa kanonicznego i praktyce Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 40, nr 1–2, s. 115–146.
- McDermott R., 1985, *Commentary to canon 691*, w: *The Code of Canon Law. A Text and Commentary*, eds. J. Coriden, T. Green, D. Heintschel, New York / Mahwah.
- McDonough E., 1985, In *“Separation of Members from the Institute”*, w: *A Handbook on Canons 573–746*, eds. J. Hite, S. Holland, D. Ward, Collegeville.
- Sosnowski A., 2015, *Prawne formy nieobecności zakonnika we wspólnocie*, w: *Prawo kanoniczne pomocą osobom konsekrowanym w dążeniu ad perfectam caritatem*, red. B. Szewczul, Warszawa – Kraków, s. 69–86.
- Stokłosa M., 2014, *Eksklaustracja zakonnika w świetle KPK/83 i jej aktualna problematyka w praktyce instytutów zakonnych*, „Prawo Kanoniczne”, 57, nr 4, s. 37–64.
- The Pillar, 2022, *The (canon) laws, they are a-changin’: A complete guide to the pope’s canonical revisions*, <https://www.pillarcatholic.com/p/the-canon-laws-they-are-a-changin> [21.10.2024].

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

e-mail: p.jablonska@uksw.edu.pl

POSŁUSZEŃSTWO ZAKONNE A WOLNOŚĆ OSOBY LUDZKIEJ. EKSKLAUSTRACJA OCHRONĄ PRAW ZAKONNIKA I INSTYTUTU ZAKONNEGO W KPK

**Monastic obedience and the freedom of the human person.
Exclaustration protection rights of the monk
and the religious institute according to the Code of Canon Law**

Abstrakt: Artykuł stanowi próbę ukazania eksklaustracji jako instytucji, która chroni prawa danego zakonnika, jak również prawa całego instytutu. Omówienie genezy i historii kształtowania się omawianej instytucji pozwoliło zobaczyć, jak w ciągu wieków ustawodawstwo zakonne, które stało przede wszystkim na straży ochrony życia wspólnotowego, zaczęło dostrzegać prawa eksklaustrowanego oraz troszczyć się o jego tożsamość jako zakonnika. Natomiast analiza różnych odmian eksklaustracji, które występują w obecnym Kodeksie prawa kanonicznego pozwolą dostrzec, że życie zakonne jest bardzo bogate i różnorodne, co wiąże się z tym, że ustawodawstwo kościelne dostrzega ten dar i szuka jak najlepszych rozwiązań do określonej struktury zakonnej. Dla prawodawcy nie jest obojętny charyzmat życia zakonnego, ale jak najbardziej

PAULINA JABŁOŃSKA – dr nauk prawnych, mgr licencjonowany prawa kanonicznego, pedagog. Adiunkt na Wydziale Prawa Kanonicznego w dyscyplinie Prawo Kanoniczne Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. Wykładowca w Wyższej Szkole Kształcenia Zawodowego we Wrocławiu. Pracownik badawczy w Uniwersyteckim Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie. Członek Międzynarodowego Konsorcjum Studiów nad Prawem i Religią. Członek Stowarzyszenia Kanonistów Polskich, a także Towarzystwa Naukowego Franciszka Salezego. Organizatorka i prelegentka międzynarodowych i krajowych konferencji naukowych. Koordynator ministerialnych projektów badawczych. Redaktor i członek redakcji w publikacjach naukowych, a także sekretarz redakcji w dwóch czasopismach naukowych. Autorka czterech monografii naukowych i kilkudziesięciu artykułów naukowych w języku polskim i angielskim.

troszczy się o dobro każdego instytutu zakonnego. Szczególnie widoczne jest to przy omawianiu, kto może udzielić indultu ekskluacji i na jakich zasadach. Te rozróżnienia na różne podmioty odpowiedzialne za udzielenie indultu pokazują, w jaki sposób nawet czasowe odejście zakonnika ingeruje w życie danej wspólnoty zakonnej i jak wielką odpowiedzialność bierze na siebie ten, który udziela indultu.

Słowa kluczowe: ekskluacja, zakonnik, instytut zakonne, życie konsekrowane, życie wspólnotowe.

Abstract: The article is an attempt to show exclastration as an institution that protects rights a given monk, as well as the laws of the entire institute. Discussing the origins and history of the development of the discussed institution allowed us to see how, over the centuries, religious legislation, which was primarily responsible for the protection of community life, began to recognize the rights excludered and take care of his identity as a monk. However, the analysis of the different varieties of exclaustration that occur today The Code of Canon Law will allow us to see that monastic life is very rich and diverse, which is related to the fact that church legislation notices this gift and seeks it the best possible solutions for a specific religious structure. For the legislator it is not indifferent charisma of monastic life, but most concerned about the well-being of everyone religious institute. This is particularly evident when discussing who can provide indult of exclaustration and on what terms. These distinctions into different entities responsible for granting the indult show how even the temporary departure of a monk interferes in the life of a given religious community and how much responsibility it takes on the one who grants this indult.

Key words: exclaustration, monk, religious institute, consecrated life, community life.

Po Soborze Watykańskim II zaczęto pojmować wspólnotę jako życie braterskie, gdzie bardziej liczy się jakość relacji międzyosobowych niż formalne przestrzeganie norm prawnych. Powodem takiego spojrzenia było dostrzeżenie, że nie zawsze jest możliwe zachowanie takiego życia wspólnotowego, jakiego oczekują normy prawne danego instytutu czy reguła założyciela. Kodeks prawa kanonicznego życie zakonne rozumie jako poświęcenie się całej osoby Bogu. Dokonuje się ono przez złożenie ślubów postuszeństwa, czystości i ubóstwa oraz podjęcie życia braterskiego we wspólnocie, w tym samym domu i zgodnie z regułą danego instytutu. Tak rozumiana definicja oznacza, że życie wspólne, które realizuje się we wspólnym zamieszkanu

i przebywaniu w domu zakonnym, którego zakonnik nie może opuszczać bez odpowiedniego zezwolenia, jest jednym z podstawowych elementów życia zakonnego (Stokłosa, 2014, 37). Codziennosc życia zakonnego potwierdza, że niekiedy życie we wspólnocie staje się trudne, a nawet i niemożliwe. Aby zaradzić tym problemom, prawodawca kościelny w trosce o dobro poszczególnych osób, jak również całych wspólnot i instytutów zakonnych przewidział odpowiednie normy, które mają pomóc w rozwiązaniu problemu. Jedną z takich form przewidzianych w prawie kościelnym jest instytucja eksklaustracji, którą pierwszy raz określił Kodeks prawa kanonicznego z 1917 roku. Eksklaustracja to czasowe pozwolenie zakonnikowi na przebywanie poza wspólnotą zakonną. Jej udzielenie wiąże się z określonymi konsekwencjami prawnymi, które dość istotnie dotyczą eksklaustrowanego, jak również cały instytut zakanny.

1. Definicja eksklaustracji

Istotą życia zakonnego oprócz złożenia ślubów jest życie we wspólnocie, dlatego Kościół odpowiednimi normami reguluje każdą sytuację wymagającą zawieszenia lub odejścia od życia zakonnego (Kowal, 1997, 115). Jedną z norm, która reguluje prawną nieobecność zakonnika, jest instytucja eksklaustracji.

Eksklaustracja to jedna z form nieobecności, jednak sięga ona głębiej w naturę życia zakonnego i jest postawieniem zakonnika poza wspólnotą zakonną rozumianą w sensie szerszym niż dom zakanny, czyli poza wspólnotą instytutu zakonnego. Dlatego ustawodawca instytucję eksklaustracji ulokował w rozdziale VI, zatytułowanym *Wyłączenie członków z instytutu*. Można to wytłumaczyć tym, że jest istotna różnica między pobytem poza domem instytutu a eksklaustracją. Pobyt poza domem jest fizycznym oddaleniem się od własnego domu zakonnego, natomiast eksklaustracja to czasowe odłączenie członka od własnego instytutu, co pociąga za sobą zupełnie inne konsekwencje prawne (Sosnowski, 2015, 142–143).

1.1. Definicja słowna

Kodeks prawa kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w 1983 roku, w Księdze drugiej *O Ludzie Bożym*, poświęca część Instytutom Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeniom Życia Apostolskiego. Ta część odnosi się całkowicie do życia zakonnego. W niej znajdują się wszystkie

regulacje prawne dotyczące poprawnego funkcjonowania instytutów zakonnych oraz wszystkie prawa i obowiązki, jakie nakłada ustawodawca na zakony i ich członków. W tej samej części w rozdziale VI zatytułowanym *Wyłączanie członków z instytutu* zostały umieszczone dwa kanony poświęcone instytucji eksklustracji. Termin eksklustracja w obecnym Kodeksie został zastosowany trzy razy: dwa razy w kanonie 686, poświęconym indultowi eksklustracji oraz jeden raz w kanonie 687, w którym jest opisane, w jaki sposób można stosować eksklustrację. W żadnym z tych miejsc ustawodawca nie podaje definicji eksklustracji, ani bliżej nie wyjaśnia tego terminu (Kowal, 1994, 48).

Termin ten nie występuje również w słownikach łaciny klasycznej ani w słownikach zawierających średniowieczną łacinę. Wszedł on jednak na stałe do terminologii prawa kanonicznego. Słowo *exclaustratio* pochodzi od czasownika łacińskiego *excludere* (*excludere*), który powstał z połączenia przedimka *ex* i czasownika *claudere*. Przedimek *ex* w znaczeniu miejscowym oznacza „z”, a w znaczeniu czasowym: „od”, „odkąd”, w przenośni: „spośród”. Pierwotnie czasownik *excludere*, *excludere* oznaczał wyjmować lub wyrwać. Obecnie tłumaczy się je jako odłączyć, oddzielić, wypuścić lub usunąć. W późniejszym okresie zaczęto je odnosić do prawa kanonicznego jako zniesienie klauzury zakonnej lub zwolnienie z zakonu (Bider, 2014, 134).

Po raz pierwszy terminu eksklustracja użyto w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku promulgowanego przez papieża Benedykta XV. Normy dotyczące eksklustracji występowały w kanonach 638 i 639. W nich także po raz pierwszy podano jego definicję. Według kan. 638 indult eksklustracji jest indultem czasowego przebywania poza klauzurą. Na tych normach w dużej części opierają się kanony 686 i 687 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku (Kowal, 1994, 48).

1.2. Definicja rzeczowa

Definicję eksklustracji w kan. 638, która została podana w Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku, można rozumieć w dwojaki sposób. Można rozumieć eksklustrację w sensie aktywnym oraz w sensie obiektywnym (Kowal, 1994, 48).

Eksklustracja o znaczeniu aktywnym jest pozwoleniem na przebywanie przez czas określony lub nieokreślony poza instytutem, który udziela zakonnikowi kompetentna władza. Celem takiego pozwolenia jest zezwolenie

zakonnikowi na pobyt w świecie oraz częściowe rozluźnienie więzów łączących go z instytutem zakonnym i władzą przełożonych, do czasu aż minie przyczyna, z powodu której został wydany indult (Kowal, 1994, 48).

Eksklustracja w znaczeniu obiektywnym jest pobytom zakonnika poza klasztorem na mocy pozwolenia udzielonego przez kompetentną władzę; w czasie tego pobytu następuje rozluźnienie absolutnego uzależnienia od przełożonego zakonnego oraz większe lub mniejsze złagodzenie dyscypliny zakonnej (Kowal, 1994, 48).

2. Geneza i rozwój instytucji eksklustracji

Początków eksklustracji trzeba szukać wraz z powstaniem pierwszych wspólnot cenobicznych w drugiej połowie III wieku. Choć wtedy jeszcze nie stosowano słowa eksklustracja, to jednak forma, jaka obowiązywała przy opuszczaniu klasztorów była bardzo zbliżona do dzisiejszej instytucji eksklustracji.

Obowiązek zamieszkania w klasztorze i zakaz jego opuszczania był często regulowany przez Kościół oraz autorów pierwszych reguł zakonnych. Reguła św. Pachomiusza z początków IV wieku określa ściśle zasady wyjścia poza mury klasztorne. Najczęściej chodziło o czasowe przebywanie mnichów poza klasztorem, które było dopuszczalne jedynie za zgodą przełożonego. Wszelkie nadużycia w tej dziedzinie były surowo karane. Inne podejście miał św. Bazyli; dbając o porządek we wspólnotach mnichów, nie zezwalał na swobodne opuszczanie klasztoru, ale zawsze wymagał zgody przeora, który przy takim pozwoleniu musiał brać pod uwagę dobro wiary. Natomiast św. Benedykt z Nursji był zagorzałym przeciwnikiem opuszczania murów klasztornych przez mnichów. Dbał on o porządek wewnętrzny w klasztorze oraz o spokój ducha wszystkich mnichów. W wyjątkowych sytuacjach zawsze i tylko za zgodą opata można było wyjść z klasztoru, ale cała wspólnota była zobowiązana do modlitwy za tego mnicha, który był w podróży lub poza murami. Mnich, który samowolnie opuszczał klasztor, miał być stosownie ukarany (Sosnowski, 2015, 125–126).

Możliwość opuszczania klasztoru dopuszczały synody w Gangrze (ok. 340) i w Kartaginie (419), ale tylko za zgodą biskupa. Natomiast kanon 25 synodu w Arles (443) nakładał obowiązek przestrzegania życia wspólnotowego, gdzie powrót do życia świeckiego uniemożliwiał przez nałożone zakazy. Sobór Chalcedoński (451) w kan. 4 oddawał klasztory pod opiekę biskupom. Mieli oni czuwać nad dyscypliną. Sobór zezwalał mnichom na czasowe

opuszczenie życia wspólnotowego, ale tylko za pozwoleniem przełożonego, który mógł wydać go wyłącznie za zgodą biskupa. Brak takiej zgody pociągał za sobą ekskomunikę. Taka reguła stała się normą podstawową także dla kolejnych soborów i synodów, zarówno wschodnich, jak i zachodnich (Sosnowski, 2015, 125–126). Podobne normy były stosowane w prawie świeckim. Dotyczyły one szczególnie mnichów, którzy opuszczając klasztor, wszczynali kłótnie i wzniesali niepokoje społeczne. Taki zakaz wydawali władcy świeccy (Kowal, 1994, 52).

Modyfikacje nastąpiły w okresie, kiedy pewne klasztory zyskiwały przywilej egzempcji, czyli wyjęcia spod władzy biskupa. Indult na pobyt poza klasztorem udzielany był od tej pory przez przełożonego zakonnego. W tym przypadku biskup już nie mógł interweniować. Jednak ogólna zasada, iż pozwolenia udziela własny przełożony w jedności z biskupem pozostała w mocy i została powtórzona przez Dekret Gracjana. Dekret ten podaje jednak także inną zasadę, iż w przypadku pełnej egzempcji klasztoru nie jest konieczna interwencja biskupa przy udzielaniu pozwolenia. Zgoda biskupa wymagana była głównie w przypadku zakonnika będącego kapłanem. Nie chodziło tutaj o jakąś formę władzy karnej czy też podporządkowania zakonników władzy jurysdykcyjnej biskupa, ale o umożliwienie zakonnikowi będącemu poza klasztorem wykonywanie posług wynikających z przyjęcia święceń. Będąc w klasztorze, wykonywał je na mocy uprawnienia udzielonego przez przełożonego, natomiast poza klauzurą konieczne było uzyskanie pozwolenia biskupa (Kowal, 1994, 52).

Dalszy rozwój omawianej instytucji jest widoczny w Dekretach Grzegorza IX (1234), gdzie występują zakazy odnośnie do pewnych form ekskluacji czasowej czy nieokreślonej. Pojawia się na przykład zakaz sprawowania przez kapłana zakonnego posług w parafiach należących do opactwa lub kościołach, gdyż taka forma apostołatu wykluczałaby możliwość życia wspólnotowego (Kowal, 1994, 52–53).

W XVI i XVII wieku na bazie Soboru Trydenckiego oraz dekretów papieskich wykształciła się instytucja pozwoleń na czasowy pobyt poza klasztorem, która w swej treści podobna jest do omawianej instytucji ekskluacji. F. Suarez SJ określił ją jako „pozwolenie na przebywanie poza klasztorem”, co w pełni pokrywa się z definicją Kodeksu z 1917 roku. Wyróżnił on dwa typy pozwoleń na pobyt poza klauzurą; pozwolenie czasowe i pozwolenie nieokreślone lub wieczyste (Kowal, 1994, 53).

Indult czasowy, który mógł być wręczony na czas krótki lub długi, zależny był od trwania przyczyn, dla których został udzielony. Korzystający

z indultu pozostawał zakonnikiem, zaś śluby i obowiązki nakładane przez reguły wiązały go na tyle, na ile można było je pogodzić z jego nowym stanem. Indult nieokreślony lub wieczysty był wieczysty tylko w znaczeniu negatywnym, ponieważ przełożony, który go udzielał w każdej chwili mógł go odwołać, jeśli zachodziła taka potrzeba. Korzystający z tego indultu pozostawał zakonnikiem związanym przez śluby i własną regułę zakonu na tyle, na ile było to możliwe w sytuacji, w jakiej obecnie się znajdował zakonnik (Kowal, 1994, 53–54). Pozwolenia mógł udzielić nie tylko papież, ale także przełożony według postanowień konstytucji lub innych zwyczajów i praw panujących w danym instytucie (Stokłosa, 2014, 39). W jednym jak i w drugim przypadku indult mógł udzielić przełożony zakonu, ale też i przełożony lokalny lub przełożony klasztoru, jeżeli pozwalały na to konstytucje lub zwyczaje prawne. Pozwolenie mogło być wręczone „dla słuszych przyczyn” z punktu widzenia dobra klasztoru, dobra publicznego czy pożytku prywatnego (Stokłosa, 2014, 39).

Zmiany nastąpiły w XVIII wieku, kiedy rozróżniano sekularyzację na czasową i wieczystą. Udzielała jej jedynie Stolica Apostolska. Przy sekularyzacji czasowej zakonnik nadal był związany ślubami. Mógł on nosić strój i prawnie przynależał do instytutu, do którego mógł zawsze wrócić. Sekularyzacja ta pozwalała jednak zakonnikowi mógł prowadzić życie poza zakonem. Natomiast przy sekularyzacji wieczystej zakonnik tracił przynależność prawną do instytutu zakonnego. Nie miał prawa nosić stroju zakonnego. Jeśli był po ślubach uroczystych, przynależał on nadal do stanu zakonnego. Był on zobowiązany do zachowania ślubów w otoczeniu, w którym przyszło mu żyć (Stokłosa, 2014, 40). W odniesieniu do dóbr materialnych, nie posiadał on zdolności prawnej ich nabywania, chyba, że indult postanawiał, co innego. Mógł on nabywać tylko dobra konieczne, tj. dla zakonu bez możliwości sporządzenia testamentu. W dodatkowych postanowieniach występowały zapisy, że sekularyzowany nie mógł piastować żadnych urzędów kościelnych oraz być profesorem w seminarium czy też obejmować katedry na wydziałach teologicznych. Nie mógł też dłużej przebywać w miejscach, gdzie znajdował się dom zakonny, do którego przynależał. Problem pojawiał się z sekularyzowanymi powracającymi do wspólnot zakonnych. To doprowadziło do powstania sekularyzacji *annum et interim*. Polegała ona na tym, że duchowni po ślubach uroczystych nie mogli uzyskiwać wieczystego indultu sekularyzacyjnego, jeśli wcześniej nie otrzymali zgody od biskupa, że ich przyjmie do swojej diecezji i udzieli beneficjum kościelnego. Zakonnik mógł pozostać przez rok poza klauzurą zakonną, aby znaleźć biskupa gotowego go przyjąć do diecezji. Jeśli

profesowi nie udało się w ciągu roku spełnić tych warunków, czyli otrzymać zgodę na przyjęcie do diecezji i beneficjum kościelnego, musiał powrócić do klasztoru i prosić o przedłużenie pozwolenia.

Występował też drugi rodzaj, w którym profes przebywał poza kłauzurą do czasu znalezienia biskupa. Gdy udało mu się znaleźć i wypełnić te dwa warunki, otrzymywał indult wieczystej sekularyzacji (Bider, 2014, 136–138). Późniejszy okres nie wprowadził już zmian co do istoty omawianej instytucji. Zostaje tylko sprecyzowana terminologia oraz władza przełożonych, którzy udzielają pozwoleń na pobyt poza klaszturem. Przystał też obowiązywać podział na ekskluację czasową i wieczystą, a w jej miejsce dokonano podziału na dwie instytucje: ekskluację i sekularyzację (Kowal, 1997, 54).

W kanonach 638 i 639 KPK z 1917 roku znalazły się zasadnicze elementy konstytutywne sekularyzacji czasowej i wieczystej, tworząc jedną instytucję, która przyjęła nazwę ekskluacja. Przyjęto, że jest ona czasowym pozwoleniem na opuszczenie instytutu zakonnego i może być udzielona na nieokreślony czas. Wykluczono jednak możliwość udzielenia ekskluacji wieczystej. Jeżeli zakonnik chciałby być na stałe poza domem zakonnym, w takim wypadku powinien poprosić o dyspensę od ślubów. Nie mogła ona być również utożsamiana ze zwykłym pozwoleniem na pobyt poza zakonem, gdyż między tymi dwoma instytucjami występowały rozbieżności, m.in. czas, na jaki była udzielana ekskluacja, władza, która mogła udzielić indultu i skutki, jakie pociągała za sobą. W pozwoleniu zwykłym pobyt poza domem zakonnym nie mógł przekroczyć sześciu miesięcy, chyba że były ku temu racjonalne przyczyny, np. ratowanie zdrowia czy podjęcie studiów. Pozwolenia takiego udzielał kompetentny przełożony (Stokłosa, 2014, 40–41).

Ekskluacji w KPK z 1917 roku udzielała Stolica Apostolska, gdy instytut był na prawie papieskim. Natomiast w instytutach na prawie diecezjalnym oprócz Stolicy Apostolskiej, pozwolenia udzielał ordynariusz miejsca. Zakonnik będący na ekskluacji nadal pozostawał członkiem instytutu. Obowiązywały go śluby oraz inne obowiązki wynikające ze złożenia profesji do takiego stopnia, na ile były możliwe do wypełnienia w nowych warunkach życia. Był pozbawiony prawa głosu czynnego i biernego oraz nie mógł nosić stroju zakonnego. Na mocy ślubu posuszeństwa podlegał on przede wszystkim ordynariuszowi miejsca. Przełożonych miał słuchać tylko w przypadku, gdyby nakazali mu powrót do instytutu. Ekskluowany nie tracił przywilejów duchowych instytutu (Stokłosa, 2014, 41).

Instytucja eksklaustracji w czasie obowiązywania KPK z 1917 roku uległa pewnym modyfikacjom. Prawodawca kościelny uważał nadal eksklaustrację za sekularyzację czasową. Według kanonu 638 KPK było to „pozwolenie udzielone profesowi wieczystemu na czasowe przebywanie poza klauzurą zgodnie z kanonem 606, § 2”. Eksklaustrację zaczęto dzielić na czasową: *saecularisatio temporaria*, którą udzielano na określony czas w celu załatwienia jakiejś sprawy, np. wypełnienie warunków potrzebnych do otrzymania sekularyzacji wieczystej oraz na eksklaustrację wieczystą: *saecularisatio perpetua* albo *definitiva*, która wiązała się z definitywnym opuszczeniem klauzury zakonnej. Ponadto wyróżniano eksklaustrację milczącą, stosowaną w przypadku podniesienia zakonnika do godności biskupiej, oraz zastępczą, z której rozwinęła się eksklaustracja *ad nutum Sanctae Sedis* oraz *exclaustratio imposita* (Bider, 2014, 138–139).

Stolica Apostolska zaczęła udzielać tzw. eksklaustracji nałożonej *exclaustratio imposita*. Została ona wprowadzona, w przypadku osób, które będąc osobami duchownymi przebywali na okresie próby w diecezji aż do momentu ich inkardynacji przez biskupa diecezjalnego. Początkowo udzielano takim osobom indultu sekularyzacji. Problem pojawiał się w przypadku, gdy dany zakonnik nie przechodził pozytywnie próby w diecezji. W takich sytuacjach pozostał on bez inkardynacji i bez prawnej przynależności do instytutu, którą utracił po udzieleniu indultu sekularyzacji (Stokłosa, 2014, 41–42).

Sobór Watykański II w Dekrecie o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego *Perfectae caritatis* podkreślił potrzebę reformy życia zakonnego, która powinna polegać przede wszystkim na dokładniejszym przestrzeganiu reguł i konstytucji danego instytutu, niż na pomnażaniu nowych przepisów (DZ, n. 4). Życie wspólne ma być prowadzone na wzór pierwotnego Kościoła. Aby zaistniał węzeł braterstwa, który jest konieczny w życiu zakonnym, każdy zakonnik ma być związany mocno z życiem i dziełami wspólnoty (DZ, n. 15). W ramach *aggiornamento* reformę prawa zakonnego przeprowadzono według zasad zatwierdzonych przez Synod Biskupów z 1967 roku. Instytuty zakonne otrzymały specjalne uprawnienia do wprowadzenia norm prawa własnego przeciwnego prawodawstwu powszechnemu. Przełożeni generalni otrzymali od Stolicy Apostolskiej pozwolenie na pominięcie procesu sądowego w przypadku wywołania przez zakonnika poważnego zgorzenia. Przyczyną tego były problemy z zachowaniem tożsamości osób zakonnych w latach sześćdziesiątych XX wieku, które wywołał kryzys kulturowy. Wobec licznych odejść zakonników Stolica Apostolska postanowiła podjąć działania, które miały poprawić sytuację.

W 1968 roku Kongregacja Biskupów pozwoliła nuncjuszom apostołskim na udzielenie ekskluacji za zgodą przełożonych na okres nieprzekraczający trzech lat. Uprawnienie to dotyczyło członków instytutu zakonnego na prawie papieskim. Indult ekskluacji określał szczegółowo skutki. W ten sposób powstał nowy rodzaj ekskluacji, który nazwano *ad nutum Sanctae Sedis*. Dotyczyła ona tych członków zakonu, których nie można było wydalic z powodu braku formalnych przyczyn (Bider, 2014, 141–142).

3. Rodzaje i charakterystyka ekskluacji

W tym artykule zostaną scharakteryzowane poszczególne rodzaje ekskluacji, występujące w obecnym prawodawstwie oraz dwie, których Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku nie wymienia, a które są nadal praktykowane. Kanon 686 Kodeksu z 1983 roku oraz praktyka Kongregacji Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostołskiego wyróżniają pięć kategorii ekskluacji. Są one następujące (Kowal, 1997, 117):

- 1) ekskluacja zwykła nieprzekraczająca trzech lat (kan. 686 § 1);
- 2) ekskluacja zwykła na okres przekraczający trzy lata (kan. 686 § 1);
- 3) ekskluacja mniszek (kan. 686 § 2);
- 4) ekskluacja nałożona (kan. 686 § 3);
- 5) ekskluacja *ad experimentum*;
- 6) ekskluacja kwalifikowana.

3.1. Ekskluacja zwykła nieprzekraczająca trzech lat

„Najwyższy przełożony, za zgodą swojej rady, może z ważnej przyczyny udzielić zakonnikowi, profesowi ślubów wieczystych, indultu ekskluacyjnego, jednak na okres nieprzekraczający trzech lat; jeśli chodzi o duchownego potrzebna jest wcześniejsza zgoda ordynariusza miejsca, w którym zakonnik ma zamieszkać [...]” (KPK 686 § 1). Przechodząc do analizy tego kanonu, należy zauważyć, że ten rodzaj ekskluacji udzielany jest na prośbę zainteresowanego zakonnika.

Kanon 686 aktualnego Kodeksu prawa kanonicznego przewiduje, że najwyższy przełożony za zgodą swojej rady, z ważnej przyczyny może udzielić zakonnikowi o ślubach wieczystych indultu ekskluacyjnego na okres nieprzekraczający trzech lat (Sosnowski, 2015, 148). Pierwsze słowa tego kanonu wskazują na podstawową różnicę, dotyczącą władzy kompetentnej do udzielenia indultu. W przeciwieństwie do tego, co stanowił Kodeks

z 1917 roku, najwyższy przełożony, może udzielić indultu, jeśli wcześniej uzyskał zgodę swojej rady. W takim przypadku, na podstawie kanonu 127, działałby nieważnie, gdy o taką zgodę nie zwrócił się do swojej rady lub rada byłaby przeciwna udzieleniu eksklustracji. Zgoda rady jest wymagana, ponieważ eksklustracja dotyka całej wspólnoty zakonnej. Gdyby jednak przełożony był przeciwny udzieleniu eksklustracji, nie musiałby starać się o zgodę rady (Sosnowski, 2015, 148). Dalsza analiza tego kanonu wskazuje, że jeżeli indult ma dotyczyć kapłana zakonnego, wymagana jest uprzednia zgoda ordynariusza miejsca, w którym ma zamieszkać zakonnik. Jest to konieczne, szczególnie gdyby zakonnik chciałby spełniać posługę kapłańską. Odnosząc się do kanonu 265 Kodeksu prawa kanonicznego, ustawodawca nie dopuszcza, by duchowny pozostawał bez jakiegokolwiek zwierzchności, czyli był tułaczem: „Każdy duchowny powinien być inkardynowany do jakiegoś Kościoła partykularnego albo do prałatury personalnej, albo do jakiegoś instytutu życia konsekrowanego lub do jakiegoś stowarzyszenia, która posiada tę zdolność, tak że nie może być duchownych nikomu niepodlegających czyli tułaczy” (KPK 265). Oznacza to, że gdyby zakonnik podczas trwania eksklustracji chciał zmienić miejsce zamieszkania, wtedy musiałby wcześniej poprosić o zgodę nowego ordynariusza. Może prosić o taką zgodę osobiście lub przez swojego przełożonego zakonnego (Sosnowski, 2015, 149). Kolejny punkt tego kanonu mówi, że przed podjęciem decyzji o udzieleniu indultu, przełożony najwyższy musi ocenić, czy podane przez zainteresowanego zakonnika przyczyny prośby są na tyle ważne, aby rozpocząć procedurę związaną z eksklustracją (Sosnowski, 2015, 149). Norma podana w omawianym kanonie wskazuje jedynie, że przyczyna musi być ważna, nie określając, jaka lub jakiego typu być powinna (rodzaje przyczyn, które mogą być podstawą do udzielenia indultu eksklustracji, będą wymienione i opisane w rozdziale kolejnym). Wszyscy komentatorzy kodeksowi zgodnie podkreślają w myśl kanonu 686, iż przyczyna eksklustracji musi być poważna. Powaga jej jest wymagana dla udzielenia indultu eksklustracji, a więc powinna istnieć i być poważna obiektywnie, tak z powodu efektów kanonicznych, jak i konsekwencji praktycznych jego udzielenia. Oceny powagi przyczyn dokonuje zawsze przełożony kompetentny do udzielenia indultu, czyli najwyższy przełożony (Kowal, 1997, 119–120).

Według Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku indult eksklustracji wydaje się tylko na prośbę profesa ślubów wieczystych. W kanonach 638–639 Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku nie było tego określenia. Według J. Torresa, podsekretarza Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Sto-

warzyszeń Życia Apostolskiego, praktyka Stolicy Apostolskiej w udzielaniu ekskluacji nie zważa na to ograniczenie, gdy istnieją rzeczywiście poważne przyczyny. Jednak zasadą pozostaje norma, w której proszący o indult ekskluacji musi być profesem ślubów wieczystych (Kowal, 1997, 120). Ekskluacja profesa o ślubach czasowych byłaby negatywnym znakiem w perspektywie jego definitywnego włączenia do instytutu i szkodziłaby procesowi formacyjnemu (Sosnowski, 2015, 150). Istnieje obiektywna niezgodność pomiędzy ekskluacją a junioratem lub okresem profesji czasowej, w czasie których zakonnik powinien uczyć się i przysposabiać do przeżywania życia zakonnego we wspólnocie instytutu (Kowal, 1997, 120). Trudno też sobie wyobrazić, że zakonnik o ślubach czasowych odnawia swoje śluby podczas trwania ekskluacji. Biorąc pod uwagę, że musi nastąpić poważna przyczyna, aby udzielić ekskluacji, która zakłada chęć wyjścia spod władzy przełożonych, wydaje się słusznym nie dopuszczać takiego kandydata do ślubów wieczystych, a nawet jeśli prosi, udzielić mu indultu wyjścia z instytutu z dyspensą od ślubów, której może udzielić przełożony generalny (Sosnowski, 2015, 150–151). Przełożony profesa czasowego ma wiele innych możliwości zastosowania środków prawnych, które są zbliżone w skutkach do ekskluacji. Wśród nich można wyliczyć: pozwolenie na przebywanie poza domem instytutu (kan. 665 § 1), które można byłoby przedłużać aż do wygaśnięcia ślubów, niedopuszczenie do złożenia następnej profesji członka, którego profesja czasowa wygasła (kan. 689 § 1) lub udzielenie indultu odejścia (kan. 688 § 2) (Kowal, 1997, 120).

Ostatni punkt omawianej ekskluacji dotyczy czasu, na jaki zostaje ona udzielona. Przełożony najwyższy może udzielić indultu na okres nieprzekraczający trzech lat. Nie oznacza to, że sama ekskluacja ma limit czasowy. Oznacza to, że przełożony nie ma władzy, aby udzielić indultu na okres dłuższy (Sosnowski, 2015, 151). Zakonnik może starać się o przedłużenie ekskluacji, ale w takim wypadku zgodę wydaje inny kompetentny przełożony, o którym będzie mowa w punkcie następnym.

3.2. Ekskluacja zwykła przekraczająca trzy lata

„Najwyższy przełożony, za zgodą swojej rady może z ważnej przyczyny udzielić zakonnikowi, profesowi ślubów wieczystych, indultu ekskluacyjnego, jednak na okres nie przekraczający trzech lat; jeśli chodzi o duchownego potrzebna jest wcześniejsza zgoda ordynariusza miejsca, na którym zakonnik ma zamieszkać. Przedłużenie takiego indultu lub udzielenie go

na okres przekraczający trzecie leży w kompetencji Stolicy Apostolskiej, a gdy idzie o instytuty na prawie diecezjalnym, jest zarezerwowane biskupowi diecezjalnemu” (KPK 686). Drugą formą eksklustracji jest eksklustracja zwykła, czyli udzielana na prośbę zainteresowanego zakonnika, ale udzielana na okres przekraczający trzy lata. Ta forma eksklustracji dotyczy również zakonnika, który wcześniej uzyskał indult przebywania poza zakonem na trzy lata i teraz chce go jeszcze przedłużyć. Kanon 686 § 1 Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku określa, że przedłużenie indultu lub udzielenie go na okres przekraczający trzy lata leży w kompetencji Stolicy Apostolskiej lub w kompetencji biskupa diecezjalnego, jeżeli chodzi o instytut istniejący na prawie diecezjalnym (Kowal, 1997, 124).

Stolica Apostolska może udzielić indultu nie tylko na okres dłuższy niż trzy lata, ale także na cały czas trwania przyczyny jego udzielenia. W takiej sytuacji eksklustracja jest wydawana na czas nieokreślony. Gdyby eksklustrowany chciał powrócić do instytutu, zgodę w tym wypadku musi wyrazić Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego. Częste przedłużanie eksklustracji lub udzielenie jej na dłuższy okres może doprowadzić do całkowitego odejścia zakonnika z instytutu, a taką zgodę może wyrazić tylko Stolica Apostolska lub biskup diecezjalny dla instytutów na prawie diecezjalnym (Sosnowski, 2015, 152). W takich wypadkach Stolica Apostolska albo ordynariusz miejsca działają w porozumieniu z kompetentnymi przełożonymi zakonnymi (Zubert, 1990, 205).

Postępowanie przy tego rodzaju eksklustracji jest inne od poprzednio omówionej, tzn. od eksklustracji zwykłej nieprzekraczającej trzech lat. Zakonnik ubiegając się o eksklustrację, która przekracza trzy lata lub chcąc ją przedłużyć, kieruje swoją prośbę stosownie do swojej sytuacji do Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego albo do biskupa diecezjalnego. Prośba ta powinna być przesłana za pośrednictwem swojego przełożonego najwyższego. Prawo partykularne może postanawiać, że przełożony zakonny ma obowiązek dołączenia do prośby zakonnika swojej opinii, wyrażonej przy udziale albo bez udziału swojej rady (Kiwior, 1998, 134–135).

3.3. Eksklustracja mniszek

„Mniszkom tylko Stolica Apostolska może udzielić indultu eksklustracyjnego” (Kiwior, 1998, 135). Kanon 686 § 2 wyraźnie mówi, że eksklustracja mniszek, niezależnie od tego, jaki okres obejmuje, jest zarezerwowana tylko

dla Stolicy Apostolskiej. Procedury obowiązujące przy udzielaniu indultu będą takie same, jak przy udzieleniu ekskluacji zwykłej przekraczającej trzy lata (KPK 667 § 3)¹. Przepis ten dotyczy wszystkich mniszek, niezależnie od rodzaju klauzury, którą kan. 667 § 3 rozróżnia na klauzurę papieską lub zdefiniowaną w konstytucjach (Sosnowski, 2015, 154). Inni przełożeni, wewnątrzni czy zewnętrzni, nie posiadają kompetencji do udzielenia indultu. Beyer sugeruje, że mniszki przynależące do instytutu na prawie diecezjalnym musiałyby prosić władzę wskazaną wyraźnie w konstytucjach własnego instytutu i dopuszcza ewentualną możliwość zwrócenia się do biskupa diecezjalnego o indult ekskluacyjny. Natomiast w opinii Torresa i Kowala zapis kodeksowy odpowiada aktualnemu stanowi rzeczy, gdyż nie istnieją klasztory mniszek, które byłyby na prawie diecezjalnym (Kałowski, 1999, 154). Gdyby zostały jednak powołane kiedyś do życia, zgodnie z zasadą pomocniczości, biskup mógłby udzielać mniszkom z takich klasztorów indultu ekskluacji, podobnie jak czyni to członkom instytutów na prawie diecezjalnym (Kowal, 1997, 128).

Ekskluacja mniszek dotyczy takich sióstr zakonnych, które zobowiązane są do zachowania klauzury papieskiej i nie oddają się żadnym pracom zewnętrznym. Tylko jedynie za zgodą biskupa diecezjalnego mniszka może opuścić klauzurę na czas rzeczywiście konieczny, czyli na okres trwania przyczyny (Kałowski, 1999, 231).

Mniszka ubiegająca się o indult ekskluacji powinna skierować swoją prośbę do Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego za pośrednictwem biskupa diecezjalnego albo przełożonego zakonnego, stosownie do tego, kto sprawuje opiekę duszpasterską nad klasztorem mniszek. Prawo partykularne może szczegółowo określać normy dotyczące przesłania prośby i ewentualnie interwencji przełożonej miejscowej oraz biskupa lub przełożonego zakonnego, zależnie do tego, kto sprawuje opiekę nad klasztorem mniszek (Kiwior, 1995, 135).

3.4. Ekskluacja nałożona

„Na prośbę najwyższego przełożonego, działającego za zgodą swojej rady, ekskluacja może być zastosowana przez Stolicę Apostolską odnośnie

¹ „Klasztory mniszek, które ukierunkowane są całkowicie na życie kontemplacyjne, powinny zachowywać klauzurę papieską, zgodnie z normami wydanymi przez Stolicę Apostolską. Pozostałe klasztory mniszek – klauzurę przystosowaną do ich własnego charakteru i określoną w konstytucjach”.

do członka instytutu na prawie papieskim, albo przez biskupa diecezjalnego, odnośnie do członka instytutu na prawie diecezjalnym, z ważnych przyczyn, z zachowaniem słuźności i miłości” (KPK 686 § 3).

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 roku wprowadza jeszcze jeden rodzaj eksklaustracji, która różni się znacząco od wcześniej wymienionych. Eksklaustracja nałożona jest sankcją karną stosowaną wobec zakonników, którzy nie zachowują życia wspólnotowego lub mają wielkie trudności w jego realizacji (Kałowski, 1999, 241). Oryginał łaciński tego przepisu używa sformułowania *exclaustratio imponi potest*, co w polskim wydaniu Kodeksu przetłumaczono, jako „może być zastosowana”, choć raczej należałoby powiedzieć „może być nałożona”. Komentatorzy zgodnie uważają, że ta eksklaustracja wywodzi się od stosowanej w czasie obowiązywania Kodeksu prawa kanonicznego z 1917 roku przez Kongregację Zakonów eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis* (Kowal, 1997, 129–130). Kodeks z 1917 roku nie znał omawianej instytucji. Wprowadziła ją Stolica Apostolska w celu zażegnania konfliktów, a także uniknięcia szkodliwych zarówno dla wspólnoty zakonnej, jak i zainteresowanego zakonnika. Eksklaustracja ta wypełnia lukę prawną istniejącą w poprzednim Kodeksie prawa kanonicznego z 1917 roku, ponieważ nie przewidywał on w sposób wyraźny środków prawnych wobec członków instytutów zakonnych, których nie można było z braku wystarczających przyczyn wydzielić z zakonu, a ich przebywanie w instytucie i konkretnej wspólnotcie poważnie zakłócało życie wspólne, niekoniecznie z winy danego zakonnika, np. z powodu choroby psychicznej (Kałowski, 1999, 241–242). Nałożenie eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis* nie było aktem łaski, ale nakazem opuszczenia wspólnoty, wydanym przez kompetentną władzę. Nakładała ją Stolica Apostolska na czas nieokreślony (Bider, 2014, 142). Obie te formy eksklaustracji są tożsame, co do swej istoty, różnią się jednak w swych rozwiązaniach proceduralnych (Kowal, 1997, 129–130).

Odmienne zdanie, co do eksklaustracji nałożonej ma M. Stokłosa, który uważa, że eksklaustracja nie posiada charakteru karnego, nie jest też indultem, lecz środkiem zmuszającym zakonnika wbrew jego woli, do przebywania i prowadzenia życia poza wspólnotą własnego instytutu (Stokłosa, 2014, 58).

Podstawową różnicą pomiędzy wcześniej omawianymi eksklaustracjami a aktualną jest charakter przymusowy. Prośba o jej udzielenie pochodzi od przełożonego najwyższego i jest skierowana do Stolicy Apostolskiej lub do biskupa diecezjalnego w przypadku instytutów na prawie diecezjalnym, którzy mogą udzielić indultu albo odmówić (Sosnowski, 2015, 154–155).

Ma ona charakter karny (przymusowy), dlatego nie można jej uważać za indult – jest ona wymierzona wbrew woli zainteresowanego podmiotu (Kałowski, 1999, 241). Zainteresowany zakonnik może odmówić przyjęcia dekretu i złożyć od niego odwołanie (Sosnowski, 2015, 155).

Pierwsze wzmianki na temat omawianej ekskluacji datuje się na 1953 rok. Najwyższy przełożony zwracał się z prośbą do *Sacra Congregatio pro Religiosis* o nałożenie na profesę ekskluacji. Był on zobowiązany do przedstawienia dowodów, faktów oraz argumentów, które przemawiały za koniecznością udzielenia tego rodzaju ekskluacji. Postępowanie miało charakter administracyjny, a wewnętrzną procedurę *Sacra Congregatio pro Religiosis* regulował kanon 251 § 2 KPK z 1917 roku. Ekskluowanemu zakonnikowi nie przysługiwało prawo do złożenia apelacji. Mógł on jednak wnieść prośbę do Świętej Kongregacji o ponowne rozpatrzenie sprawy i wydanie decyzji na sesji plenarnej kongregacji, jeśli wcześniejsza decyzja była podjęta tylko przez kongres (Bider, 2014, 143). Zmiany nastąpiły 19 stycznia 1974 roku. Według norm prawnych przełożony generalny zanim wniósł prośbę o nałożenie na zakonnikę ekskluacji *ad nutum Sanctae Sedis* musiał uzyskać zgodę rady w tajnym głosowaniu. Czas trwania ekskluacji nie został określony, ale nie można było wydawać indultu o charakterze wieczystym. Profes nie mógł wrócić do wspólnoty bez uzyskania zezwolenia Stolicy Apostolskiej. Przełożony lokalny również nie miał prawa przyjąć profesę do wspólnoty, ani też pozwolić na przebywanie w domu instytutu choćby na krótki czas, bez zgody przełożonego generalnego. Ekskluację nakładano dekretem. Ekskluowanemu profesowi przysługiwało prawo do wniesienia rekursu hierarchicznego i administracyjnego. Na władzach instytutu spoczywał obowiązek świadczenia pomocy ekskluowanemu, aby mógł żyć w warunkach godnych człowieka i zakonnika. Nie zwalniało to jednak profesę od obowiązku pracy i samodzielnego utrzymywania się. Zakonnik nie miał prawa otrzymywać żadnych wiadomości zwyczajowo przesyłanych przez przełożonych pozostałym zakonnikom instytutu. Jeśli ekskluacja dotyczyła zakonnika duchownego, na mocy ślubu posuszeństwa podlegał ordynariuszowi miejsca. W przypadku braku biskupa, który chciałby przyjąć zakonnikę do swojej diecezji, ekskluowany otrzymywał innego przełożonego kościelnego. W takim przypadku na mocy ślubu posuszeństwa zakonnik podlegał własnym przełożonym instytutu. W imieniu Stolicy Apostolskiej przełożony kościelny miał czuwać nad sprawowaniem przez ekskluowanego zakonnikę czynności kapłańskich, m.in. udzielał on zakonnikowi pozwolenia na odprawianie mszy świętej. Gdyby jednak

zakonnikowi nie udało się znaleźć nawet przełożonego kościelnego, Stolica Apostolska zawieszała takiemu duchownemu możliwość wykonywania czynności kapłańskich. Taki stan prawny odnośnie eksklaustracji *ad nutum Sanctae Sedis* obowiązywał do czasu promulgacji Kodeksu w 1983 roku (Bider, 2014, 143–144).

Kodeks przewiduje, że do nałożenia eksklaustracji wymagane są ważne przyczyny. Nie chodzi tu o przyczyny bardzo poważne czy ciężkie przestępstwa, które są wymagane do wydalenia z instytutu. Według niektórych autorów użycie liczby mnogiej w zapisie kodeksowym sugeruje, że potrzeba kilku powodów by można byłoby zwrócić się z prośbą o nałożenie eksklaustracji. W przypadku eksklaustracji zwykłej ustawodawca wymagał jednej ważnej przyczyny. Praktyka stosowana w Kurii Rzymskiej wskazuje jednak, że eksklaustracja zostaje nałożona na zakonnika, kiedy przełożeni w swojej prośbie skierowanej do Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego podają tylko jedną przyczynę (Sosnowski, 2015, 156). Takie rozwiązanie najczęściej było stosowane w żeńskich klasztorach kontemplacyjnych, gdzie niemożliwe jest przeniesienie takiej osoby do innego klasztoru lub nakłonienie do opuszczenia klasztoru ze względu na obowiązującą klauzurę. Zdarzały się również przypadki, że indult eksklaustracji nałożonej otrzymywali zakonnicy, którzy zakładali nowy instytut (Sosnowski, 2015, 146).

Eksklaustracja udzielana jest jedynie na prośbę przełożonego, na którym ciąży obowiązek starannego przygotowania odpowiedniej dokumentacji w celu przedłożenia jej władzy kościelnej. Przełożony instytutu musi wykazać, że istnieją takie przyczyny, które poważnie zakłócają życie wspólnotowe i zastosowane wcześniej środki nie przyniosły poprawy (Stokłosa, 2014, 59). Najczęściej podaje się przyczyny wystarczające do fakultatywnego wydalenia z instytutu (kan. 696 § 1), tj. notoryczne łamanie ślubu posłuszeństwa, notoryczne trudności w życiu wspólnotowym, łamanie ślubu ubóstwa, niebezpieczeństwo publicznego skandalu czy popieranie nauk przeciwnych Magisterium Kościoła (Sosnowski, 2015, 156).

Kongregacja Zakonów 19 stycznia 1974 roku podjęła decyzję, że przy nakładaniu eksklaustracji nałożonej należy zachowywać procedurę podobną do procedury stosowanej przy wydaleniu zakonników o ślubach prostych. Decyzja taka została podjęta, aby nie dopuścić do sytuacji, w której dobra zakonnika mogłyby być naruszone. Ma to też chronić przed niesprawiedliwością oraz umożliwić zainteresowanemu zakonnikowi prawo do obrony. Obecnie wymaga się od przełożonych wcześniejszych upomnień, a decyzję

o nałożeniu ekskluacji podejmuje się w wyniku tajnego głosowania przez Radę (Sosnowski, 2015, 146).

Obecnie ekskluację nałożoną stosuje się w następujących sytuacjach (Kałowski, 1999, 243):

- a) Choroba psychiczna zakonnika. Chory zakonnik nie może zostać z tego powodu wydalony z instytutu, nawet jeśli nie może prowadzić życia wspólnotowego i przebywać we wspólnocie.
- b) Istnieją w postaci czynów zewnętrznych wystarczające powody do wydalenia zakonnika, lecz przeprowadzenie formalności wymaganych przez prawo wiąże się z poważnymi trudnościami. W tym wypadku ekskluacja jest stosowana jako środek, który ma przyczynić się do zmiany postępowania danego zakonnika.
- c) Przebywanie zakonnika w domu zakonnym stwarza poważne problemy lub niepokoje, które nie stanowią jednak powodu wystarczającego do usunięcia członka z instytutu.
- d) Zakonnik wywołuje swym postępowaniem zgorzenie we wspólnocie lub w Kościele.

Torres uważa, że nie ma sensu prosić o nałożenie ekskluacji na zakonnika żyjącego poza domem instytutu i niechcącego powrócić do domu pomimo upomnień, obawiając się, że kiedyś taki zakonnik chciałby powrócić do instytutu i mógłby w ten sposób przynieść zgorzenie lub inną szkodę zakonowi (Sosnowski, 2015, 156).

Ustawodawca Kodeksu z 1983 roku, oprócz poważnych przyczyn wymaga od przełożonego, aby podejmując decyzję o nałożeniu ekskluacji nałożonej, kierował się zasadą słuszności i miłości. Dobro instytutu jak i dobro samego zakonnika, który znalazł się w trudnej sytuacji życiowej, powinno być dla najwyższego przełożonego i jego rady najważniejszą przesłanką w rozstrzygnięciu sprawy (Stokłosa, 2014, 59). Nie można pominąć także postulatu, że podobnie jak w przypadku procedury zmierzającej do wydalenia zakonnika, należy *mutatis mutandis* zastosować odpowiednie upomnienia z informacją o zamiarze zastosowania tego rodzaju ekskluacji (Zubert, 1990, 123). Zasada słuszności i miłości jest wymagana, gdyż w opinii autorów zakonnicy zasługujący na nałożenie ekskluacji są podmiotami chorymi psychicznie lub niedostosowanymi do życia wspólnotowego. Słuszność jest przez niektórych kojarzona z troską o dobro wspólne, natomiast miłość czy miłosierdzie dotyczy samego zakonnika, któremu często należy udzielić pomocy materialnej, gdyż sam nie jest w stanie się utrzymać. Nie znaczy to jednak, że zakonnik nie musi się sam starać o swoje utrzyma-

nie. Eksklaustrowany zakonnik nie może wykorzystywać sytuacji i żądać od instytutu środków na swoje utrzymanie bez własnego zaangażowania i pracy na swoje utrzymanie. Według opinii J. Torresa z jednej strony jest zakonnik o osobowości zaburzonej, często chory psychicznie, postępujący w sposób niemożliwy do zaakceptowania we wspólnocie, a z drugiej strony jest wspólnota, która ma prawo do spokojnego życia w służbie Bożej i chęci uwolnienia się od kogoś, kto zakłóca życie wspólnotowe i szkodzi dobremu imieniu instytutu. Słuszność i dobroć nie mogą dotyczyć jedynie eksklaustrowanego, ale również samej wspólnoty, ponieważ byłoby niesprawiedliwością tolerowanie postępowania kogoś, kto nie wypełnia własnych obowiązków i poważnie zakłóca życie pozostałych (Sosnowski, 2015, 158).

Kolejny aspekt dotyczy czasu trwania eksklaustracji. Może być udzielona na czas określony bądź też nieokreślony. Prawodawca nie przewiduje limitów czasowych. Władza udzielająca może w każdej chwili odwołać dekret nałożenia eksklaustracji, czyniąc to z własnej inicjatywy czy też na prośbę najwyższego przełożonego. Przełożony jest zobowiązany poinformować władzę nakładającą eksklaustrację o ustaniu przyczyn, które były podstawą jej nałożenia oraz o zaistnieniu wszelkich innych okoliczności, które mogą wpłynąć na jej odwołanie (Stokłosa, 2014, 60). W tym przypadku narzucona forma eksklaustracji odbiera danemu zakonnikowi możliwość dobrowolnego powrotu do instytutu w dowolnym czasie (Gambari, 1998, 697). Powrót zakonnika do własnego instytutu będzie zawsze uzależniony od decyzji Stolicy Apostolskiej (Sosnowski, 2015, 158).

Kanon 686 § 3 Kodeksu z 1983 roku nic nie mówi o konieczności uzyskania zgody ordynariusza miejsca, w którym ma przebywać eksklaustrowany zakonnik, ale powinien on być poinformowany, że na terenie jego diecezji znajduje się taka osoba, zwłaszcza jeśli chodzi o zakonnika duchownego (Sosnowski, 2015, 158).

3.5. Eksklaustracja *ad experimentum*

Tego rodzaju eksklaustracja, nazywana także sekularyzacją *ad experimentum*, nie jest przewidziana w Kodeksie prawa kanoniczego z 1983 roku, ale jest ona stosowana w praktyce Stolicy Apostolskiej w stosunku do zakonników będących kapłanami lub diakonami (Sosnowski, 2015, 160), którzy chcą odejść definitywnie z zakonu przy jednoczesnym pozostaniu duchownymi. W sytuacji, w której biskup diecezjalny wyrazi zgodę na natychmiastowe inkardynowanie takiego duchownego do swojej diecezji,

Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego udziela indultu sekularyzacji *pure et simplicitate*, w oparciu o którą zakonnik odchodzi definitywnie z instytutu zakonnego i jednocześnie zostaje inkardynowany do diecezji. W przypadku, kiedy biskup diecezjalny wyrazi zgodę jedynie na okres próby, zgodnie z kanonem 693 (KPK 693)², wówczas Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego udziela indultu ekskluacji *ad experimentum* na pięć lat ze specjalnymi skutkami prawnymi. W okresie tych pięciu lat biskup diecezjalny może dekretem inkardynować zakonnik, który jest duchownym do swojej diecezji w jakimkolwiek momencie, a wtedy *ipso facto* ustają wszelkie związki zakonnik z własnym instytutem zakonnym. Zostaje on zwolniony ze wszystkich obowiązków właściwych życiu zakonnemu (Kiwior, 1995, 143–144). W czasie trwania ekskluacji zakonnik podlega jednocześnie przełożonym, jak i ordynariuszowi miejsca (Stokłosa, 2014, 46). Jeśli upłynie pięć lat próby, a biskup diecezjalny nie sprzeciwia się inkardynacji duchownego do diecezji, zakonnik jest inkardynowany i następuje definitywne rozstanie z zakonem. Jeśli biskup nie wyraziłby zgody na inkardynowanie do swojej diecezji, taki zakonnik ma obowiązek powrócić do swojego instytutu zakonnego, chyba że otrzyma nowe pozwolenie (Kiwior, 1995, 143–144).

3.6. Ekskluacja kwalifikowana

Podobnie jak poprzedni rodzaj ekskluacji, ta również nie znajduje się w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 roku. Była ona jednak stosowana w praktyce Stolicy Apostolskiej, szczególnie po Soborze Watykańskim II i przez pewien czas po promulgacji obecnego Kodeksu. Udzielano jej w szczególnych okolicznościach względem zakonników posiadających święcenia (Kiwior, 1995, 144). Została ona wprowadzona przez praktykę Kurii Rzymskiej, gdy obowiązywał stary Kodeks z 1917 roku. Udzielana była zakonnikom kapłanom, którzy prosili o przejście do stanu świeckiego, lub nakładana była na zakonnik kapłana, kiedy istniała realna szansa na jego poprawę i powrót do instytutu. Niektórzy autorzy uważają, że jest udzielana jedynie na prośbę zainteresowanego zakonnik. Nie ma ona charakteru

² „Jeżeli członek jest duchownym, indultu nie udziela się, zanim nie znajdzie on biskupa, który go inkardynuje do diecezji lub przynajmniej przyjmie na okres próby. W razie przyjęcia na próbę, po upływie pięciolecia, zostaje na mocy prawa inkardynowany do diecezji, chyba że biskup by tego odmówił”.

karnego, ale jest reskryptem, czyli łaską dzięki której kapłan zakonny może przezwyciężyć kryzys powołania i powrócić do życia kapłańskiego i zakonnego (Sosnowski, 2015, 159). W ten sposób daje się zakonnikowi pewien określony czas, aby żył w świecie na sposób osób świeckich i poważnie przemyślał, czy faktycznie chce powrócić do stanu świeckiego (Kiwior, 1995, 145).

Przy tej formie eksklaustracji zakonnik duchowny w zakresie dyscyplinarnym podlega tak swemu ordynariuszowi zakonnemu jak i ordynariuszowi miejsca. Składa on również pisemną deklarację, że sam będzie zaradzał swym potrzebom (Kowal, 1997, 139). Praktyka Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego wskazuje, że w przypadku składania prośby o eksklaustrację kwalifikowaną, uwzględniając fakt, że zakonnik kapłan nie będzie sprawował żadnych funkcji wypływających ze święceń, nie jest wymagana zgoda ordynariusza miejsca, w którym zakonnik zamieszka (Kiwior, 1995, 146).

W zależności od tego, kto zwraca się z prośbą i o co prosi, można wyróżnić trzy typy postępowania (Kiwior, 1995, 145–146):

a) Zainteresowany zakonnik zwraca się z prośbą do Kongregacji Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego o udzielenie eksklaustracji. Postępowanie będzie takie samo jak w przypadku eksklaustracji zwykłej na okres przekraczający trzy lata.

b) Zainteresowany zakonnik zwraca się z prośbą do Stolicy Apostolskiej, ale ona widząc nadzieję na powrót zakonnika do życia zakonnego i kapłańskiego, udziela mu eksklaustracji kwalifikowanej. Postępowanie w tym wypadku będzie takie jak w przypadku sekularyzacji.

c) Najwyższy przełożony, za zgodą zainteresowanego zakonnika, zwraca się z prośbą do Stolicy Apostolskiej o udzielenie eksklaustracji kwalifikowanej. Postępowanie będzie takie samo jak w przypadku eksklaustracji zwykłej na okres przekraczający trzy lata. Po upływie czasu, na jaki została udzielona eksklaustracja, zakonnik musi ponownie zwrócić się do Stolicy Apostolskiej, która wydaje zarządzenie mające na celu ostateczne rozwiązanie sprawy (Kowal, 1997, 139). Decyzją tą może być przeniesienie do stanu świeckiego z obowiązkiem zachowania celibatu i klauzulą *sine spe readmissionis* (Kiwior, 1995, 147) lub powrót do instytutu zakonnego. W wielu wypadkach zastosowanie tego środka prewencyjnego przez Kongregację Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego powoduje zdecydowany powrót do życia zakonnego i kapłańskiego (Kiwior, 1995, 145). Omówienie poszczególnych rodzajów eksklaustracji naświetliło obraz, jaki

jest obecnie stosowany przez ustawodawstwo kościelne. Sama charakterystyka pokazała, że udzielenie eksklustracji dotyka nie tylko zakonnika, ale cały instytut zakonny. Zarys, który został w tym rozdziale przedstawiony pomoże lepiej zrozumieć proces przeprowadzenia procedury udzielenia eksklustracji oraz skutki, jakie wiążą się z udzieleniem danej eksklustracji.

* * *

W artykule została przedstawiona charakterystyka poszczególnych rodzajów eksklustracji, która występuje w obecnym Kodeksie prawa kanonicznego i jest praktykowana przez Kurię Rzymską. Omówienie dwóch form, które aktualnie nie są stosowane, miało uświadomić, że eksklustracja to instytucja, która pomaga przezwyciężyć kryzys i daje dużą szansę na uratowanie powołania zakonnego i kapłańskiego. Interesującym tematem jest eksklustracja nałożona. Omówienie tej instytucji pokazuje, że prawodawcy równocześnie zależy na dobru całej wspólnoty, która ma prawo do spokojnego życia, jak i na dobru eksklustrowanego zakonnika, aby nie został pokrzywdzony przy nakładaniu na niego indultu. Podjęty temat nie został wyczerpany, co jest okazją do dalszej kontynuacji badań nad omawianą instytucją. Warto zagłębić się nad problemem eksklustracji nałożonej, która do tej pory nie ma jednoznacznie określonego stanowiska, czy jest to kara czy jednak szansa dla eksklustrowanego zakonnika.

BIBLIOGRAFIA

- Bider M., 2014, *Próba przedstawienia genezy eksklustracji „Ad nutum Sanctae Sedis” w Kościele łacińskim na tle troski prawodawcy kościelnego o ochronę „vita communis” (can. 594 CIC)*, „Teologiczne Studia Siedleckie”, 11, s. 131–151.
- Codex iuris canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski*, 1984, Poznań.
- Gambari E., 1998, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, przeł. i oprac. J.E. Bielecki, Kraków.
- Kałowski J., 1999, *Życie braterskie we wspólnocie. Studium prawno-historyczne*, Warszawa.
- Kiwior W., 1995, *Procedura obowiązująca przy eksklustracji, sekularyzacji i wydalaniu z instytutu życia zakonnego*, „Prawo Kanoniczne”, 38, nr 3–4, s. 119–163.

- Kowal J., 1997, *Indult eksklaustracji w normach Kodeksu prawa kanonicznego i praktyce Kurii Rzymskiej*, „Prawo Kanoniczne”, 40, nr 1–2, s. 115–146.
- Sosnowski A., 2015, *Prawne formy nieobecności zakonnika we wspólnotach*, w: *Prawo kanoniczne pomocą osobom konsekrowanym w dążeniu ad perfectam caritatem*, red. B. Szewczuł, Warszawa – Kraków, s. 123–168.
- Stokłosa M., 2014, *Eksklaustracja zakonnika w świetle KPK/83 i jej aktualna problematyka w praktyce instytutów zakonnych*, „Prawo Kanoniczne”, 57, nr 4, s. 37.
- Zubert B. W., 1990, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r.*, t. 2, cz. 3, Lublin.

HUBERT SKIPIRZEPA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0009-0004-9405-0283>

e-mail: hubertskipi@vp.pl

WYCHOWANIE DO WOLNOŚCI JAKO JEDNO Z NAJWAŻNIEJSZYCH ZADAŃ KATECHEZY W SZKOLE ŚREDNIEJ

**Education to freedom as one of the most important tasks
of catechesis in high school**

Abstrakt: Wolność, obok prawdy, dobra i piękna jest jedną z najważniejszych wartości w życiu człowieka. Dobre rozumienie tej rzeczywistości jest kluczowe dla wychowania młodzieży. Początkowa część artykułu poświęcona została rozważaniom na temat różnych definicji wolności. Druga część opisuje badania dotyczące wolności wśród młodzieży. W tym celu została przeprowadzona seria katechez, które miały na celu przybliżenie chrześcijańskiego rozumienia wolności. Zarówno przed katechezami jak i po ponad setka młodych osób wypełniła składającą się z piętnastu pytań ankietę, dotyczącą różnych obszarów wolności. Wpływ katechez na zmianę postrzegania wolności został zaprezentowany w niniejszym artykule.

Słowa kluczowe: wychowanie, wolność, katecheza, ankieta.

Abstract: Freedom, next to truth, goodness and beauty, is one of the most important values in human life. The correct understanding of this reality is crucial for the upbringing of young people. The initial part of the article was devoted to considerations on various definitions of freedom. The second part describes research on the understanding of freedom among young people. For this purpose, a series of catechesis was conducted, which aimed to bring

HUBERT SKIPIRZEPA – katecheta z diecezji radomskiej, nauczyciel etyki i filozofii. Doktorant Wydziału Teologicznego na UKSW w Warszawie – Sekcja Teologii Duchowości. Obszary zainteresowań: teologia duchowości, teologia dogmatyczna, etyka, filozofia, katolicka nauka społeczna.

closer the Christian understanding of freedom. Both before and after the catechesis, more than a hundred young people completed a fifteen-question survey on various areas of freedom. The impact of catechism on the change in the perception of freedom is presented in this article.

Key words: education, freedom, catechesis, questionnaire.

1. Rozumienie wolności

Wolność niewątpliwie jest wpisana w egzystencję człowieka. Dlatego, jak podkreśla M. Nowak, „pytając o możliwość bycia wolnym, musimy pytać nade wszystko o charakter egzystencji ludzkiej, o to, co jest w niej szczególnego. Wolność jest wskaźnikiem autonomii i samowystarczalności ludzkiej egzystencji, ale jej urzeczywistnienie zachodzi w relacji do innych ludzi. Wolność jest zatem osadzona w życiu wspólnotowym i przejawia się jako element porządkujący je. Jest to w zasadzie konstytutywny element życia ludzkiego” (Nowak, 1999, 336–337). W związku z tak istotną rolą wolności w życiu człowieka konieczne jawi się wychowywanie do niej młodych ludzi. Niewątpliwie przez wieki różni filozofowie w odmienny sposób pojmowali rozumienie wolności. Nie sposób w artykule skupić się na wszystkich. Dla nas najistotniejsza będzie chrześcijańska wizja, która w dużej mierze opiera się na nauczaniu Jana Pawła II, a także Benedykta XVI. Właśnie tej chrześcijańskiej wizji wolności oraz konieczności wychowania do niej poświęcona będzie pierwsza część artykułu.

1.1. Różne rodzaje i definicje wolności

Mówiąc ogólnie o wolności, możemy mieć na myśli wiele wymiarów treściowych. Podkreśla się wolność w religii, w moralności, w polityce, w sztuce, w naukowych badaniach; wolność pozytywną, negatywną; wolność wewnętrzną i zewnętrzną; wolność w sferze prywatnej, wolność w sferze publicznej; wolność polityczną, kulturalną, społeczną, gospodarczą; wolność osoby, wolność grup społecznych, wolność narodu, państwa, wolność organizacji. Wolność daną i zadaną. Wolność od... czy wreszcie wolność do...

Wolność daną określić można jako prawo do decydowania o sobie, o swoim wyborze wartości czy antywartości, o swojej życiowej drodze (wykształceniu, zawodzie, pracy, stanie cywilnym, pasjach, uczestniczeniu w życiu publicznym, społecznym, gospodarczym). Zakłada się tu wolność od przymusu zewnętrznego, od każdego rodzaju władzy absolutnej, w tym

także wolność wewnętrzną samej osoby ludzkiej, czyli wolność od rozmaitych wad, nałogów, błędnych przekonań i poglądów.

Wolność zadana z kolei określana jest najczęściej jako stopniowe wyzwalanie się ze wszystkich nieracjonalnych ograniczeń, a także dorastanie do podejmowania trafnych decyzji. Szczególnie w sprawach, w których należy stosować zasady pragmatyzmu oraz decyzji zgodnych z normami etycznymi w sprawach, w których obowiązują moralne powinności.

Wolność można rozpatrywać jako wolność od: zła, zewnętrznych nacisków, słabości człowieka (słabych stron osobowości, wypadkowości, przypadkowości, dowolności). Wolność można także rozpatrywać jako wolność do: właściwej hierarchii wartości, wyboru dobra, rozwijania osobowości, twórczości, kultury, człowieczeństwa w człowieku.

„Wolność wyraża się za pomocą takich synonimów, jak:

- swoboda, która przejawia się między innymi przez nieskrępowanie, indywidualizację czy dobrowolność;
- wyzwolenie, które oznacza oswobodzenie, uwolnienie, ale także usamodzielnienie, emancypację, równouprawnienie, uniezależnienie;
- niezależność, inaczej niezawisłość, suwerenność, samostanowienie, autonomia, niepodległość czy też samowystarczalność;
- demokracja rozumiana jako wybieralność, obieralność, elekcyjność” (Tchorzewski, 1999, 7).

Ciekawe są także niektóre definicje wolności. M. Nowak wolność nierozdzielnie łączy z decyzją woli i odpowiedzialnością. Według definicji tego autora wolność jest „decyzją woli będącą odpowiedzią wychodzącą z istoty bytu osobowego na pojawiające się wyzwania i zawołania wyrażające się w odpowiedzialności” (Nowak, 2000, 336–337). W takim ujęciu wolność może być zdefiniowana jako możliwość między dobrem a złem.

Jedną z najkrótszych definicji wolności podaje ks. Józef Tishner – wolność według niego jest „sposobem istnienia subiektywnego dobra” (Tishner, 1999, 94).

W *Encyklopedii powszechnej PWN* znajdujemy następującą definicję wolności: „wolność – możliwość podejmowania decyzji i działania zgodnego z aktem wyboru, zdeterminowana przez ogół czynników historycznych i społeczno-moralnych oraz uwarunkowana uznaniem i poznaniem istniejących w świetle obiektywnych konieczności. Pojęcie wolności jest ściśle związane z przyjętym systemem wartości i światopoglądem” (Bonecki, 1987, 772–773).

Kolejną wartą uwagi definicję podaje Sergiusz Hessen. Dla niego wolność jest nierozzerwalnie złączona z osobowością, karnością, kulturą i światem

wartości. Wskaźnikiem wolności jest nowość i oryginalność rozwiązywanego zadania (Hessen, 1997, 100–124).

Z powyższych definicji wynika, że człowiek jest istotą niewątpliwie wolną. Jak podkreśla T. Styczeń „losy naszej tożsamości: losy owego być albo nie być sobą, żyć albo nie żyć w prawdzie o sobie – zależą od nas samych, od aktów naszego wolnego wyboru. Prawda o nas zostaje powierzona naszej wolności. Jak ją użyjemy?” (Styczeń, 2013, 129). Dlatego też rozmawianie z młodzieżą o istocie wolności jest niezwykle ważnym zadaniem, szczególnie ze względów pedagogicznych. Przekazanie młodzieży wiedzy na temat błędnie rozumianej wolności może uchronić młodych przed podejmowaniem zachowań społecznie szkodliwych.

Wobec tego, co już zostało podkreślone, koniecznym jest odkrycie i umiłowanie prawdy, podjęcie decyzji i wyboru między dobrem a złem i wyboru dobra. Wybór prawdy wyzwala człowieka i stanowi jedyną szansę „potwierdzenia siebie jako siebie, wyzwolenie siebie w sobie. Jedyna szansa dokonania swoich własnych powtórnych narodzin” (Styczeń, 2013, 129).

Człowiek wobec prawdy może podjąć jedną z dwóch możliwych decyzji. Swoim aktem wyboru może prawdę przyjąć lub odrzucić. Różne są też konsekwencje takiego wyboru. Wybór prawdy stanowi nośnik potwierdzenia swojej wielkiej wartości, odrzucenie zaś prowadzi do zanegowania samego siebie, czyli klęski człowieka. T. Styczeń podkreśla ten stosunek człowieka do prawdy. „Wolność, a dokładniej mówiąc – wolny człowiek, stojąc w obliczu fascynującej prawdy o swej wielkości, może bowiem zdobyć się na odwagę udźwignięcia całego ciężaru i przez jej wolny wybór potwierdzić swą tożsamość, spełnić niejako samego siebie i uwydatnić swą wielkość. Człowiek może się jednak prawdy przerazić, może się jej sprzeniewierzyć, chcieć ją od siebie odepchnąć, a nawet całkowicie nią zawładnąć, poddając ją pod dyktando swej samowoli. Może użyć swej wolności dla «pętania prawdy» o sobie [...]. I stać się przez to sprawcą swej własnej klęski, dokonując swym wolnym wyborem dzieła samozniszczenia, dekompozycji swej podmiotowości, autodestrukcji” (Styczeń, 2013, 130).

Ten pierwszy wybór stanowi drogę i warunek zarazem przyjścia człowieka w darze dla drugiego, wspólnot, grup społecznych i świata. Tylko człowiek uznający prawdę o nim, o swoim człowieczeństwie, o jego niezwykłej wartości, stanowi szansę dla drugiego, a w konsekwencji dla nowej, lepszej rzeczywistości społecznej. T. Styczeń podkreśla, że wybór prawdy, umiłowanie jej, urzeczywistnianie prawdy w życiu stanowi czynnik samospelnienia, samorealizacji, autokreacji, „wynosi” ku wolności. „Tylko wtedy – pisze T. Styczeń –

sam sobą kieruję i rządę, gdy prawdą się kieruję i rządę, gdy się jej poddaję i oddaję. Więcej. Tylko wtedy siebie w sobie ocalam, wyzwalam i spełniam, gdy sam się w jej stronę «przekraczam». Tylko wtedy samym sobą pozostaję, potwierdzam i spełniam samego siebie” (Styczeń, 2013, 139).

Jak wygląda kwestia wolności człowieka, kiedy odrzuca prawdę? Odpowiedzi na to pytanie udziela T. Styczeń. Wyraża to w stwierdzeniu, że człowiek może być „istotą umarłą za życia”. Autor twierdzi, że mijając się z prawdą, odrzucając ją, człowiek ucieka od samego siebie. W ten sposób zdradza samego siebie, niszczy własną tożsamość i kroczy drogą prowadzącą do moralnego samobójstwa. „Oto człowiek mówiąc aktem wolnego wyboru «nie» prawdzie przez siebie samego poznanej i przez samego siebie już uznanej, staje się – i jest – nie tylko swej własnej porażki, swej klęski, sprawcą – jest także kimś, kto staje się sam pierwszą tego dzieła ofiarą, będąc przecież fizycznie cały czas jednym i tym samym człowiekiem” (Styczeń, 2013, 151). Taki człowiek jest także świadkiem i sędzią tego, co uczynił (Styczeń, 2013, 151). Jest jak drzewo, które chociaż stoi, to umiera.

Z wolnością człowieka wiąże się wybór, który musi być poprzedzony rozpoznaniem, wartościowaniem, analizą konsekwencji, a także podjęciem decyzji.

Przez swoje wybory człowiek „wpisuje” wolność w świat wartości. Jak pisze Hessen „wolność, jeżeli już ma być wyborem, to wyborem nie pomiędzy istniejącymi możliwościami, lecz między dobrem a złem, między wartościami obowiązującymi, wymagającymi od człowieka powzięcia określonego postanowienia” (Hessen, 1997, 115).

Podsumowując twierdzenia T. Stycznia i S. Hessena, można najogólniej wnioskować, że człowiek może użyć swej wolności, by wybrać prawdę o swej wielkiej godności. Może także w akcie wyboru tej prawdy zaprzeczyć, zubażając, a nawet niszcząc własną tożsamość, a tym samym wolność. Wolność jest związana z tożsamością człowieka, podwójnie ogniskuje jego tożsamość. Prawda o człowieku jest czynnikiem zagospodarowywania wolności, a także wypełnia ją jakością. Zagospodarowywanie naszej wolności urzeczywistnianiem wartości stanowi sferę kreowania tożsamości człowieka. Urzeczywistnianie wolności pokazuje, kim jest człowiek, na jakim poziomie funkcjonuje jego tożsamość. Dlatego wychowanie przez prawdę i do prawdy jest niezwykle istotnym celem.

Związek powinności moralnych z sumieniem i wolnością ukazuje S. Chrobak. „Powinności moralne, formułowane przez sumienie nie naruszają wolności, sumienie zaś jest twórcze w zakresie samej prawdziwości

norm. Sumienie nadaje normom jedyną niepowtarzalną postać, jaką mają one właśnie w osobie. Powinność świadczy o tym, że osoba w działaniu jest wolna” (Chrobak, 1999, 35).

Wolność jest integralnie połączona z wewnętrznym życiem człowieka, a także z jego rozwojem duchowym i orientacją transcendentną. „Wolność nie tylko promieniuje na zewnątrz, ale przede wszystkim promieniuje do wnętrza. Ona nie tylko tworzy pewne przedmioty wokół nas, ale przede wszystkim coś nam przyswaja i tworzy nas” (Tischner, 1992, 110). W powyższym ujęciu wolność jest siłą tworzącą rozwój osobowy człowieka, uzdalniającą jednostkę do urzeczywistniania wartości. Chodzi o to, jak podkreśla J. Tischner, „by wartości były przyswojone, żeby człowiek stawał się człowiekiem prawdziwym” (Tischner, 1992, 110).

1.2. Wolność w nauczaniu Jana Pawła II i Benedykta XVI

Szerokie rozumienie wolności przedstawia Jan Paweł II. Charakteryzuje je integralność takich elementów, jak: godność człowieka, transcendentja, dokonywanie wyborów, sumienie, czyn człowieka (działanie i jego wynik), prawda, powinność. W nauczaniu Jana Pawła II wolność jest fundamentem życia chrześcijańskiego. Jest darem danym i zadaniem. Papież stwierdza, że „istota wolności tkwi we wnętrzu człowieka. Należy do natury osoby ludzkiej i jest jej znakiem rozpoznawczym. Wolność osoby ma rzeczywiście swój fundament w transcendentnej godności człowieka: w godności danej mu przez Boga, jego Stwórcę, która go ku Bogu kieruje. Człowiek, będąc stworzony na obraz i podobieństwo Boże, jest nierozzerwalnie związany z tą wolnością, której żadna siła ani przymus zewnętrzny nie jest w stanie go pozbawić i która stanowi podstawowe prawo człowieka jako jednostki i jako członka społeczeństwa” (Jan Paweł II, 1991, 11).

W nauczaniu Jana Pawła II wolność człowieka jest nierozłącznie związana z jego godnością będącą przede wszystkim wskaźnikiem bycia kimś. Godność człowieka wynika ze źródeł jego pochodzenia. To zobowiązuje do poznania Boga, umiłowania, dawania świadectwa wiary w swoim życiu. W Katechizmie Kościoła katolickiego czytamy: „człowiek, ponieważ został stworzony na obraz Boży, posiada godność osoby: nie jest tylko czymś, ale kimś. Jest zdolny poznawać siebie, panować nad sobą, w sposób dobrowolny dawać siebie oraz tworzyć wspólnotę z innymi osobami; przez łaskę powołany do przymierza ze swoim Stwórcą, do dawania Mu odpowiedzi wiary i miłości, jakiej nikt inny nie może za niego dać (KKK, n. 357).

Analiza nauczania papieża wskazuje, że fundament chrześcijańskiej wolności tworzą: dar Boga w dziele stworzenia, wolność stworzenia – jako odbicie wolności samego Boga, odpowiedzialność związana z darem wolności, dzieło odkupienia człowieka przez Chrystusa, dzieło uświęcenia poprzez życie sakramentalne.

Kluczowe znaczenie w kreowaniu wolności odgrywa miłość. Stanowi ona kryterium prawdziwej wolności. Człowiek wierzący świadectwem danym swoim życiem powiększa swoją wolność o transcendencję. W ten sposób głębiej uczestniczy w wolności Boga. Wolność osobista jest wpisana w wolności Stwórcy. Wolność Boga ukierunkowana jest ku dobru. Dobrowolne posłuszeństwo człowieka wobec Boga oraz bezinteresowna dobroć Boga wobec człowieka stanowią ogniwo łączące wolność z prawem naturalnym (Halamska, 2003, 18).

Jan Paweł II podkreśla, że nie jest ono „niczym innym jak światłem rozumu wlanym w nas przez Boga. Dzięki niemu poznajemy, co należy czynić i czego należy unikać. To światło i to prawo Bóg podarował nam w akcie stworzenia” (VS, n. 12). Tak więc wolność jest nam dana.

Reasumując ujęcie wolności danej człowiekowi, trzeba podkreślić jej rolę w rozwoju osobowym człowieka. Wolność dana człowiekowi wypływa z natury osoby ludzkiej. Człowiek jako osoba ze swej natury jest bytem wolnym i rozumnym. Znaczy to, że posiada zdolność poznania prawdy o świecie, w którym żyje, o zjawiskach jakie w nim zachodzą, o sobie, o innych ludziach, o prawach moralnych, a także świecie wartości. Może też podejmować wolne decyzje, dotyczące wyboru wartości znajdujących się w poznawanej rzeczywistości. Przedmiotem poznania rzeczywistości jest prawda i spektrum wartości. To one przyciągają uwagę człowieka, są czynnikiem dynamizującym jego działania. Ich atrakcyjność decyduje o wolnym wyborze, którego kryterium stanowią potrzeby, zainteresowania, zasady moralne oraz stawiane sobie życiowe cele.

Wybór wartości decyduje o rozwoju osobowym człowieka. Ich spektrum czyni rzeczywistość bardziej humanistyczną, co prowadzi do pełni człowieczeństwa. Stąd wyrasta zadanie kształtowania umiejętności wolnego wyboru wartości i ich urzeczywistniania. Staje się to ważnym problemem wychowania i samowychowania na drodze budowania prawdziwej wolności.

Skoro wolność została człowiekowi dana, to musi on być za nią odpowiedzialny. Odpowiedzialność jest tym, co łączy wolność daną z zadaną. W związku z tym wolność zadana musi mieć swoje ograniczenia. W przeciwnym razie nie będzie dla człowieka miała aspektu rozwojowego i stanie się niewolą. Wolność zależy od świadomości ograniczających ją barier.

Jan Paweł II podkreśla, że wolności nie można tylko posiadać i używać. Trzeba ją stale zdobywać przez prawdę. Wolność kryje w sobie dojrzałą odpowiedzialność ludzkich sumień, która z tej prawdy wynika. Może ona być użyta dobrze lub źle, na służbę dobra prawdziwego lub fałszywego, pozornego.

Człowieka wolnego papież określa jako tego, który potrafi poddać się prawdzie i przyjmując ją, naśladuje Chrystusa. „Być wolnym to znaczy umieć siebie poddać, podporządkować – a nie podporządkowywać prawdę sobie, swoim zachciankom, interesom koniunkturalnym. Być wolnym to – wedle programu Chrystusa i Jego królestwa – nie użycie, ale trud. Trud wolności” (Jan Paweł II, 1991, 33). Jedyną i prawdziwą drogą do wyzwolenia jest Chrystus. „Z Niego może człowiek czerpać siłę i moc do podejmowania trudu wolności, która niesie prawdziwe życie” (Halamska, 2003, 34).

Wolność często jest sprowadzana do aktu podejmowania decyzji. Mając dokonać wyboru, człowiek decyduje: „tak” lub „nie”. O niewystarczalności takiego stanowiska ciekawą myśl podsuwa papież Benedykt XVI. „Nie jest tak – pisze papież – że mogę powiedzieć jedynie tak bądź nie. Zasadniczo rzecz biorąc, jesteśmy zatem zdania, że gdy człowiek nie mówi nie wobec zła, już jest pozbawiony wolności, że dochodzi wówczas do wypaczenia wolności. Wolność swą wielką twórczą przestrzeń znajduje wszak dopiero w sferze dobra (Ratzinger, 2005, 198). Również dla Benedykta XVI wolność jest związana z odpowiedzialnością. Jak twierdzi „wolność, aby mogła być właściwie rozumiana, musi być zawsze łączona z odpowiedzialnością” (Ratzinger, 2005, 199).

Jak pisze J. Ratzinger „w skali wartości, o którą chodzi w przypadku człowieka i jego godnego życia, wolność pojawia się jako właściwa, podstawowa wartość i w ogóle jako zasadnicze prawo człowieka” (Ratzinger, 2020, 133–134). Jest to argument, który ukazuje, jak ważną wartością dla Benedykta XVI jest wolność.

2. Ankieta dotycząca rozumienia wolności

Druga część zostanie poświęcona badaniom przeprowadzonym na 106 osobach uczących się w szkole średniej (Zespół Szkół Samochodowych w Radomiu), w wieku 15–19 lat. Za pomocą wyników ankiet przeprowadzonych na katechezie przedstawimy wnioski, jak młodzież rozumie pojęcie wolności oraz przy pomocy jakich argumentów można pokazywać, co tak naprawdę wolnością jest. Aby to ukazać, zostały przeprowadzone cztery katechezy: 1) Chrześcijańskie rozumienie wolności; 2) Ku wolności wyswobodził

nas Chrystus; 3) Wolność a dobro; 4) Wolność a prawda. Ankiety zostały przeprowadzone zarówno przed katechezami, jak i po ich zrealizowaniu.

2.1. Wychowanie do wolności. Argumenty użyte na katechezach o wolności

U podstaw zasad wychowania do wolności znaleźć się powinny: wolny wybór, podejmowanie decyzji, prawda. W powyższym aspekcie J. Wilk formułuje następujące zasady wychowania:

- „zasada kierowania rozwojem wychowanka, aby naturalna zdolność do decydowania przejawiać się mogła w całej dojrzałości, także z możliwością błędzenia;
- zasada wzajemnego odniesienia prawdy i wolności; im bardziej zaś jesteś wolny, tym bardziej potrafisz wybrać prawdę [...].

Wychowywać do wolności poprzez prawdę oznacza poprowadzić człowieka do odkrycia prawdy, do fascynacji i kosztowania prawdy” (Wilk, 2002, 167–168).

Ten sam autor wskazuje także, jakie są drogi wychowania do wolności:

- przez wolność emocjonalną, czyli zaspokajanie potrzeby miłości, bezpieczeństwa, uwalnianie od lęku;
- przez wyzwolenie z egocentryzmu – włączanie w role społeczne, wyzwalamie poczucia odpowiedzialności, zaangażowanie na rzecz dobra wspólnego, kształtowanie umiejętności dawania i postaw patriotycznych;
- przez wspomaganie aktywności, stwarzanie szans aktywności własnej wychowanka;
- przez wyzwalanie twórcze, stwarzanie warunków do rozwoju różnorodnej twórczości;
- przez wolność, którą daje wiara; pozwalanie dziecku wzrastać z pozytywnym, pogodnym obrazem Boga jako Ojca pełnego miłości i dobroci, do którego zawsze i wszędzie można się zwracać z ufnością;
- przez swobodę określania siebie; wspomaganie w wyborze własnej drogi i realizowaniu swego pełnego powołania (Wilk, 2002, 166–170).

Jak twierdzi Wincenty Granat, człowiek posiadający poprawny obraz pojmowania wolności może, a nawet powinien przenosić go do świata realnego. Mądry człowiek powołany jest do ciągłego udoskonalania i przetwarzania samego siebie. Dzięki temu kształtuje też środowisko, w którym funkcjonuje (Granat, 2018, 97).

O konieczności wychowania do wolności pisze także ks. Marek Dziewiecki. Jego zdaniem odpowiedzialne wychowanie wymaga nie tylko opie-

rania się na kompletnej i realistycznej prawdzie o człowieku. Wymaga także udzielenia realnej pomocy wychowawczej zarówno w celach jak i metodach wychowania. Te metody wychowawcze muszą ukazywać obiektywne wartości, zasady moralne, ale także szczególnie kształtować postawy oparte na świadomości i wolności (Dziewiecki, 1999, 93).

Wolność to nie tylko decyzyjizm, lecz realizowanie dobra. Być wolnym, to wejść na drogę realizacji człowieczeństwa i pełnienia woli Bożej. Wolność ludzi świętych pokazuje nam świat Boga, który może być niezrozumiały dla tych, którym wiara kojarzy się wyłącznie z zakazami. Jest to świat niedostępny dla ludzi bojących się, że Bóg odbierze im część życia, że będzie żądał nieustannych poświęceń. Wolność będąca realizowaniem dobra to nie jedynie jednorazowy, prosty wybór. Prawdziwa wolność to pójście za Bogiem drogą prowadzącą człowieka do świętości. Tak rozumiana wolność wymaga słuchania głosu Boga i siły w dążeniu za Jego głosem. Wyraża się to w wyrażeniu „być posłusznym Bogu w wierze”.

Pierwsza część ankiet została przeprowadzona przed katechezami dotyczącymi wolności. Uczniowie wypełniali je nie znając argumentów związanych z chrześcijańskim rozumieniem wolności. Drugi raz te same ankiety wypełnili po katechezach o wolności. Podczas katechez argumentowano, jak wygląda prawdziwa wolność.

W pierwszym pytaniu ankiety poruszona została wolność człowieka. Zadano pytanie: czy człowiek jest istotą wolną. Jako argumenty za twierdzącą odpowiedzią przywołano fakt stworzenia człowieka na obraz i podobieństwo Boga, który bez wątplenia jest wolny. Następnie ukazano, że człowiek posiada prawo wyboru, co świadczy, że mogąc wybrać lub odrzucić choćby Boga, jest wolny.

W drugim pytaniu poruszono kwestię Dekalogu. Zapytano, czy ogranicza on wolność człowieka. Argumentami za tym, że Dekalog nie ogranicza naszej wolności, były zachęty do pozytywnego spojrzenia na przykazania. Zamiast nie zabijaj – szanuj życie. Kolejny argument to moment, w którym Izraelici otrzymują przykazania – wychodząc z niewoli egipskiej, na drodze do wolności. Przykazania jawią się jako drogowskazy na tej drodze, aby nie wpaść w gorszą niewolę niż fizyczna – niewolę grzechu, uzależnienia.

Trzecie pytanie: czy twoim zdaniem normy moralne wytyczane przez Kościół katolicki ograniczają wolność człowieka? Nie ograniczają wolności człowieka, ale porządkują jego życie. Kościół jest głosem Boga w świecie i zachęca do szukania Jego woli i wypełniania jej. Normy moralne głoszone przez Kościół są także związane z odpowiedzialnością za swoje decyzje.

W czwartym punkcie ankiety zapytano o możliwość bycia wolnym fizycznie, a zniewolonym wewnątrz. Tutaj odpowiedź jest twierdząca. Świadczą o tym choćby ludzie odbywający karę więzienia, choć zostali skazani niesłusznie. W piątym punkcie zapytano o sytuację odwrotną. Czy można być wolnym fizycznie, a zniewolonym wewnątrz? I tu odpowiedź jest również twierdząca. Świadczą o tym osoby uzależnione, które przemierzają się swobodnie, ale mają przymus wewnętrzny.

Pytanie szóste: czy twoim zdaniem wolność oznacza, że robię, co mi się podoba? Pytanie siódme, powiązane z szóstym – czy twoim zdaniem wolność jest równa samowoli? Odpowiedzi na te pytania powinny być negatywne. Jeśli będę robił, co mi się podoba, to znaczy, że mogę też krzywdzić siebie i innych. Chrześcijańską wizją odpowiedzi na rób, co chcesz, są słowa św. Augustyna – kochaj i rób, co chcesz. Bo jeśli będziesz kochał, to zawsze twoje działanie poprzedzone miłością będzie dobre i wolne.

Czy twoim zdaniem wolno krzywdzić inne osoby? To treść ósmego pytania. Odpowiedź oczywiście brzmi nie. Wolność innych zawsze jest granicą mojej wolności wyboru.

W punkcie dziewiątym ankietowani mieli udzielić odpowiedzi na pytanie: czy wolny jest człowiek, który krzywdzi siebie? Taka osoba nie jest wolna, gdyż nie realizuje woli Boga wobec własnego życia.

Pytanie dziesiąte brzmiało: Czy twoim zdaniem wolno wszystko, co jest zgodne z prawem stanowionym? W perspektywie wolności człowieka to, że coś jest zgodne z prawem, nie zawsze oznacza, że będzie dla mnie dobre. Znamy przecież przykłady krajów, gdzie prawo pozwala na przykład kamienować kobiety. Zresztą zbrodniarze hitlerowscy tłumaczyli się, że wykonując rozkazy, nie łamali prawa. Jednak nad prawem stanowionym jest prawo naturalne, za którego łamanie byli skazywani.

W jedenastym punkcie zapytano: czy twoim zdaniem wolno ci wszystko, co przynosi ci szczęście (przyjemność)? Odpowiedź brzmi nie. Argumentem za tym jest to, że często nasze szczęście czy przyjemność może być nieszczęściem innej osoby. Nasza przyjemność może także ranić Boga. W tym sensie negatywnie trzeba także odpowiedzieć na dwunaste pytanie: czy wolny jest człowiek, który łamie prawo Boże?

Czy twoim zdaniem są jakieś granice wolności? To treść pytania numer trzynaste. Takimi granicami są wolność innego człowieka oraz granice prawa Bożego.

Pytanie czternaste – ostatnie – dotyczyło wolności decyzji Jezusa, który godzi się umrzeć za ludzi na krzyżu. Odpowiedź brzmi, że była to wolna

decyzja. Jezus mógł jej nie podejmować, ale w swoim posłuszeństwie Ojcu daje nam wzór pełnienia Jego woli. Sam modli się do Ojca o oddalenie kielicha, ale ostatecznie godzi się wypełnić swoje zadanie do końca.

2.2. Wyniki ankiet przeprowadzonych przed i po serii katechez o wolności

Poniżej zaprezentowane zostaną wyniki ankiet. Przy każdym pytaniu były możliwe trzy odpowiedzi: tak, nie, nie mam zdania (trudno powiedzieć).

Pytanie	Przed katechezami			Po katechezach		
	tak	nie	nie mam zdania	tak	nie	nie mam zdania
1. Czy twoim zdaniem Dekalog ogranicza wolność człowieka?	77	14	9	94	2	4
2. Czy twoim zdaniem Dekalog ogranicza wolność człowieka?	15	47	38	6	77	17
3. Czy twoim zdaniem normy moralne wytyczane przez Kościół katolicki ograniczają wolność człowieka?	23	51	26	9	75	16
4. Czy twoim zdaniem ktoś może być wolny fizycznie, a zniewolony wewnętrznie?	66	23	11	79	9	12
5. Czy twoim zdaniem ktoś może być wolny wewnętrznie, a zniewolony fizycznie?	66	9	25	74	13	13
6. Czy twoim zdaniem wolność oznacza, że robię to, co mi się podoba?	38	56	6	11	88	1
7. Czy twoim zdaniem wolność jest równa samowoli (wszystko mi wolno)?	25	58	27	6	92	2
8. Czy twoim zdaniem wolno krzywdzić inne osoby?	6	64	30	4	96	0
9. Czy twoim zdaniem wolny jest człowiek, który krzywdzi siebie?	12	58	30	9	80	11
10. Czy twoim zdaniem wolno wszystko, co jest zgodne z obowiązującym prawem stanowionym?	75	15	10	38	58	4
11. Czy twoim zdaniem wolno Ci wszystko, co przynosi Ci szczęście (przyjemność)?	42	45	13	9	85	6
12. Czy twoim zdaniem wolny jest człowiek, który łamie prawo Boże?	9	70	21	6	82	12
13. Czy twoim zdaniem są jakieś granice wolności?	49	15	36	81	6	13
14. Czy śmierć Jezusa na krzyżu była Jego wolną decyzją?	43	17	40	74	9	17

Dane w tabeli podano w procentach

2.3. Podsumowanie badania

Drogą nabywania wolności jest wychowanie. „Nabywanie wolności polega na wysiłku na rzecz urzeczywistnienia jej jako celu wychowania. Podobnie jak człowiek nabywa cnoty i wartości na drodze wychowawczego wysiłku, podobnie nabywa wolność i związaną z nią odpowiedzialność” (Nowak, 1999, 335). Dlatego tak istotna jest praca z młodymi ludźmi. Bogactwo młodości polega na tym, że w tym okresie życia człowiek odkrywa, planuje, dokonuje wyborów, podejmuje decyzje znaczące dla dalszych losów jego samego jak i innych (Cian, 1990, 5). Dobre pojmowanie wolności i związanych z nią konsekwencji zdaje się być szczególnie istotne.

Ważną kwestią jest nierozłączność wolności i odpowiedzialności. Rozumny wybór człowieka powinien uwzględniać odpowiedzialność za realizację dobra. Nie można wyobrazić sobie moralnego życia człowieka bez nieustannej analizy motywów postępowania, zgodności wyborów z prawdą o człowieku, a także bez oceny skutków czynu. W tym sensie odpowiedzialność i wolność są ściśle powiązane (Rusecki, 2007, 321).

Przeprowadzone katechezy i poruszone na nich treści, jak widać z wyników ankiet, są w stanie pomóc młodym ludziom prawdziwie pojmować wolność. Niewątpliwie jednak różnorakie treści, które docierają do młodzieży burzą rozumienie wolności. Oczywiście nie wystarczy tylko jednorazowe przedstawienie chrześcijańskiego rozumienia wolności. Trzeba ciągłej pracy, popartej świadectwem życia tych, którzy zaufali Bogu i realizują w swoim życiu Jego wolę, przyjmując ją za swoją. W ankietach przeprowadzonych po katechezach dodano jedno pytanie: czy ta seria katechez zmieniła Twoje postrzeganie wolności? Tak odpowiedziało 87%, nie 6%, a zdania nie miało 7% badanych. Wyraźnie ukazuje to z jednej strony potrzebę rozmawiania o wolności z młodzieżą, a z drugiej to, że rozmowy te mogą być skuteczne i wpływać na rozumienie świata wartości przez uczniów.

BIBLIOGRAFIA

- Bonecki H., 1987, *Encyklopedia powszechna PWN*, Warszawa.
- Chrobak S., 1999, *Koncepcja wychowania personalistycznego w nauczaniu Karola Wojtyły – Jana Pawła II*, Warszawa.
- Cian L., 1990, *Wychowanie w duchu ks. Bosko*, Warszawa.
- Dziewiecki M., 1999, *Odpowiedzialna pomoc wychowawcza*, Radom.

- Granat W., 2002, *Personalizm chrześcijański. Teologia osoby ludzkiej*, Poznań.
- Halamska M., 2003, *Wolność. Wychowanie do wolności w świetle nauczania Jana Pawła II*, Kraków.
- Hessen S., 1997, *Podstawy pedagogiki*, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1991, *Serce pragnie sensu. Motywy życia i nadziei*, Warszawa.
- Nowak M., 1999, *Podstawy pedagogiki otwartej*, Lublin.
- Ratzinger J., 2005, *Wiara – prawda – tolerancja: Chrześcijaństwo a religie świata*, Kielce.
- Ratzinger J., 2020, *Prawda i wolność. Rozważania o współczesności*, Kraków.
- Rusecki M., 2007, *Być chrześcijaninem. Teologia dla szkół średnich*, Lublin.
- Styczeń T., 2013, *Wolność w prawdzie*, Lublin.
- Tchorzewski A., 2018, *Wolność jako wartość i problem edukacyjny*.
- Tischner J., 1992, *Świat ludzkiej nadziei*, Kraków.
- Tischner J., 1997, *Jak żyć?*, Wrocław.
- Wilk J., 2002, *Pedagogika rodziny*, Lublin.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-8814-0504>

e-mail: j.przybylowski@uksw.edu.pl

TEOLOGIA STOSOWANA W EKSPŁORACJI WOLNOŚCI

Applied theology in the exploration of freedom

Abstrakt: Propagowanie i obrona praw ludzkich bierze swój początek z poszanowania osobowej godności człowieka i uznania religijnego wymiaru osoby ludzkiej, który jest głęboko wrośnięty w samą rzeczywistość człowieka. W perspektywie teologii stosowanej należy podkreślić, że wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, a więc jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej realizacji każdego. W teologii stosowanej zakłada się, że teoria i praktyka wolności religijnej ściśle się ze sobą łączą. Wyjaśnienie roli eksploracji w teologii stosowanej wymaga zatem uściślenia relacji między teorią i praktyką. Będzie to punkt wyjścia do opisanie „mądrościowego” ujęcia teologii stosowanej w perspektywie świata, człowieka i wiary, a następnie ukazania eksploracyjnie ujętego problemu wolności w teologii stosowanej.

KS. JAN KAZIMIERZ PRZYBYŁOWSKI – kapłan diecezji wrocławskiej, profesor zwyczajny. Studia specjalistyczne w zakresie teologii pastoralnej ukończył na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim, otrzymując stopień doktora w 1993 roku. Habilitację uzyskał na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego (UKSW) w Warszawie w 2001 roku. Tytuł naukowy profesora nauk teologicznych otrzymał 25 stycznia 2011 roku. Od 2002 roku jest kierownikiem Katedry Teologii Pastoralnej i Nauk Pomocniczych na UKSW. W latach 2008–2010 pełnił funkcję prodziekana ds. naukowych na Wydziale Teologicznym UKSW, a w latach 2010–2012 był prorektorem ds. finansowych i naukowych na UKSW. Jest autorem kilkuset publikacji i kilku książek, m.in. *Znaczenie nowej ewangelizacji dla duszpasterstwa młodzieży. Studium pastoralne* (Lublin 2001); *Funkcja wychowawcza w teorii i praktyce eklezjalnej. Studium teologiczno-pastoralne* (Warszawa 2010); *Jak modli się polska młodzież? Studium socjologiczne*, Warszawa 2013; *Rola nowej ewangelizacji w Kościele i w świecie. Nowe ubranie bez dziur i łat* (Łk 5, 36), Warszawa 2014.

Słowa kluczowe: wolność, wolność religijna, teologia stosowana, eksploracja.

Abstract: The promotion and defence of human rights derives from respect for the personal dignity of the human person and the recognition of the religious dimension of the human person, which is deeply embedded in the very reality of the human person. In the perspective of applied theology, it should be emphasised that religious freedom, an inalienable requirement of the dignity of every human being, underlies all human rights and is therefore an indispensable factor for the well-being of the person and society as a whole, as well as for the personal fulfilment of everyone. In applied theology, it is assumed that the theory and practice of religious freedom are closely linked. Clarifying the role of exploration in applied theology therefore requires clarifying the relationship between theory and practice. This will be the starting point for describing the 'wisdom' approach of applied theology in terms of the world, man and faith, and then showing the exploratory approach to the problem of freedom in applied theology.

Key words: freedom, religious freedom, applied theology, exploration.

Propagowanie i obrona praw ludzkich bierze swój początek z poszanowania osobowej godności człowieka i uznania religijnego wymiaru osoby ludzkiej, który jest głęboko wrośnięty w samą rzeczywistość człowieka. Religia, rozumiana jako związek człowieka z Bogiem¹, jest elementem konstytutywnym jego „być” i „istnieć” (RH, n. 11)². Prawem człowieka jest też nieuznawanie prawdy o religijnej naturze człowieka, ale ci, którzy są o niej

¹ Do praw człowieka zalicza się również możliwość oddawania czci Bogu zgodnie z wymaganiem własnego prawnego sumienia oraz wyznawania religii prywatnie i publicznie. Jak bowiem trafnie naucza Laktancjusz: „Rodzimy się po to, abyśmy Bogu, który dał nam życie, oddawali słuszną i należną cześć, abyśmy Jego tylko uznawali i Jego wolę pełnili. Tą więzią pobożności jesteśmy z Bogiem złączeni i związani (*religati*), z czego sama nazwa religii się wywodzi” (*Divinae Institutiones*, 1 IV. C.28, 2 – PL 6, 535).

² „Jeśli mowa o religii, to chodzi tu naprzód o religię jako zjawisko powszechne, towarzyszące dziejom człowieka od początku – chodzi z kolei o różne religie pozachrześcijańskie oraz o samo chrześcijaństwo. Dokument, jaki Sobór poświęcił religiom pozachrześcijańskim, jest przede wszystkim pełen głębokiego poszanowania dla wielkich wartości duchowych, owszem – dla pierwszeństwa tego, co duchowe, a co w życiu ludzkim wyraża się poprzez religię, a z kolei przez moralność, promieniując na całą kulturę. Słusznie Ojcowie Kościoła widzieli w różnych religiach jakby refleksy jednej prawdy – *semina Verbi*, które świadczą o tym, że na różnych wprowadzicie drogach, ale przecież jakby w jednym kierunku postępuje to najgłębsze dążenie ducha ludzkiego, które wyraża się w szukaniu Boga – a zarazem w szukaniu poprzez dążenie do Boga – pełnego wymiaru człowieczeństwa, pełnego sensu życia ludzkiego. Osobną uwagę poświęcił Sobór religii Izraela, wspominając ogromne dziedzictwo duchowe

przekonani, mają prawo do tego, by ich wiara w Boga spotykała się z należnym poszanowaniem, podobnie jak jej praktykowanie i decyzje będące jej konsekwencją w życiu indywidualnym i wspólnotowym (RH, n. 7)³. Na tym właśnie polega prawo do wolności sumienia i wolności religijnej, którego faktyczne uznanie jest jednym z najwyższych dóbr i najpoważniejszych obowiązków każdej społeczności funkcjonującej w poszanowaniu dobra osoby i wspólnoty (Jan Paweł II, 1991c) [20.10.2024]⁴.

W perspektywie teologii stosowanej należy podkreślić, że „wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich, a więc jest niezbędnym czynnikiem dobra osoby i całego społeczeństwa, jak również osobistej realizacji każdego. Wynika stąd, że prawo jednostek i wspólnot do wyznawania i praktykowania własnej religii jest istotnym warunkiem pokojowego współżycia między ludźmi. [...] Cywilne i społeczne prawo do wolności religijnej dotycząc najgłębszej sfery duszy, staje się niejako punktem odniesienia i probierzem innych podstawowych praw” (Jan Paweł II, 1987, 278–280).

wspólne chrześcijanom i Żydom. Odniośł się z szacunkiem do wyznawców Islamu, których wiara chętnie nawiązuje do Abrahama”.

³ „Wspólnota wiernych z uwagą wsłuchuje się w nauczanie Jezusa, odczytuje je wciąż na nowo, każdy szczegół Jego życia odtwarza z największym pietyzmem. Ale przecież tych słów słuchają nie tylko chrześcijanie. To życie przemawia równocześnie do tylu ludzi, którzy nie potrafią na razie powiedzieć wraz z Piotrem: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego» (Mt 16, 16). «Chrystus, Syn Boga żywego», przemawia do ludzi równocześnie jako Człowiek. Przemawia Jego życie, Jego człowieczeństwo, Jego wierność prawdzie, Jego miłość wszystkich ogarniająca”.

⁴ „Wiara i szukanie świętości jest sprawą prywatną tylko w tym sensie, że nikt nie zastąpi człowieka w jego osobistym spotkaniu z Bogiem, że nie da się szukać i znajdować Boga inaczej niż w prawdziwej wewnętrznej wolności. Ale Bóg nam powiada: «Bądźcie świętymi, ponieważ Ja sam jestem święty!» (Kpł 11, 44). On chce swoją świętością ogarnąć nie tylko poszczególnego człowieka, ale również całe rodziny i inne ludzkie wspólnoty, również całe narody i społeczeństwa. Dlatego postulat neutralności światopoglądowej jest słuszny głównie w tym zakresie, że państwo powinno chronić wolność sumienia i wyznania wszystkich swoich obywateli, niezależnie od tego, jaką religię lub światopogląd oni wyznają. Ale postulat, ażeby do życia społecznego i państwowego w żaden sposób nie dopuszczać wymiaru świętości, jest postulatem ateizowania państwa i życia społecznego i niewiele ma wspólnego ze światopoglądową neutralnością. Potrzeba wiele wzajemnej życzliwości i dobrej woli, ażeby się dopracować takich form obecności tego, co święte w życiu społecznym i państwowym, które nikogo nie będą raniły i nikogo nie uczynią obcym we własnej ojczyźnie, a tego niestety doświadczaliśmy przez kilkadziesiąt ostatnich lat. Doświadczaliśmy tego wielkiego, katolickiego getta, getta na miarę narodu. Zarazem więc my, katolicy, prosimy o wzięcie pod uwagę naszego punktu widzenia: że bardzo wielu spośród nas czułoby się nieswojo w państwie, z którego struktur wyrzucono by Boga, a to pod pozorem światopoglądowej neutralności”.

W teologii stosowanej zakłada się, że teoria i praktyka wolności religijnej ściśle się ze sobą łączą. Badanie naukowe domaga się jednak wyznaczenia celów i dobrania odpowiednich sposobów ich osiągnięcia. Całe bogactwo wiedzy teologicznej dostarcza argumentów do opisanego istoty wolności, jej uwarunkowań, pozytywnych aspektów i zagrożeń. W teologii stosowanej otwierają się jednak nowe możliwości badania wolności, zwłaszcza z wykorzystaniem eksploracji. Badania eksploracyjne mogą mieć trzy cele: 1) zaspokojenie ciekawości badacza i jego pragnienia lepszego zrozumienia przedmiotu badań; 2) zbadanie możliwości podjęcia szerszych badań; 3) wypracowanie metod, które zostaną użyte w dalszych badaniach (Babbie, 2003, 111). Wyjaśnienie roli eksploracji w teologii stosowanej wymaga najpierw uściślenia relacji między teorią i praktyką. Będzie to punkt wyjścia do opisanego „mądrościowego” ujęcia teologii stosowanej w perspektywie świata, człowieka i wiary, a następnie ukazania eksploracyjnie ujętego problemu wolności w teologii stosowanej.

1. Teoria i praktyka w teologii stosowanej

W celu ukazania relacji między teorią i praktyką można przywołać nauczanie Benedykta XVI, który dokonał porównania koncepcji teologii św. Tomasza i św. Bonawentury. Obaj doktorzy zadają sobie pytanie, czy teologia jest nauką praktyczną czy też teoretyczną, spekulatywną? Według św. Tomasza należy rozważyć dwie sprzeczne ze sobą odpowiedzi. Pierwsza możliwość pokazuje teologię jako refleksję nad wiarą⁵, która ma pomagać, aby człowiek stawał się dobry, żyjąc zgodnie z wolą Boga. Celem teologii powinno być zatem kierowanie go na właściwą, dobrą drogę, co oznacza, że teologia jest nauką praktyczną. Druga odpowiedź wskazuje na teologię dążącą do poznania Boga, który jest ponad tym, co człowiek czyni. Ponieważ jednak człowiek jest dziełem Boga, dlatego to On sprawia, że działanie człowieka jest słuszne. W teologii należy zatem zajmować się poznawaniem Boga, a nie skupiać się na działaniu człowieka. Święty Tomasz uważał, że teologia zakłada oba te aspekty: ma charakter teoretyczny, gdyż stara się coraz bardziej poznawać Boga, ale także jest praktyczna, bo ma na celu ukierunkowanie życia człowieka na dobro. W tak rozumianej teologii prymat ma jednak poznanie nad praktyką: należy

⁵ Według Katechizmu Kościoła katolickiego „wiera jest możliwa tylko dzięki łasce Bożej i wewnętrznej pomocy Ducha Świętego. Niemniej jednak jest prawdą, że wiera jest aktem autentycznie ludzkim. Okazanie zaufania Bogu nie jest przeciwne ani wolności, ani rozumowi ludzkemu” (KKK, n. 154).

przede wszystkim poznać Boga, a potem przychodzi działanie zgodne z wolą Boga (Benedykt XVI, 2010) [20.10.2024].

Święty Bonawentura natomiast odpowiadając na pytanie, czy teologia jest nauką praktyczną czy teoretyczną, rozróżnia trzy rzeczy – obok alternatywy: nauka teoretyczna (prymat poznania) bądź praktyczna (prymat działania), dodaje trzecie stanowisko, które określa jako „mądrościowe”⁶, wnioskując, że mądrość obejmuje oba te aspekty. Twierdzi także, że mądrość dąży do kontemplacji (jako najwyższej formy poznania) i pomaga człowiekowi w realizacji pragnienia stawania się dobrym (działanie) (Bonawentura, *Breviloquium, Prologus*, 5). W konkluzji stwierdza, że „wiara jest w umyśle w taki sposób, że budzi uczucie. Na przykład: poznanie, że Chrystus umarł «za nas» nie pozostaje wiedzą, ale z konieczności staje się uczuciem, miłością” (Benedykt XVI, 2010) [20.10.2024].

Ten sam kierunek ma jego obrona teologii, czyli racjonalnej i metodycznej refleksji nad wiarą. Święty Bonawentura wymienia najpierw kilka argumentów przeciwko uprawianiu teologii, rozpowszechnianych ówczesznie wśród części braci franciszkańskich: rozum miałby rzekomo zubażać wiarę, zadawać premoć słowu Bożemu, dlatego trzeba słuchać słowa Bożego, a nie analizować je (por. *List św. Franciszka z Asyżu do św. Antoniego z Padwy*)⁷. Na te argumenty przeciwko teologii, które ukazywały niebezpieczeństwa kryjące się w samej teologii, św. Bonawentura odpowiada: to prawda, że istnieje arogancki sposób uprawiania teologii, pycha rozumu, który wywyższa się ponad słowo Boże⁸. Jednak racjonalny wysiłek prawdziwej i dobrej teologii nie rodzi się z pychy rozumu. W teologii zakłada się, że ten kto kocha, chce coraz lepiej i coraz bardziej poznawać ukochaną osobę; prawdziwa teologia nie odwołuje się zatem do rozumu i jego poszukiwań powodowanych pychą, ale „kieruje nią miłość Tego, na którego się zgodziła” (Bonawentura, *Proemium in I Sent.*, q. 2)⁹, i pragnie lepiej poznać umiłowaną osobę: taki jest podstawowy cel,

⁶ „Prawda Boga jest Jego mądrością, która kieruje całym porządkiem stworzenia i rządzenia światem. Tylko Bóg, który stworzył niebo i ziemię”, może sam dać prawdziwe poznanie każdej rzeczy stworzonej w jej relacji do Niego” (KKK, n. 216).

⁷ Gdy święty Franciszek z Asyżu zobaczył, że niektórzy z Jego uczniów nauczali doktryny, chciał uniknąć pokusy gnostycyzmu. Zatem tak napisał do św. Antoniego z Padwy: „Uważam to za dobre, że wykładasz świętą teologię braiom, byle byś tylko podczas tego studium nie gasił ducha modlitwy i pobożności”.

⁸ Jan Paweł II w encyklice *Fides et ratio* tak to ujmuje: „ludzki rozum nie musi zaprzeczyć samemu sobie ani się upokorzyć, aby przyjąć treści wiary; w każdym przypadku człowiek dochodzi do nich na mocy dobrowolnego i świadomego wyboru” (FR, n. 43).

⁹ *Sed propter amorem eius cui assentit.*

jakim kieruje się teologia. Ostatecznie zatem dla św. Bonawentury decydujące znaczenie w teologii ma prymat miłości (Benedykt XVI, 2012) [20.10.2024]¹⁰.

Syntetyzując te dwie wizje teologii można stwierdzić, że św. Tomasz i św. Bonawentura w różny sposób definiują ostateczne przeznaczenie człowieka, jego pełne szczęście: dla św. Tomasza najwyższym celem, do którego dąży człowiek, jest zobaczyć Boga. W tej prostej rzeczy, jaką jest oglądanie Boga, znajduje się rozwiązanie wszystkich problemów: jesteśmy szczęśliwi, niczego więcej nie potrzebujemy. Dla św. Bonawentury natomiast ostatecznym przeznaczeniem człowieka jest miłość Boga, spotkanie się i zjednoczenie Jego i miłości człowieka. Taka jest dla niego najbardziej adekwatna definicja szczęścia człowieka. Płyną stąd konkretne wnioski (Benedykt XVI, 2010) [20.10.2024].

Dla św. Tomasza najwyższą kategorią jest prawda, a dla św. Bonawentury dobro. Doszukiwanie się sprzeczności w tych dwóch odpowiedziach byłoby błędem. Dla obu prawda jest również dobrem, a dobro jest także prawdą; oglądanie Boga jest miłością, a miłość jest oglądaniem. Jest to zatem inne rozłożenie akcentów we wspólnej zasadniczo wizji. To rozłożenie akcentów dało początek różnym tradycjom i duchowościom, ukazując tym samym płodność wiary, jednej w różnorodności swoich form (Benedykt XVI, 2010) [20.10.2024]¹¹.

2. „Mądrościowe” ujęcie teologii stosowanej

Między alternatywą teorii i praktyki pojawia się ujęcie „mądrościowe” (RH, n. 19)¹². Teologia stosowana, skupiając się na człowieku i świecie,

¹⁰ Święty Bonawentura ostrzegał, że prawdziwa mądrość chrześcijańska nie powinna być oddzielana od miłosierdzia względem bliźniego: „Największa mądrość, jaka może istnieć, polega na tym, aby owocnie dawać to, co ktoś posiada do dania, to co zostało mu dane właśnie po to, aby rozdawał. [...] Dlatego, tak jak miłosierdzie jest przyjacielem mądrości, chciwość jest jego wrogiem” (*De septem donis*, 9,15). „Istnieje taka aktywność, która jednocząc się z kontemplacją, nie stanowi dla niej przeszkody, ale ją ułatwia jako uczynki miłosierdzia i pobożności” (Bonawentura, *In IV Sent.* 37, 1, 3, ad 6).

¹¹ Należy jednak podkreślić, że w teologii stosowanej respektowana jest zasada, że aby poznać człowieka, człowieka prawdziwego, człowieka integralnego, trzeba poznać Boga zgodnie ze słowami świętej Katarzyny ze Sieny, która wyrażała w modlitwie tę samą myśl: „W Twojej naturze, wieczne Bóstwo, poznam moją naturę” (Paweł VI, 1965, 58).

¹² „Tak jak w dawniejszych epokach, tak i teraz – i bardziej jeszcze – jest powołaniem teologów i wszystkich ludzi nauki w Kościele, ażeby łączyli wiarę z wiedzą i mądrością, aby przyczyniali się do ich wzajemnego przenikania [...]”.

w którym on żyje i wypełnia swoje powołanie, poszukuje mądrości łączącej teorię i praktykę; naturę i ducha; to, co ziemskie z tym, co nadprzyrodzone; *sacrum* i *profanum* (RH, n. 19)¹³. Koncentrując badania teologii stosowanej na „mądrości” osoby człowieka trzeba przywołać argument z Ewangelii: według Chrystusa bardziej przystosowani do życia w świecie są ludzie ziemscy niż synowie światłości¹⁴. Można to rozumieć jako wskazówkę do poszukiwania dwóch rodzajów mądrości: pochodzącej „ze światła” i „ze świata”. Mądrość świata jest przydatna w sprawach ziemskich, a mądrość światła realnie wprowadza w rzeczywistość królestwa Bożego (życie duchowe, nadprzyrodzoność, *sacrum*). Mądrość światła pochodzi z Objawienia, a jej ostatecznym źródłem jest Ewangelia (KDK, n. 41)¹⁵, która daje światło mądrości duchowej¹⁶.

¹³ „Odpowiedzialność za prawdę Bożą oznacza równocześnie jej umiłowanie i dążność do takiego zrozumienia, które nam samym, a także i drugim, tę prawdę może przybliżyć w całej jej zbawczej mocy, w jej wspaniałości, w całej głębi i prostocie zarazem. Umiłowanie to i dążność do zrozumienia muszą iść z sobą w parze, jak o tym świadczą dzieje Świętych Kościoła. Najwięcej autentycznego światła rozjaśniającego prawdę Bożą, przybliżającego samą Bożą Rzeczywistość, mieli zawsze ci, którzy do tej prawdy przybliżali się z czcią i miłością. Była to nade wszystko miłość do Chrystusa, żywego Słowa Bożej Prawdy, była to z kolei miłość do jej ludzkiego wyrazu w Ewangelii, w Tradycji, w Teologii. I dzisiaj również o takie zrozumienie i o taką interpretację Słowa Bożego chodzi nade wszystko: o taką teologię. Teologia zawsze miała i nadal ma ogromne znaczenie dla tego, aby Kościół – Lud Boży mógł twórczo i owocnie uczestniczyć w prorockim posłannictwie Chrystusa”.

¹⁴ „[...] synowie tego świata roztropniejsi są w stosunkach z ludźmi podobnymi sobie niż synowie światłości” (Łk 16, 8).

¹⁵ „Żadne prawo ludzkie nie może chronić osobowej godności i wolności człowieka tak doskonale, jak zaufanie Ewangelii, powierzonej Kościołowi Chrystusowemu. Ewangelia ta zwiastuje bowiem i ogłasza wolność dzieci Bożych, zdecydowanie odrzuca wszelką niewolę ostatecznie płynącą z grzechu, święcie szanuje godność sumienia oraz jego wolną decyzję i nieustannie napomina, aby stale pomnażać wszelkie talenty ludzkie dla służby Bożej i dobra ludzi, a wreszcie każdego powierza miłości wszystkim”.

¹⁶ Mądrość duchowa dostępna jest każdemu człowiekowi, bez względu na jego poziom życia duchowego. Ewangelia należy bowiem i do ludzi wielkich, i do „maluczkich”: „Wysłałam Cię, Ojcze, Panie nieba i ziemi, że zakryłeś te rzeczy przed mądrymi i rozroptnymi, a objawiłeś je prostaczkom. Tak, Ojcze, gdyż takie było Twoje upodobanie” (Mt 11, 25–26). Mądrość duchowa nie wymaga godności ludzkich, ale do jej przyjęcia potrzebna jest osobista wiarygodność. Dlatego mądrość duchowa rodzi się w sercu człowieka prostego, ale nie prostaka (chama), człowieka prawdziwego, ale nie bezkrytycznego, człowieka uczuciowego, ale nie infantylnego, człowieka dobrego, ale nie naiwnego. Mądrość ewangeliczną potrafią przyjąć ludzie, którzy są ubodzy w duchu, strapieni (smutni), cisi, sprawiedliwi, miłośni, mają czyste serca, niosą pokój, cierpią prześladowania dla sprawiedliwości i są prześladowani z powodu Chrystusa (por. Mt 5, 3–12).

W mądrościowym aspekcie teologii stosowanej należy jednak wyraźnie podkreślać, że chrześcijaństwo od samego początku chciało przemawiać głosem rozumu i „zmuszać” rozum do pracy, przywrócić go jemu samemu, obdarzając słaby rozum wewnętrzną siłą (RH, n. 19)¹⁷. Dlatego podstawową funkcją wiary jest wzbogacanie rozumu nową siłą, która pozwala dostrzegać to, co on sam przeczuwa, ale z trudnością, ponieważ zewnętrzne uwarunkowania zaciemniają jego spojrzenie (*Chrześcijaństwo jest drogą*, 2004) [20.10.2014].

Idąc natomiast za myślą Jana Pawła II można stwierdzić, że w ujęciu „mądrościowym” teologii stosowanej najbardziej potrzebna jest miłość, gdyż nie istnieje jakaś inna idea, inna wartość lub inne światło, które byłoby w stanie nadać sens wielorakim poszukiwaniom i działaniom ludzi nauki i kultury, nie ograniczając równocześnie ich twórczej wolności. Miłość jest tą siłą, która nie narzuca się człowiekowi od zewnątrz, lecz rodzi się w jego wnętrzu, w jego sercu, jako jego najbardziej wewnętrzna własność. Chodzi tylko o to, by człowiek pozwolił jej narodzić się i by umiał nasycić nią swoją wrażliwość, swoje myślenie w laboratorium, w sali seminaryjnej i wykładowej, a także przy warsztacie wielorakiej sztuki (Jan Paweł II, 1999, n. 3).

2.1. Autonomia względna świata w teologii stosowanej

Mądrość duchowa (ewangeliczna) i mądrość światowa powinny być źródłem wiary i życia. Prawa ewangeliczne są doskonałe (obiektywne – niezmiennie), gdyż mają charakter uniwersalny – ich źródłem jest Mądrość Boża i są skierowane do wszystkich ludzi wszystkich czasów. Poznanie praw ewangelicznych oświeca umysł i umacnia wiarę, otwiera serce i czyni je gotowym do kochania (uzdalnia do miłości), wyzwala z lęków utwierdzając nadzieję, odkrywa pragnienie wolności i rozbudza zaufanie do Boga. Poznanie praw ewangelicznych w teologii stosowanej powinno łączyć się z poznawaniem praw ziemskich.

¹⁷ „Dlatego też teologowie jako słudzy prawdy Bożej, poświęcający swe studia i prace dla coraz wnikliwszego jej zrozumienia, nie mogą nigdy stracić z oczu tego znaczenia swej posługi w Kościele, które zawiera się w pojęciu *intellectus fidei*. Pojęcie to funkcjonuje jakby w dwustronnym rytmie *intellege, ut credas; crede, ut intellegas*, a funkcjonuje prawidłowo wówczas, gdy stara się służyć nauczaniu (magisterium), którego obowiązek spoczywa w Kościele na Biskupach zjednoczonych węzłem hierarchicznej wspólnoty z Następcą Piotra, a w ślad za tym, gdy stara się służyć nauczycielskiej i duszpasterskiej ich trosce oraz zadaniom apostołskim całego Ludu Bożego”.

Dlatego badania teologii stosowanej powinny najpierw wspierać współczesnego człowieka, aby odzyskał zdolność kontemplacji stworzenia, jego piękna i jego struktury (Nossol, 2003)¹⁸. „Świat nie jest bezkształtną magmą, lecz im bardziej go poznajemy i im lepiej odkrywamy jego wspaniałe mechanizmy, tym bardziej widzimy plan, widzimy, że istnieje stwórcza inteligencja. Albert Einstein powiedział, że w prawach natury «objawia się tak wybitny rozum, że cała racjonalność myśli i ludzkie prawa są w porównaniu z nim absolutnie znikomym odbiciem»¹⁹. Pierwszą zatem drogą, która wiedzie do odkrycia Boga, jest uważna kontemplacja świata stworzonego” (Benedykt XVI, 2012) [20.10.2024], który ma własną, względną autonomię.

Autonomia rzeczywistości ziemskiej sprawia, że przeżywając swoją codzienność, człowiek uczy się być mądrym, kulturalnym, szczęśliwym, uczciwym, szlachetnym, statecznym, pracowitym, wykształconym humanistą. Humanizm może jednak stać się fałszywy, jeśli człowiek będzie domagać się takiej autonomii, która budzi opór wobec jakiegokolwiek zależności od Boga (KDK, n. 20), gdyż staje się on zagrożeniem dla jego integralnego rozwoju. W nauczaniu soborowym podkreśla się, że Kościół mocą powierzonej mu Ewangelii głosi prawa ludzi, a także uznaje i wysoko ceni dynamizm czasów współczesnych, który te prawa pod każdym względem wspiera. Tendencja ta powinna być jednak przepojona duchem Ewangelii i chroniona przed wszelkiego rodzaju fałszywą autonomią (KDK, n. 36)²⁰. Człowiek może ulec bowiem pokusie przekonania, że jego prawa osobowe są przestrzegane w pełni jedynie wtedy, gdy uwalnia się od wszelkich norm prawa boskiego. Jednak w ten sposób godność osoby ludzkiej nie tylko nie jest chroniona, lecz wręcz ginie (KDK, n. 41).

Dzisiejsza, trudna sytuacja religii ma swoje korzenie w wydarzeniach ubiegłego wieku, który był świadkiem silnego procesu sekularyzacji

¹⁸ „Piękno Boga będącego miłością. Nasza europejska tradycja teologiczna koncentrowała się zawsze przede wszystkim na prawdzie i dobru Boga, podczas gdy aspekt jego «piękna» nie odgrywał głębszej roli. Hexaemeron, tj. dzieło stworzenia Księgi Genesis zawiera, począwszy od trzeciego dnia, stwierdzenie: «Bóg widział, że (Jego stworzone dzieła) były dobre». W tłumaczeniu Septuaginty czytamy natomiast, że «wszystko było bardzo piękne» (Rdz 1, 12.31)”. Nossol, 2003.

¹⁹ *The world as I see it* („Świat, jakim go widzę”).

²⁰ „Jeżeli jednak przez słowa «autonomia rzeczy doczesnych» rozumie się to, że rzeczy stworzone nie zależą od Boga i że człowiek może z nich korzystać bez odniesienia do Stwórcy, każdy, kto uznaje Boga, czuje, jak fałszywe są tego rodzaju stwierdzenia. Stworzenie bowiem bez Stwórcy ginie. Poza tym wszyscy wierzący, jakkolwiek wyznawaliby religię, w języku stworzeń zawsze dostrzegali ujawnianie się Boga i słyszeli Jego głos. Co więcej, poprzez zapomnienie o Bogu samo stworzenie staje się niezrozumiałe”.

w imię absolutnej autonomii człowieka, uznawanego za miarę i twórcę rzeczywistości, lecz pozbawionego swego statusu stworzenia „na obraz i podobieństwo Boga”. W naszych czasach pojawiło się zjawisko szczególnie niebezpieczne dla wiary: istnieje bowiem forma ateizmu, który nazywamy „praktycznym”, w którym nie neguje się prawd wiary czy obrzędów religijnych, lecz po prostu uznaje, że są one nieistotne dla codziennej egzystencji, oderwane od życia, bezużyteczne (KDK, n. 20, 41)²¹. Często wierzy się zatem w Boga w sposób powierzchowny i żyje się tak, „jakby Bóg nie istniał” (*etsi Deus non daretur*) (PT, n. 4)²². Na koniec jednak ten sposób życia okazuje się jeszcze bardziej niszczący, ponieważ prowadzi

²¹ Jest jedna z postaci ateizmu. „Ci zaś, którzy taki ateizm wyznają, twierdzą, że wolność polega na tym, że człowiek sam jest sobie celem, jedynym sprawcą i twórcą własnej historii, co jak utrzymują, nie da się pogodzić z uznaniem Pana Boga jako sprawcy i celu wszystkich rzeczy lub przynajmniej czyni całkowicie zbytecznym tego rodzaju stwierdzenie. Doktrynie tej może sprzyjać poczucie siły, które daje człowiekowi współczesny postęp techniczny” (KDK, n. 20). To ostatecznie zdanie ma również ogromne znaczenie w powstrzymaniu się od wydawania pochopnych sądów o ludziach „wątpiących” czy „poszukujących”. Są to bowiem często ludzie, których zaślepiło poczucie siły „technicznej”, ale ich serce nadal jest otwarte na poszukiwanie odpowiedzi na pytania o rzeczy ostateczne. „Człowiek współczesny znajduje się na drodze do pełniejszego rozwinięcia swojej osobowości, a także do coraz lepszego rozumienia i utwierdzenia się w świadomości swoich praw. Ponieważ Kościołowi zostało powierzone ukazywanie tajemnicy Boga, który jest ostatecznym celem człowieka, ukazuje on równocześnie sens jego własnej egzystencji, to znaczy najgłębszą prawdę o człowieku. Kościół wie dobrze, że jedynie Bóg, któremu on sam służy, odpowiada najgłębszym pragnieniom ludzkiego serca. które nigdy nie może dostatecznie nasycić się ziemskimi dobrami. Wie także, że człowiek, nieustannie pobudzany przez Ducha Bożego, nigdy nie będzie zupełnie obojętny wobec problemów religijnych, jak tego dowodzi nie tylko doświadczenie wieków minionych, lecz także wielorakie świadectwo naszych czasów. Człowiek bowiem zawsze chce wiedzieć, przynajmniej w przybliżeniu, jaki jest sens jego życia, działania i śmierci. Sama obecność Kościoła przypomina mu o tych problemach. Jedynie zaś Bóg, który stworzył człowieka na swoje podobieństwo i odkupił go z grzechu, daje najpełniejszą odpowiedź na te pytania, a to przez objawienie dokonane w swoim Synu, który stał się człowiekiem. Ktokolwiek idzie za Chrystusem, doskonałym Człowiekiem, sam również staje się pełniej człowiekiem” (KDK, n. 41).

²² „Instytucje cywilizacyjne znajdują się wprawdzie w rozkwicie, mają w dziedzinie wiedzy i techniki wielkie osiągnięcia oraz środki umożliwiające realizację wszelkich zamierzeń, ale często zbyt słabo są przepełnione duchem chrześcijańskim. Rodzi się więc słuszne pytanie, dlaczego tak się dzieje, skoro do ustalenia podstaw tego rozwoju przyczynili się przeważnie i nadal przyczyniają się ci, którzy uważają się za chrześcijan i rzeczywiście dostosowują, przynajmniej częściowo, swe życie do zasad Ewangelii? Z pewnością ten stan rzeczy stąd pochodzi, iż ludzie ci nie zestrzają swego postępowania z wyznawaną przez siebie wiarą. Powinni oni dojść do takiego odnowienia w sobie jedności wewnętrznej, aby działaniem ich kierowało zarazem światło wiary i siła miłości”.

do obojętności wobec wiary i wobec kwestii Boga (Benedykt XVI, 2012) [20.10.2024]²³.

2.2. Człowiek w teologii stosowanej

Badania teologii stosowanej koncentrują się na człowieku. Święty Augustyn twierdzi, że „Bóg jest bardziej wewnątrz mnie niż to, co we mnie było najbardziej osobiste” (por. *Wyznania* III, 6, 11). Dlatego zachęca: „Nie wychodź na zewnątrz, ale wejdź w samego siebie: w człowieku wewnętrznym mieszka prawda” (*De vera religione*, 39, 72). Jest z tym związane niebezpieczeństwo zagubienia przez człowieka zdolności do tego, by przystanąć i wpatrzeć się w swoje wnętrze, i odczytać w nim owo pragnienie nieskończoności, które w sobie nosi, które każe mu iść coraz dalej i wskazuje na Tego, który może je zaspokoić. Katechizm Kościoła katolickiego naucza: „Człowiek zadaje sobie pytanie o istnienie Boga swoją otwartością na prawdę i piękno, swoim zmysłem moralnym, swoją wolnością i głosem sumienia, swoim dążeniem do nieskończoności i szczęścia” (KKK, n. 33). Dlatego postulaty głoszone przez osoby nieutożsamiające się z religią, że należy zlikwidować wszelkie religie, byłyby dla teologa i socjologa tak samo nie do pomyślenia, jak eliminacja sztuki, muzyki czy poezji. Usunięcie religii z życia społecznego spowodowałoby zubożenie kultury i pozbawienie setek milionów ludzi umiłowanych przez nich wartości (Znaniński, 1984, 502).

Ciekawą opinię na ten temat sformułował Éric-Emmanuel Schmitt, który twierdzi, że Europejczycy uwielbiają intelektualistów, oferują im sławę, pieniądze i wpływy, a ci w zamian wmawiają im, że nie są tacy, jacy naprawdę są, tylko że są kimś zupełnie innym: pacyfistami, humanistami, komunistami, idealistami. Dzięki tym swoim intelektualistom Europejczycy

²³ „W rzeczywistości człowiek, oddzielony od Boga, zostaje sprowadzony do jednego tylko wymiaru, horyzontalnego, i ten właśnie redukcjonizm jest jedną z podstawowych przyczyn totalitaryzmów, które doprowadziły do tragicznych następstw w ubiegłym wieku, a także do kryzysu wartości, który widzimy w rzeczywistości obecnej. Usunięcie w cień odniesienia do Boga spowodowało usunięcie w cień również horyzontu etycznego, a jego miejsce zajął relatywizm i dwuznaczna koncepcja wolności, która zamiast wyzwalać człowieka, przywiązuje go do idoli. Pokusy, którym stawiał czoło Jezus na pustyni przed rozpoczęciem swojej misji publicznej, dobrze ilustrują owe «idole», które fascynują człowieka, kiedy nie wychodzi poza samego siebie. Jeśli Bóg traci centralne miejsce, człowiek traci swoje właściwe miejsce, nie odnajduje się w stworzeniu, w relacjach z innymi. Nie traci aktualności to, co antyczna mądrość przypomina w micie o Prometeuszu: człowiek myśli, że sam może stać się «bogiem», panem życia i śmierci”.

mogą żyć spokojnie w podwójnym świecie: mówią o pokoju, a wywołują wojnę, mówią o racjonalizmie, a zabijają się na wyścigi, wymyślają prawa człowieka, a dopuszczają się największych grabieży, podbojów i ludobójstw w całych dziejach ludzkości (Éric-Emmanuel Schmitt, *Ulisses z Bagdadu*). Dlatego należy podkreślić, że religia, a także kultura (DPLiL, n. 63)²⁴, która nie posługuje się terminem osoba, nie ma nic do powiedzenia na temat miłości. Podobnie zresztą i psychologia, jeżeli nie posługuje się terminem osoba, będzie sprowadzała miłość do potrzeb biologicznych, będzie milczała w kwestii akceptacji patologii seksualnej, mając na uwadze poprawność polityczną (Nowak, 2011, 87)²⁵. W teologii stosowanej podkreśla się, że człowiek wierzący i prawdziwie pobożny powinien być również na co dzień świadkiem miłości wobec drugiego człowieka. Dar pobożności wyraża się również w sposobie, w jaki odnosimy się do ludzi. Można tutaj przypomnieć zasadę, którą kierowali się i której nauczali ojcowie Kościoła, a mianowicie: *Ad Patrem et ad fratrem* (Do Ojca i do brata)²⁶.

2.3. Wiara w teologii stosowanej

W teologii stosowanej należy przyjąć tezę, że chrześcijaństwo to przede wszystkim wydarzenie miłości, a dopiero potem moralność czy etyka, to najpierw przyjęcie osoby Jezusa. Dlatego chrześcijanin i wspólnota chrześcijańska muszą przede wszystkim patrzeć i wskazywać na Chrystusa, prawdziwą Drogę, która wiedzie do Boga. Jest to bardzo ważne zwłaszcza w rzeczywistości czasów dzisiejszych, w której atakowana jest religia i podejmowane są próby jej wyeliminowania z życia indywidualnego człowieka i społeczności ludzkiej.

W tej sytuacji należy z większym zaangażowaniem głosić, że „jedną z dróg, które wiodą do poznania Boga i spotkania z Nim, jest życie wiarą. Ten, kto wierzy, jest zjednoczony z Bogiem, otwarty na Jego łaskę, na moc

²⁴ „W niektórych przypadkach owo przenikanie się kultury i wiary jest tak głębokie, że poszczególne elementy wiary chrześcijańskiej stały się elementami integrującymi tożsamość kulturową danych narodów”.

²⁵ „Religia to nie tylko kościół, do którego człowiek idzie okazjonalnie, aby się pomodlić; religia to świat, w którym trzeba stale żyć” (Gilbert Keith Chesterton) (zob. Żurawiecka, 2013, 208).

²⁶ „Religia weryfikuje się, sprawdza dzięki pobożności. Jeśli pobożność nie sprawdza się w życiu, zwłaszcza jest przeciwna miłości i miłosierdziu, to podważa sens religii” (Tommaso Campanella) (zob. Budziło, Dybowski, 1960, 192).

miłości. Tym samym jego egzystencja staje się świadectwem nie samego siebie, lecz Zmartwychwstałego, a jego wiara bez lęku przejawia się w życiu codziennym, jest otwarta na dialog, który wyraża głęboko przyjazny stosunek do wędrówki każdego człowieka, i potrafi zapalać światła nadziei tam, gdzie jest potrzeba wyzwolenia, szczęścia i przyszłości. Wiara jest bowiem spotkaniem z Bogiem, który mówi i działa w historii i nawraca nasze codzienne życie, przemieniając naszą mentalność, oceny wartości, wybory i konkretne działania. Nie jest to iluzja, ucieczka od rzeczywistości, wygodne schronienie, sentymentalizm, lecz coś, co przenika całe życie, jest to głoszenie Ewangelii, Dobrej Nowiny, która potrafi wyzwolić całego człowieka. Chrześcijanin, wspólnota, aktywni i wierni planowi Boga, który jako pierwszy nas umiłował, stanowią uprzywilejowaną drogę dla tych, którzy są pogrążeni w obojętności lub wątpliwościach co do Jego istnienia i działania. Wymaga to jednak od każdego, by jego świadectwo wiary było coraz bardziej przejrzyste poprzez oczyszczanie życia tak, aby upodabniało do Chrystusa. Dziś wiele osób ma zawężone pojęcie o wierze chrześcijańskiej, ponieważ utożsamiają ją jedynie z systemem wierzeń i wartości, a nie z prawdą o Bogu, który objawił się w historii, pragnie bezpośrednio porozumiewać się z człowiekiem w więzi miłości. Podstawą wszelkiej nauki czy wartości jest istotnie wydarzenie spotkania człowieka i Boga w Jezusie Chrystusie” (Benedykt XVI, 2012) [20.10.2024].

3. Wolność w teologii stosowanej

Wolność jako przedmiot badań w teologii stosowanej jest ściśle powiązana z prawdą, o czym mówił Chrystus: „poznacie prawdę i prawda was wyzwoli” (por. J 8, 3) (RH, n. 12)²⁷. W przemówieniu do środowisk

²⁷ „Jezus Chrystus wychodzi na spotkanie człowieka każdej epoki, również i naszej epoki, z tymi samymi słowami: «poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli» (J 8, 32); uczyni was wolnymi. W słowach tych zawiera się podstawowe wymaganie i przestroga zarazem. Jest to wymaganie rzetelnego stosunku do prawdy jako warunek prawdziwej wolności. Jest to równocześnie przestroga przed jakąkolwiek pozorną wolnością, przed wolnością rozumianą powierzchownie, jednostronnie, bez wniknięcia w całą prawdę o człowieku i o świecie. Chrystus przeto również i dziś, po dwóch tysiącach lat, staje wśród nas jako Ten, który przynosi człowiekowi wolność opartą na prawdzie, który człowieka wyzwala od tego, co tę wolność ogranicza, pomniejsza, łamie u samego niejako korzenia, w duszy człowieka, w jego sercu, w jego sumieniu. Jakże wspomniał potwierdzeniem tego byli i stale są ci wszyscy ludzie, którzy dzięki Chrystusowi i w Chrystusie osiągnęli prawdziwą wolność i ukazali ją, choćby nawet w warunkach zewnętrznego zniewolenia”.

uniwersyteckich w Rzymie Jan Paweł II tak zinterpretował te słowa: „Zatem nie jesteśmy wolni dzięki używaniu naszej wolności; jesteśmy wolni tylko wtedy, gdy używaniem wolności kieruje prawda” (Jan Paweł II, 1991a, 63). Chrystus objawił całkowitą prawdę swoim własnym życiem. I dlatego, jeżeli chrześcijanie mają nieść bogactwo wolności współczesnemu człowiekowi, muszą postępować w świetle tej prawdy i tę prawdę głosić.

W teologii stosowanej poszukuje się natomiast nowych sposobów głoszenia prawdy Chrystusowej, aby dotrzeć do ludzi współczesnych, nieznających teologii, ale pragnących żyć prawdą, która wyzwala. Dlatego można odwołać się do J. Ratzingera, który twierdzi, że to nie uczeni powinni rozstrzygać o prawdzie Chrystusowej, ale to wiara powinna określać dopuszczalne granice ich uczonych interpretacji. To nie intelektualisci stanowią bowiem miarę niewykształconych, lecz niewykształceni są miernikiem tych pierwszych. To nie teoretyczne interpretacje stanowią miarę wyznania wiary, ale to proste słowa wyznania wiary są miarą każdej teologii (Ratzinger, 1979, 9). Ta zasada jest też bardzo ważna w wychowaniu do prawdziwej wolności, które polega na tym, aby kształtować takich ludzi, którzy przestrzegając porządku moralnego, własnym rozumem osądzaliby sprawy w świetle prawdy, planowali swoje czyny w poczuciu odpowiedzialności i starali się iść za wszystkim, co prawdziwe i słuszne, podejmując współpracę z innymi (DWR, n. 8).

3.1. Wolność w aspekcie społecznym

Synteza nauczania Kościoła na temat wolności została przedstawiona w deklaracji Soboru Watykańskiego II *Dignitatis humanae*, ogłoszonej 7 grudnia 1965 roku. Deklarację tę poprzedziła encyklika *Pacem in terris* Jana XXIII z dnia 11 kwietnia 1963 roku, w której podkreślił, że: „każdy ma prawo czcić Boga zgodnie z wymaganiami własnego prawego sumienia”. Do wymienionej wyżej deklaracji Soboru Watykańskiego II nawiązały później różne dokumenty Pawła VI, orędzie Synodu Biskupów z 1974 roku oraz orędzie do Zgromadzenia Ogólnego Organizacji Narodów Zjednoczonych z okazji wizyty papieskiej 2 października 1979 roku, które przypomniało jej zasadniczą treść: „Z racji swojej godności wszyscy ludzie, ponieważ są osobami, czyli istotami wyposażonymi w rozum i wolną wolę, a tym samym w osobistą odpowiedzialność, nagleni są własną naturą, a także obowiązani moralnie do szukania prawdy, przede wszystkim w dziedzinie religii. Zobowiązani są też trwać przy poznanej prawdzie i całe swoje życie układać według wymagań prawdy” (DWR, n. 2).

Doniosłość znaczenia wolności religijnej podkreślił Jan Paweł II stwierdzając, że prawo do wolności religijnej nie jest po prostu jednym z wielu praw ludzkich, ale „prawem najbardziej podstawowym, ponieważ godność każdej osoby wypływa przede wszystkim z jej głębokiej więzi z Bogiem Stwórcą, na którego obraz i podobieństwo została stworzona jako obdarzona rozumem i wolnością” (Jan Paweł II, 1990, n. 5). „Wolność religijna, niezbywalny wymóg godności każdego człowieka, leży u podstaw wszystkich praw ludzkich” (Jan Paweł II, 1988, Wprowadzenie), dlatego jest najgłębszym wyrazem wolności sumienia.

Zaznaczyć również należy, że prawo do wolności religijnej dotyczy samej tożsamości osoby. Jednym z najbardziej doniosłych zjawisk, charakteryzujących dzisiejszy świat, jest rola religii w budzeniu poczucia narodowego i w poszukiwaniu wolności. W wielu przypadkach właśnie dzięki wierze religijnej została zachowana, a nawet umocniona, tożsamość całych narodów. W krajach, w których religia napotykała na trudności albo była wręcz prześladowana, ponieważ próbowano traktować ją jak relikw przeszłości, objawiła się ona na nowo jako potężna siła wyzwolenicza. Wiara religijna jest tak ważna dla narodów i dla pojedynczych osób, że w wielu przypadkach są one gotowe ponieść wszelkie ofiary, aby ją ocalić. Każda bowiem próba stłumienia lub zniweczenia tego, co jest człowiekowi najdroższe, może wywołać reakcję w postaci jawnego lub utajonego buntu (Jan Paweł II, 1990, n. 5).

3.2. Wolność w aspekcie indywidualnym

Wolność jest prawem osoby ludzkiej, dlatego jej istota koncentruje się w człowieku. Każdy zdobywa wolność sam, ale ma prawo do zapewnienia sobie odpowiednich środków pomocniczych (KDK, n. 17), które często należą do innych ludzi. Używając tych środków, człowiek staje się coraz bardziej wolny, ale zdobytą wolnością nie może jednak podzielić się z innym człowiekiem. Każdy zdobywa wolność sam i przez wolność się usamodzielnia, stając się coraz bardziej odpowiedzialnym. To może wzbudzać w drugim człowieku zazdrość, a jednocześnie wyzwałać niekontrolowane, często nerwowe reakcje. Człowiek chciałby odebrać drugiemu jego wolność, gdyż nad człowiekiem wolnym nie można panować i mieć kontroli, nie można nim kierować i narzucić mu własnej woli. Człowiek wolny staje się więc niebezpieczny – nie można go ani kochać na swój sposób (np. matka swoje dziecko zaborczą macierzyńską miłością), ani wymuszać na nim spełnienia swojej woli (wychowawca mechanicznie usiłujący ukształtować wychowanka;

przełożony narzucający podwładnemu swoją wizję „rzeczywistości”; proboszcz nietolerujący indywidualnych dróg świętości), ani nienawidzić (zbrodniarz znęcający się nad swoją ofiarą) (Przybyłowski, 2005, 139–155).

Nie ulega wątpliwości, że rodzina wychowuje, że szkoła kształci i wychowuje, ale równocześnie tak działanie rodziny, jak i szkoły pozostaną niekompletne, a może nawet zostać wręcz zniweczone, jeżeli człowiek sam nie podejmie dzieła swojego wychowania. Wychowanie rodzinne i szkolne może tylko dostarczyć elementów do dzieła samowychowania (formacji). I w tej dziedzinie Chrystusowe słowa „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”, stają się istotnym programem. Każdy człowiek ma wrodzony „zmysł prawdy”. Prawda zaś ma służyć wolności: ludzie mają spontaniczne pragnienie wolności. A co to znaczy być wolnym? To znaczy: umieć używać swej wolności w prawdzie – być – „prawdziwie” wolnym. Być prawdziwie wolnym to nie znaczy: czynić wszystko, co mi się podoba, na co mam ochotę. Wolność zawiera w sobie kryterium prawdy, dyscyplinę prawdy. Bez tego nie jest prawdziwą wolnością. Jest zakłamanie wolności. Być prawdziwie wolnym – to znaczy: używać swej wolności dla tego, co jest prawdziwym dobrem. W dalszym ciągu więc: być prawdziwie wolnym – to znaczy: być człowiekiem prawego sumienia, być odpowiedzialnym, być człowiekiem „dla drugich”. To wszystko stanowi sam wewnętrzny rdzeń tego, co nazywa się samowychowaniem (formacją). Takiej bowiem wewnętrznej struktury, gdzie „prawda czyni nas wolnymi”, nie można zbudować tylko „od zewnątrz”. Każdy musi ją budować „od wewnątrz” – budować w trudzie, z wytrwałością i cierpliwością. I ta właśnie budowa nazywa się samowychowaniem. Pan Jezus mówi o tym również, gdy podkreśla, że tylko „w cierpliwości” możemy „posiąść dusze nasze” (por. Łk 21, 19). „Posiąść swoją duszę” – oto owoc samowychowania. W tym wszystkim zawiera się już nowe spojrzenie na młodość. Tu już nie chodzi o sam tylko projekt życia, jaki ma być urzeczywistniony w przyszłości. Projekt ten urzeczywistnia się już na etapie młodości, o ile poprzez pracę, wykształcenie, a zwłaszcza poprzez samowychowanie, tworzymy już samo życie, budując fundament dalszego rozwoju naszej osobowości. W tym znaczeniu można powiedzieć, iż „młodość... jest rzeźbiarką, co wykuwa żywot cały” (Kraśniński), a kształt, jaki nadaje ona konkretnemu człowieczeństwu każdego i każdej z Was, utrwała się w całym życiu” (Jan Paweł II, 1985).

Wolność uzyskana przez człowieka w stosunku do drugiego człowieka należy do niego i jest jego „własnością”. Taka prawdziwa wolność jest wzniosłym znakiem obrazu Boga w człowieku. Bóg bowiem dał człowiekowi możliwość

rozstrzygnięcia o własnym losie, tak aby z własnej woli szukał swojego Stwórcy i trwając przy Nim w wolności, osiągnął pełną i błogosławioną doskonałość. Godność człowieka wymaga więc, by działał on według świadomego i wolnego wyboru, to znaczy osobiście, poruszany i kierowany od wewnątrz, a nie pod wpływem ślepego impulsu wewnętrznego czy czysto zewnętrznego przymusu. Taką zaś godność człowiek osiąga wtedy, gdy uwalniając się od wszelkiej niewoli namiętności, dąży do swego celu, dokonując wolnego wyboru dobra (KDK, n. 17). Na drodze wolności nie ma zatem prawa stawać drugi człowiek. Wolność indywidualna jest bowiem prawem osobowym i nie podlega sądom ludzkim, a tylko boskim (KDK, n. 17)²⁸.

Wolność człowieka jest jednak ograniczona, gdyż została zraniona przez grzech i dlatego może ukierunkować się na Boga tylko z pomocą łaski Bożej (KDK, n. 17). Wolność ukierunkowana na Boga nie należy zatem tylko do człowieka, ale także do Boga. Im człowiek jest bardziej prawdziwie wolny, tym pełniej należy do Boga. Można nawet powiedzieć, że wolność rodzi człowieka dla Boga. A gdzie miłość? Miłość bez wolności nie może istnieć. Człowiek, stając się coraz bardziej wolny, jest jednocześnie uzdolniony do przyjęcia miłości, która jest darem Bożym.

Ten nowy wymiar wolności ukazał ludziom Chrystus: kto kocha, jest wolny. Bóg ukochał człowieka, ale też umiłował zdobywaną przez niego wolność. Dla ucznia Chrystusa jest ona podstawą realnej relacji do otaczającej go rzeczywistości. Wolność jednak jest najpierw fundamentem relacji człowieka do Boga (DWR, n. 10)²⁹. Człowiek w stosunku do Boga, na płaszczyźnie wolności, pozostaje w relacji zwrotnej, gdyż jedyną odpowiedzią na miłość Boga jest miłość do Niego. Nawet, jeśli ktoś mówi, że nienawidzi Boga to ta nienawiść jest bezprzedmiotowa, gdyż Bóg jest samą Miłością³⁰. Natomiast w swojej wolności w stosunku do innej osoby człowiek

²⁸ „Każdy zaś będzie musiał przed trybunałem Bożym zdać sprawę z własnego życia, stosownie do tego, czy czynił dobro czy zło”.

²⁹ „Fakt wiary z samej swej natury jest dobrowolny, gdyż człowiek odkupiony przez Chrystusa Zbawcę i wezwany przez Chrystusa do przybrania dzieci Bożych, może przyłączyć się do objawiającego się Boga tylko wtedy, gdy pociągnięty przez Ojca, okaże Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary”.

³⁰ Pozorne sukcesy, jakie człowiek osiąga, nienawidząc drugiego człowieka, mogą być wyzwaniem do nienawiści w stosunku do Boga. To jednak, co człowiek może uczynić drugiemu człowiekowi nie jest prawem w relacji człowieka do Boga. Nienawiścią nie można dosięgnąć Boga, nie można Boga nią skrzywdzić. Ci zatem, którzy próbują walczyć z Bogiem swoją nienawiścią, zdobytą w doświadczeniach ludzkich, krzywdzą samych siebie, gdyż nienawiść, zrodzona w sercu, tam też wydaje swoje trujące owoce: „co wychodzi z człowieka, to czyni

występuje w relacji bezzwrotnej, gdyż na jego miłość drugi człowiek może odpowiedzieć nienawiścią, która może zrodzić się w każdym stworzeniu osobowym (upadłe anioły, źli ludzie). Oznacza to, że otrzymując dar pełnej wolności w stosunku do Boga, człowiek staje się jednocześnie zakładnikiem wolności drugiego człowieka. Rozwiązaniem tego dylematu są przykazania miłości, w których człowiek rozpoznaje ukierunkowania daru miłości. Ludzkim sposobem uzdrowienia relacji międzyludzkich jest ukochanie drugiego człowieka miłością, jaką człowiek potrafi ukochać siebie; natomiast Boskim sposobem ich realizowania jest miłość doskonała, która jest darem niezasłużonym, bezwarunkowym – taką miłością można kochać tylko Boga, a w Bogu innych ludzi, także nieprzyjaciół.

Prawdziwa wolność wymaga wyrzeczeń, a jednocześnie wpisane są w nią często bolesne doświadczenia, których dostarcza człowiekowi samo życie, a także lekcje ewangeliczne, bez których niemożliwa jest żadna wolność. Jedne i drugie mogą być przykre do tego stopnia, że człowiek traci nadzieję, chęć do życia, do radości. Po prostu człowiek jest wtedy w stanie zrezygnować z własnej wolności. Lekcje życia i lekcje ewangeliczne są jednak tak samo ważne i potrzebne. Ta równowaga stwarza możliwość zastąpienia jednej drugą. Ważność lekcji ewangelicznych sprawia, że możliwe jest całkowite poświęcenie się na służbę Bogu i Kościołowi w stanie duchownym, ale ważność lekcji życiowych pozwala ludziom świeckim całkowicie poświęcić się Bogu (niekoniecznie jest to równoznaczne z poświęceniem się na służbę Kościołowi) w świecie (Przybyłowski, 2005, 139–155).

4. Teologia stosowana jako eksploracja wolności

Teologia stosowana rozwija się dzięki poszukiwaniu nowych celów i metod badawczych, które skoncentrowane są na człowieku i świecie, w którym żyje na co dzień. Jednym z najważniejszych sposobów umożliwiających rozwój teologii stosowanej jest eksploracja, której pierwszym celem jest wykorzystanie osobistych pasji badacza w zgłębianiu wiedzy o człowieku i świecie. Badania te mają charakter interdyscyplinarny z racji merytorycznych, bo człowiekiem i światem interesują się różne dziedziny nauki, a także formalnych, bo każda dyscyplina wypracowuje własne me-

go nieczystym. Z wnętrza bowiem, z serca ludzkiego pochodzą złe myśli, nieład, kradzieże, zabójstwa, cudzołóstwa, chciwość, przewrotność, podstęp, wyuzdanie, zazdrość, obelgi, pycha, głupota. Całe to zło z wnętrza pochodzi i czyni człowieka nieczystym” (Mk 7, 20–23).

tody badań, z których można korzystać, dopasowując metodykę do badań prowadzonych w zakresie teologii stosowanej (RH, n. 19)³¹.

W teologii stosowanej badania skupiają się na człowieku, który wierzy, ale nie ogranicza się zakresu badań samą wiarą. W teologii stosowanej Biblia jest podstawowym źródłem teologicznym. Ale np. „mówi się nie bez racji, że szatan może «cytować Pismo Święte dla własnych celów». W Biblii pełno jest tak wiele moralnie sprzecznych przesłań, że każde pokolenie może znaleźć święte usprawiedliwienie dla niemal każdego podejmowanego działania – od kazirodztwa, niewolnictwa i masowych mordów do czynów najbardziej szlachetnych, pełnych miłości, odwagi i poświęcenia własnej osoby. A takie zniekształcenie moralności charakterystyczne dla osobowości mnogiej występuje nie tylko w chrześcijaństwie i judaizmie. Można znaleźć je u podstaw islamu, tradycji hinduistycznych, a w rzeczywistości niemal we wszystkich religiach świata” (Sagan, 1999, 302).

Należy zatem chronić Biblię jako dziedzictwo całej ludzkości, ale jednocześnie przyjmować trzeba do wiadomości, że obok chrześcijaństwa istnieją inne religie, które mają własne święte księgi. W teologii stosowanej należy zatem strzec Prawdy objawionej i wypracowywać argumenty dla ludzi wierzących, aby mogli tę prawdę zgłębiać, zakochać się w niej i realizować w życiu. W zglobalizowanym świecie trzeba jednak poszukiwać sposobów prowadzenia dialogu nie tylko w gronie wyznań chrześcijańskich (ekumenizm), ale również współpracować z ludźmi o innych światopoglądach, także z ludźmi wątpliwymi, poszukującymi czy nawet „ateistami” (RH, n. 11)³².

³¹ „Zadanie owo dzisiaj ogromnie się rozbudowało w związku z postępem ludzkiej wiedzy, jej metod oraz osiągnięć w poznaniu świata i człowieka. Dotyczy to zarówno nauk ścisłych (szczegółowych), jak i humanistycznych, jak również filozofii, o której ścisłych związkach z teologią przypominają dekrety ostatniego Soboru. W tym stale się poszerzającym i różnicującym zarazem terenie ludzkiego poznania musi też stale pogłębiać się wiara przez odślanianie wymiaru tajemnicy objawionej, przez zrozumienie prawdy, którą sam Bóg niejako «dzieli się» z człowiekiem. Jeśli można, a nawet trzeba sobie życzyć, ażeby olbrzymia praca w tym kierunku uwzględniała pewien pluralizm metod, to jednak nie może ona odbiegać od zasadniczej jedności Nauczania Wiary i Moralności jako swego właściwego celu. Dlatego też tak nieodzowne jest ścisłe współdziałanie teologii z Magisterium. Każdy zaś z teologów w szczególny sposób winien być świadomy tego, czemu wyraz dał sam Jezus Chrystus, kiedy mówił: «nauka, którą słyszycie, nie jest moja, ale Tego, który Mnie posłał, Ojca» (J 14, 24). Nikt przeto nie może uprawiać teologii jako zbioru swoich tylko poglądów, ale musi być świadom, że pozostaje w szczególnej łączności z tym posłannictwem Prawdy, za którą odpowiedzialny jest Kościół”.

³² „Sobór Watykański II dokonał olbrzymiej pracy dla ukształtowania owej pełnej i wszechstronnej świadomości Kościoła, o jakiej pisał papież Paweł VI w swej pierwszej encyklice. Świadomość ta – czy raczej samoświadomość Kościoła – kształtuje się równocześnie

W teologii stosowanej zakłada się, że istnieje wspólne dziedzictwo, które niesie ze sobą uniwersalną wiedzę o człowieku. To prawda, że w teologii przyjmuje się tezę, że człowiek otrzymuje od Boga swą istotną godność, a wraz z nią zdolność wolnego wznoszenia się ponad wszelki porządek społeczny w dążeniu do prawdy i dobra. Jest on jednak również uwarunkowany strukturą społeczną, w której żyje, otrzymanym wychowaniem i środowiskiem. Elementy te mogą ułatwiać albo utrudniać wolne życie według prawdy i dobra. Decyzje, dzięki którym powstaje jakieś ludzkie środowisko, mogą też stanowić zagrożenie dla wolności człowieka, gdy będą tworzyć specyficzne struktury grzechu, przeszkadzając w pełnej ludzkiej realizacji tym, którzy są przez te struktury w rozmaity sposób uciskani. Burzenie takich struktur i zastępowanie ich bardziej autentycznymi formami współżycia jest zadaniem wymagającym odwagi i cierpliwości (CA, n. 38; ReP, n. 16; QA, n. 219).

Dlatego w teologii stosowanej zakłada się, że ludzie wierzący mają dzisiaj bardzo wymagające zadania w zakresie życia społecznego. Powinni się oni przede wszystkim przeciwstawiać twierdzeniu, iż Kościołowi nie wolno wtrącać się do polityki – ponieważ nie jest to jego domena. „Oczywiście, nie jest to jego bezpośrednim zadaniem, a i wpływ zależy od wielu czynników. Nie zmienia to jednak faktu, że wobec kwestii światopoglądowych w polityce, musi on zająć wyraźne stanowisko. [...] Nie powinno się upolityczniać Kościoła, ale – chrystianizować politykę” (Hildebrand, 2006, 167–168).

Teologia stosowana bada wolność w aspekcie świata, człowieka i wiary z pełną świadomością, że Kościół katolicki, nie będąc ograniczony do jakiegoś określonego terytorium i granic, składający się z mężczyzn i kobiet mieszkających na całym świecie, wie, na podstawie wielowiekowego doświadczenia, że zniesienie, pogwałcenie lub ograniczenie wolności religijnej spowodowało w przeszłości cierpienia i gorycz oraz przyniosło ciężkie doświadczenia moralne i materialne, a i dzisiaj miliony osób cierpią z tego powodu; przeciwnie, uznanie wolności religijnej, zagwarantowanie jej i przestrzeganie, przynosi poszczególnym ludziom pogodę ducha,

«w dialogu», który zanim stanie się rozmową, musi naprzód być skierowaniem własnej uwagi w stronę «drugiego», tego właśnie z kim mamy rozmawiać. Sobór Watykański II dokonał podstawowej pracy dla ukształtowania samoświadomości Kościoła właśnie przez to, że tak trafnie i kompetentnie pozwolił nam spojrzeć na ten wielki obszar ludzkości, który pokryty jest «mapą» różnych religii. Ukazał również, jak na tę mapę religii nakłada się – nieznaną przedtem, a znamienne dla współczesności warstwą – zjawisko ateizmu w różnych postaciach, przede wszystkim ateizmu programowego, który jest cechą pewnych systemów politycznych”.

a wspólnocie społecznej pokój oraz stanowi poważny czynnik umocnienia spójności moralnej danego kraju, przyczyniając się do wzrostu wspólnego dobra narodu oraz do tego, by panował klimat zaufania i współpracy między poszczególnymi narodami. Poza tym zdrowe stosowanie zasady wolności religijnej stanowić będzie również ułatwienie dla formacji obywateli, którzy w pełnym poszanowaniu porządku społecznego „byliby posłuszni prawowitej władzy i zarazem miłowali autentyczną wolność, a zatem ludzie, którzy by własnym sądem rozstrzygali problemy w świetle prawdy, działali z poczuciem odpowiedzialności i usiłowali podążać za wszystkim, co prawdziwe i sprawiedliwe, chętnie zespalając swój wysiłek z pracą innych” (DWR, n. 8). Z drugiej strony, dobrze pojęta wolność religijna służyć będzie zapewnieniu porządku i wspólnego dobra każdego kraju i każdego społeczeństwa, bowiem ludzie są bardziej zdolni oddać się pracy dla dobra wspólnego, kiedy czują się bezpieczni w dziedzinie swoich podstawowych praw (Jan Paweł II, 1980, n. 6).

BIBLIOGRAFIA

- Babbie E., 2003, *Badania społeczne w praktyce*, Warszawa.
- Benedykt XVI, 2010, Katecheza podczas audiencji generalnej *Teologia św. Bonawentury*, 17 III 2010, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_17032010 [20.10.2024].
- Benedykt XVI, 2012, Katecheza podczas audiencji generalnej *Drogi wiodące do Boga: świat, człowiek, wiara*, 14 XI 2012, https://opoka.org.pl/biblioteka-W/WP/benedykt_xvi/audiencje/ag_14112012 [20.10.2024].
- Budziło J., Dybowski S., 1960, *Z dziejów postępu. Zarys popularny*, Warszawa.
- Chrześcijaństwo jest drogą, którą winniśmy podążać także pod prąd!* Z kard. Josephem Ratzingerem, przewodniczącym Kongregacji Nauki Wiary, rozmawiali: Marek Lehnert, Bogumił Łoziński, Marcin Przeciszewski (KAI, lipiec 2004 r.) <http://niedziela.pl/artukul/1491/Chrzescijanstwo-jest-droga-ktora-winnismy> [20.10.2024].
- Hildebrand D., 2006, *Spustoszona winnica*, Warszawa.
- Jan Paweł II, 1979, Encyklika *Redemptor hominis* (RH).
- Jan Paweł II, 1980, List o wolności religijnej *L'Eglise catholique* (do sygnatariuszy Aktu Końcowego Konferencji Bezpieczeństwa i Współpracy w Helsinkach), 1 IX 1980.

- Jan Paweł II, 1984, Adhortacja apostolska *Reconciliatio et paenitentia* (ReP).
- Jan Paweł II, 1985, List do młodych całego świata *Parati semper*.
- Jan Paweł II, 1987, Orędzie na XXI Światowy Dzień Pokoju *Wolność religijna warunkiem pokojowego współżycia*, AAS, 80(1988), s. 278–286.
- Jan Paweł II, 1988, Orędzie na XXII Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie mniejszości warunkiem pokoju*, „L'Osservatore Romano”, 9(1988), nr 12, s. 1, 32.
- Jan Paweł II, 1990, Orędzie na XXIV Światowy Dzień Pokoju *Poszanowanie sumienia każdego człowieka warunkiem pokoju*, „L'Osservatore Romano”, 11(1990), nr 12, s. 16–18.
- Jan Paweł II, 1991a, *Wolność i prawda* (17 XII 1991, Msza dla środowisk uniwersyteckich Rzymu), OsRomPol, 13(1992), nr 1, s. 62–64.
- Jan Paweł II, 1991b, Encyklika *Centesimus annus* (CA).
- Jan Paweł II, 1991c, Homilia w czasie Mszy św. Lubaczów, 3 VI 1991, <https://konkatedra.zamojskolubaczowska.pl/przemowienia-w-lubaczowie/> [20.10.2024].
- Jan Paweł II, 1998, Encyklika *Fides et ratio* (FR).
- Jan Paweł II, 1999, Przemówienie do rektorów wyższych uczelni w Polsce, Toruń 7 VI 1999.
- Jan XXIII, 1963, Encyklika *Pacem in terris* (PT).
- Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), Poznań 2002.
- Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2003, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania* (DPLiL), Poznań.
- Nossol A., 2003, *Potrzeba uwspółcześnienia pastoralnego oddziaływania w kontekście europejskiego procesu integracyjnego*, w: *Status naukowy teologii pastoralnej. Materiały z Sympozjum Polskich Pastoralistów*, Nysa, 8–9 października 2001 r.
- Nowak A., 2011, *Psychologia XX-XY*, Rzeszów.
- Paweł VI, 1965, Homilia na ostatniej sesji publicznej Soboru Watykańskiego II, 7 XII 1965, AAS, 58(1966), s. 51–59.
- Pius XI, 1931, Encyklika, *Quadragesimo anno* (QA).
- Przybyłowski J., 2005, *Mądrość, wolność i łaska w formacji wiernych świeckich*, „Studia Włocławskie”, 8, s. 139–155.

Ratzinger J., 1979, Kazanie sylwestrowe, 31 XII 1979, „L'Osservatore Romano”, 18 I 1980 (wyd. niemieckie).

Sagan S., 1999, *Świat nawiedzany przez demony*, Poznań.

Sobór Watykański II, 1965, Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* (KDK).

Sobór Watykański II, 1965, Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DWR).

Znaniński F., 1984, *Społeczne role uczonych*, Warszawa.

Żurawiecka M., 2013, *Z księdzem Twardowskim 2014*, Sandomierz.

JAKUB SZYSZKO

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0009-0003-7250-4101>

e-mail: jakub.szyszko1996@gmail.com

**WSPÓŁCZESNE ZAGROŻENIA
DLA CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RELIGIJNOŚCI W POLSCE
W ŚWIEŁLE DOKUMENTU KOMISJI NAUKI WIARY
KONFERENCJI EPISKOPATU POLSKI
O WŁAŚCIWYM ROZUMIENIU
CHRZEŚCIJAŃSKIEJ RELIGIJNOŚCI**

**Contemporary threats to Christian religiosity in Poland
in the light of the document of the Commission
for the Doctrine of the Faith of the Polish Bishops' Conference
“On the proper understanding of Christian religiosity”**

Abstrakt: Przedmiotem niniejszego artykułu jest analiza współczesnych zagrożeń dla chrześcijańskiej religijności w Polsce w świetle Dokumentu Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski *O właściwym rozumieniu chrześcijańskiej religijności*. Omówiony został podział na dwa bieguny zagrożeń, który zastosowali autorzy dokumentu. Ponadto zaprezentowano konkretne przykłady przejawów wypaczonej religijności, aby uzasadnić reakcję Komisji na zagrożenia związane z różnymi jej formami, które odbiegają od chrześcijańskiej ortodoksji. Ocenie poddana została także zasadność zastosowanego podziału, gdzie zdecydowanie więcej uwagi poświęcono formom wypaczonej gorliwości niż przejawom sekularyzacji chrześcijaństwa.

Słowa kluczowe: polska religijność, sekularyzacja, neognoza, Kościół w Polsce.

Abstract: The subject of this article is the analysis of contemporary threats to Christian religiosity in Poland in the light of the Document of the Commis-

JAKUB SZYSZKO – doktorant na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie, absolwent studiów bliskowschodnich na Uniwersytecie Jagiellońskim oraz teologii na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie.

sion for the Doctrine of the Faith of the Polish Bishops' Conference "On the proper understanding of Christian religiosity". The division into two poles of threats used by the authors of the document is discussed. In addition, specific examples of manifestations of distorted religiosity were presented to justify the Commission's response to the dangers associated with its various forms that deviate from Christian orthodoxy. The validity of the division used was also evaluated, where far more attention was paid to forms of perverted zealotry than to manifestations of the secularization of Christianity.

Key words: Polish religiosity, secularization, neognosis, Church in Poland.

Obecny kryzys Kościoła w Polsce przejawia się na wielu płaszczyznach. Kościół jest zagrożony nie tylko procesami i ideologiami z zewnątrz, ale również w samym jego łonie mają miejsce zjawiska, które negatywnie mogą wpływać na odbiór Kościoła w społeczeństwie. Natężenie negatywnych tendencji zwróciło uwagę Konferencji Episkopatu Polski na kwestię wypaczeń religijności, czego owocem jest dokument wydany 1 czerwca 2024 r. przez Komisję Nauki Wiary KEP *O właściwym rozumieniu chrześcijańskiej religijności*. Warto przyjrzeć się treści dokumentu, aby sklasyfikować wypaczenia religijności, które rozwijają się w łonie polskiego katolicyzmu, a także odszukać ich przykłady.

W ostatnich latach można zaobserwować w Kościele w Polsce szczególnie dwie tendencje: jedna przejawia się w dążeniu do sekularyzacji chrześcijaństwa i „dopasowania” go do panujących w Europie liberalnych tendencji, co przejawia się w podważaniu i relatywizowaniu doktryny i moralności, którą głosi Kościół. Druga natomiast, to rodzaj neognostyckiego, „magicznego” myślenia, fałszywej gorliwości, która prowadzi do absolutyzowania przez pewne grupy wiernych określonych form czy rytuałów, a także postrzegania stworzonego świata jako przesiąkniętego złem.

W świetle tych dwóch wyzwań, z którymi mierzy się Kościół, wydanie dokumentu przez Komisję Nauki Wiary KEP, który nakreśla błędne postawy i stara się wyłożyć ortodoksyjną naukę o właściwej religijności, wydaje się jak najbardziej potrzebne. Dlatego też należy przyjrzeć się jego strukturze i zagrożeniom, które wymienia.

Właściwa religijność

Autorzy dokumentu starają się nakreślić zdrową religijność w ramach ortodoksji katolickiej. Na początku przypominają, że to cnoty teologalne

są właściwym źródłem religijności, gdyż powinna ona wypływać z wiary, nadziei i miłości. Ponadto chrześcijańska religijność powinna zachowywać stosowną hierarchię prawd wiary. Podstawowe prawdy wiary o Wcieleniu i Trójcy Świętej powinny być podstawą każdej zdrowej religijności. To im należy podporządkować pozostałe podrzędne prawdy wiary takie, jak istnienie aniołów, czy oddziaływanie szatana i złych duchów. Kiedy jedna z prawd podrzędnych wychodzi na pierwszy plan i to jej podporządkowane zostają prawdy wyższe, to wówczas mamy do czynienia z wypaczeniem religijności (OWRChR, 2024, 10–11).

Z kolei cnota nadziei chroni przed religijną rozpaczą i brakiem wiary w Boże miłosierdzie, jak i zuchwałą ufnością, która liczy na otrzymanie Bożego przebaczenia bez żadnego wysiłku. Właściwie zakorzeniona w nadziei cnota religijności powinna przejawiać się oddawaniem sprawiedliwości zarówno temu co wieczne, jak i temu co doczesne. Przy czym doczesność musi zostać podporządkowana celowi wiecznemu (OWRChR, 2024, 11–12).

Cnota miłości pozwala zaś na budowanie religijności w oparciu o pomoc bliźniemu (OWRChR, 2024, 12). Wypływa z tego wniosek, że zdrowa religijność nigdy nie powinna deprecjonować wymiaru wspólnotowego, a także pamiętać, że „wiara bez uczynków martwa jest” (Jk 2, 17). O zbawieniu człowieka decyduje nie tylko jego relacja do Stwórcy, ale również do innych ludzi i do całego stworzenia. Nie osiąga się zbawienia spełnianiem tylko aktów modlitewnych, ale także realnym działaniem dla głoszenia królestwa Bożego na tym świecie.

Cnota religijności wypływa ze źródła łaski Bożej i jej podstawowe akty mają duchowy charakter, jednak wyraża się ona poprzez akty zewnętrzne, które nie powinny być lekceważone (OWRChR, 2024, 13). Człowiek jest istotą duchowo-fizyczną, dlatego swoją duchowość musi on wyrażać także w materii. Dokument przytacza tu nauczanie św. Tomasza z Akwinu z *Sumy teologicznej*: nasze akty zewnętrzne wskazują, że pragniemy służyć Bogu duchowo i cieleśnie i ofiarować Mu wszystko, co jest wokół nas. Ponadto nasze akty zewnętrzne pobudzają także naszych bliźnich do większej pobożności (OWRChR, 2024, 13; Tomasz z Akwinu, q. 3, a. 2).

Właściwa katolicka religijność powinna być zatem podporządkowana najważniejszym prawdom wiary chrześcijańskiej. Nie należy deprecjonować znaczenia zewnętrznych aktów religijnych, gdyż mają one wyrażać wewnętrzne usposobienie. Ponadto człowiek wierzący nie powinien umniejszać roli świata doczesnego i odcinać się od niego, gdyż to w nim jest wezwany do osiągnięcia zbawienia.

Zeświecczone chrześcijaństwo

Po wyłożeniu podstaw właściwej chrześcijańskiej religijności następuje główna część dokumentu, poświęcona niewłaściwym jej formom i wypaczeniom. Dokument wskazuje na dwa bieguny wypaczonej religijności, wokół których oscylują omawiane formy. Pierwszym biegunem jest zsekularyzowanie chrześcijaństwa, zaś drugim wypaczenie gorliwości. Przejawem obydwu postaw jest przedkładanie własnych intuicji religijnych nad religijność wypływającą z wiary opartej na Objawieniu (OWRChR, 2024, 15).

Autorzy pod pojęciem „sekularyzacji chrześcijaństwa” rozumieją „tendencję do rozdzielania, a niekiedy wręcz przeciwstawiania wiary i religii chrześcijańskiej”. Przejawia się ona zatem w dążeniu do rozdzielania subiektywnego doświadczenia przeżywania wiary od religii instytucjonalnej. Wiarę uważano za łaskę, zaś religijność za fenomen naturalny, co doprowadziło do przeciwstawiania wiary i religijności, i poglądu o szkodliwym wpływie religijności na przeżywanie wiary. Dokument wymienia następujące tendencje i nadużycia będące skutkami takiej postawy:

- a) przeciwstawianie publicznego kultu pobożności indywidualnej;
- b) przeciwstawianie osobistego rozeznawania w sumieniu prawu moralnemu lub doktrynie moralnej Kościoła, co skutkowało propagowaniem indywidualistycznej koncepcji sumienia;
- c) pomniejszanie roli Tradycji i Urzędu Nauczycielskiego Kościoła na rzecz indywidualnej i osobistej interpretacji Pisma Świętego;
- d) eksponowanie roli indywidualnego i wewnętrznego doświadczenia wiary kosztem wspólnotowej czy też eklezyjalnej celebracji misteriiw chrześcijańskich w kulcie publicznym, czyli liturgii;
- e) lekceważenie, a niekiedy wręcz odrzucanie zasadności aktów i form religijnych w sferze społecznej i publicznej;
- f) negowanie rozróżnienia pomiędzy kapłaństwem służebnym (czy też urzędowym) a kapłaństwem wspólnym i – co za tym idzie – zacieranie różnic pomiędzy stanem duchownym a świeckim w Kościele;
- g) odrzucanie rozumienia Eucharystii jako ofiary składanej Bogu przez kapłana działającego sakramentalnie *in persona Christi* w imieniu Ludu Bożego;
- h) pomniejszanie wartości życia konsekrowanego, zwłaszcza w wymiarze kontemplacyjnym;
- i) burzenie równowagi pomiędzy głoszonym słowem a celebrowanym sakramentem, co prowadziło niekiedy do pomniejszania roli sakramentów.

Wymienione tendencje pojawiły się najpierw we wspólnotach protestanckich, zaś widoczne w Kościele katolickim stały się po Soborze Watykańskim II. Postawy relatywizujące doktrynę swój wydzźwięk znalazły wtedy zwłaszcza w kontrowersji wokół encykliki *Humanae vitae* Pawła VI, kiedy to wielu biskupów i teologów jawnie odrzuciło nauczanie zawarte w dokumencie. Postępowe stanowisko cechowało się zbliżaniem do etyki sytuacyjnej i poglądu o względności zasad moralnych (Tomczyk, 2020, 169–170).

Tego typu postawy prowadzą do indywidualizacji i prywatyzacji wiary chrześcijańskiej, a w konsekwencji do wycofania chrześcijańskich symboli z przestrzeni publicznej, gdzie samo chrześcijaństwo może pozostać tylko w sekularyzowanej formie (OWRChR, 2024, 15). O zasadności wyodrębnienia zagrożeń związanych z subiektywizacją i relatywizacją religii i norm moralnych świadczą najnowsze badania CBOS dotyczące polskiej religijności i moralności. W świetle opublikowanych badań religia staje się coraz bardziej zindywidualizowana. Tradycyjnie to normy religijne były uważane za źródło zasad moralnych, tymczasem obecnie coraz więcej osób skłania się do postrzegania swojego sumienia jako źródła zasad moralności (CBOS, 2024, 5).

Jeśli chrześcijaństwo chciałoby się pogodzić z takim stanowiskiem, to musiałoby odrzucić język i pojęcia właściwe swojej wierze. Wówczas jednak stałoby się ono tylko wyrazem bieżących popularnych opinii czy postaw społecznych, a jego nadprzyrodzony aspekt religii objawionej zostałby zredukowany do minimum (OWRChR, 2024, 17–18).

Przy prezentowanych zagrożeniach autorzy powołują się na dokumenty papieży Jana Pawła II i Benedykta XVI. Pierwszy z nich ostrzega przed antropologią „bez Boga i bez Chrystusa”. Źródłem wzrastającego w Europie agnostycyzmu religijnego jest relatywizm prawny i moralny, który doprowadził do stopniowego zeświecczenia zbawienia, w którym człowiek jest zredukowany jedynie do wymiaru horyzontalnego (EE, n. 34; RM, n. 11). Benedykt XVI z kolei ostrzega przed indywidualizacją wiary i wyodrębnieniem (oddzieleniem) zbawienia jednostki ze wspólnoty. Papież przypomina słusznie, że zbawienie dokonuje się we wspólnocie (SpS, n. 14). Jeżeli zaś we wspólnocie, to *implicite* zakłada ono przyjęcie do wierzenia określonego, zobiektywizowanego systemu doktrynalnego, a także wspólnotową i liturgiczną celebrację tej wiary. Te dwa aspekty dostępne są w Kościele poprzez Magisterium i liturgię, które poddane są określonym regułom, i które z założenia nie mogą podlegać subiektywizacji.

Wypaczenia gorliwości

Drugim biegunem błędnej religijności jest wypaczona gorliwość. Deformuje ona prawdziwą religijność poprzez nadanie znaczenia nadrzędnego elementom mającym z natury charakter podrzędny. Dokument wymienia osiem przejawów wypaczonej gorliwości (OWRChR, 2024, 18).

Pierwszym z nich jest religijność zabobonna. Dokument definiuje zabobon za KKK, n. 2110 jako wynaturzony przerost religijności. Następnie cytuje kolejny punkt Katechizmu dotyczący zabobonu, który jest „wypaczeniem postawy religijnej oraz praktyk, jakie ona nakłada. Może on także dotyczyć kultu, który oddajemy prawdziwemu Bogu, na przykład, gdy przypisuje się jakieś magiczne znaczenie pewnym praktykom, nawet uprawnionym lub koniecznym. Popaść w zabobon – oznacza wiązać skuteczność modlitw lub znaków sakramentalnych jedynie z ich wymiarem materialnym, z pominięciem dyspozycji wewnętrznych, jakich one wymagają” (KKK, n. 2111). Zabobon polega zatem na błędnym upatrywaniu źródła skuteczności modlitwy lub innych praktyk religijnych. Chrześcijanin ulega zabobonowi, kiedy upatruje tego źródła nie w Bogu i łasce uświęcającej, ale w określonej formie praktyk modlitewnych. Dodatkowo postawa taka cechuje się wiarą w skuteczność owych praktyk mocą samego ich spełnienia, z pominięciem konieczności właściwej dyspozycji duchowej podmiotu. Jest to więc pewnego rodzaju traktowanie modlitw jako magicznego zaklęcia, które przyniesie określony skutek pod warunkiem wykonania stosownych gestów i słów. W Internecie jest wiele stron podających się za katolickie, które propagują tego typu modlitwy¹. Aby przeciwdziałać takim wypaczeniom, autorzy dokumentu podkreślają konieczność łączności pomiędzy modlitwą prywatną a liturgiczną,

¹ Jako przykład możemy podać modlitwę ratującą milion dusz ze strony dompieknejmiosci.pl; „Matko Boża! Tę modlitwę składam w Twoim Niepokalanym Sercu, ponieważ Ty wiesz najlepiej, gdzie i komu w danej chwili ona jest najbardziej potrzebna. W dniu dzisiejszym łączę moje cierpienia i mój krzyż i cierpienia i krzyże ludzi, którzy nie ofiarują ich Bogu, z Twoim Krzyżem Panie Jezu przez Niepokalaną Mamę Twoją i proszę Cię: Panie Jezu przez Bolesną Mękę Twoją i Krew, którą wylałeś za nas, za mnie na Krzyżu, przez Najświętszą Agonię Twoją, przez Miłosierdzie Boże, daj łaskę zbawienia duszom dziś i w tej chwili umierającym, aby nie poszły na wieczne potępienie. Każdorazowe odmówienie tej modlitwy zabezpiecza milion dusz od potępienia wiecznego. Obietnica dana 25 stycznia 2011 r. przez Pana Jezusa” [12.07.2024]. Powyższa modlitwa jest typowym przykładem myślenia zabobonnego, gdzie prosty akt odmówienia jej miałby uratować od potępienia milion dusz, dodatkowo na końcu podana jest informacja, że jest to obietnica samego Pana Jezusa, co sugeruje pochodzenie jej z prywatnych objawień, których źródła już jednak autor strony nie podał.

indywidualną a wspólnotową. Postawienie modlitwy liturgicznej jako wzoru dla kształtowania modlitwy indywidualnej wydaje się bardzo rozsądnym działaniem, gdyż to właśnie liturgia jest – jak podaje soborowa Konstytucja o liturgii – „szczytem, do którego zmierza działalność Kościoła, i zarazem jest źródłem, z którego wypływa cała jego moc” (KL, n. 10). Ponadto liturgia jest dla wiernych podstawowym obszarem kontaktu z dogmatem. Między liturgią a dogmatem istnieje wewnętrzna łączność (Florkowski, 1952, 240–246). W konsekwencji wierny we właściwy sposób uczestniczący w życiu liturgicznym Kościoła powinien mieć ortodoksyjnie uformowaną wiarę, co znajdzie przełożenie na odpowiednie i wolne od wypaczeń formy jego modlitwy prywatnej.

Kolejnym zagrożeniem związanym z religijnością zabobonna jest wypaczone odniesienie do świętych. Przejawia się ono w zbytnim skupieniu na osobie świętego jako skutecznego sprawcy proszonych łask. Taka postawa w konsekwencji umniejsza rolę Boga jako źródła wszelkich łask, również tych otrzymanych za wstawiennictwem świętych. Skutkuje to niebezpiecznym zbliżeniem chrześcijańskiej duchowości do politeizmu; tak jak politeizm zakłada wiele bóstw, z których każde pełni określoną rolę, tak samo duchowość taką można przenieść na świętych, jeśli pominie się źródło wszelkich łask, jakim jest Bóg (OWRChR, 2024, 20).

Niewłaściwa pobożność może również przejawiać się w traktowaniu relikwii świętych jako talizmanów lub magicznych przedmiotów, które są skuteczne same z siebie. Dokument odwołuje się tu do *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* wydanego przez Kongregację ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów w 2001 roku. Dyrektorium określa właściwą rolę kultu relikwii w Kościele, przypominając, że są one „symbolicznym wyrazem łączności całego Kościoła w jedynej Ofierze Chrystusa, Kościoła powołanego do dawania świadectwa, nawet za cenę własnej krwi, wierności swojemu Oblubieńcowi i Panu”. Uznając ważną rolę relikwii w pobożności ludowej, Dyrektorium kreśli także właściwe ramy ich kultu, ostrzegając przed wypaczeniami, takimi jak kolekcjonowanie relikwii, sprzedaż i oszustwa czy zbytnie dzielenie cząstek ciał świętych (DPLiL, 2001, n. 237).

Aby uniknąć nadużyć, kult świętych powinien zawierać w sobie jednoznaczne ukierunkowanie „na Boga jako jedyne sprawcę łask; na Chrystusa jako jedyne Pośrednika pomiędzy Bogiem a ludźmi; i na Ducha Świętego, który wlewa łaskę w ludzkie serca (OWRChR, 2024, 20–21). Aspekt trynitarny oraz chrystologiczny powinien być zatem nieodłącznym elementem kultu świętych, gdyż pozwala on zachować właściwe proporcje

w ramach ortodoksji katolickiej. Znowu z pomocą przychodzi tu liturgia jako oficjalny kult Kościoła, gdyż w modlitwach mszalnych i brewiarzowych unika się bezpośredniego zwrotu do świętych. Zamiast tego we wspomnieniach świętych stosowany jest zwrot do Boga, aby przyjął nasze prośby za wstawiennictwem konkretnego świętego (Por. MR, 2013). Kult liturgiczny świętych zawiera u swoich podstaw naukę o Trójcy Świętej i o Wcieleniu, co chroni liturgię przed wypaczeniami i niewłaściwym rozumieniem obcowania świętych. Pobożność ludowa powinna zatem oprzeć się wzorem liturgii na podstawowych prawdach chrześcijaństwa, aby uniknąć deformacji właściwego rozumienia kultu świętych.

Autorzy dokumentu poświęcają następnie uwagę niezdrowej fascynacji światem złych duchów. Jest to zjawisko bardzo częste, zwłaszcza wśród wiernych odznaczających się gorliwością. Za *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii* z 17 grudnia 2001 r. polski dokument podaje przejawy takiej wypaczonej religijności, są nimi: przywiązywanie zbyt dużej uwagi do działań złego ducha, fascynacja egzorcyzmami czy traktowanie tzw. modlitwy o uwolnienie jako jedynej drogi do wyjścia ze zła (DPLiL, 2001, n. 208–247). Zło osobowe w postaci złych duchów istnieje realnie, jednak możliwość ich działań jest radykalnie nieproporcjonalna w stosunku do Bożej wszechmocy. Problem przesadnego zainteresowania szatanem jest od lat obecny w Kościele w Polsce i wpływa negatywnie na religijność wiernych. Przesadne skupienie się na działaniu złego ducha przejawia się w pobożności, która niebezpiecznie dryfuje w stronę gnostyckiego obrazu świata, w którym materia jest czymś złym i skażonym. Przejawy takiej niezdrowej religijności wymienia Grzegorz Strzelczyk. Przykładowo, modlitwa przed jedzeniem nie jest w takich środowiskach podziękowaniem Bogu za dar pożywienia, ale przybiera formę „egzorcyzmowania” jedzenia, aby usunąć z niego wpływ złego ducha. Podobnie inne rzeczy mogą zostać uznane za „zainfekowane” złymi mocami, tylko dlatego że zostały wykonane w krajach niechrześcijańskich. Takie podejście doprowadza do współczesnej formy gnozy, gdyż wszystko co materialne jest postrzegane nie jako Boży dar, ale jako pole do działania złych duchów. W takiej dualistycznej wizji rzeczywistości w konsekwencji szatan traktowany jest *de facto* jako drugi bóg, którego panowanie nad materią dorównuje Bogu Stwórcy (Strzelczyk, 2018) [15.06.2024].

Podejście takie w konsekwencji prowadzi również do wypaczenia rozumienia sakramentaliów. Jak podaje Konstytucja o liturgii (1963) sakramentalia to „święte znaki, które na podobieństwo sakramentów wskazują przede

wszystkim na duchowe dobra osiągnane dzięki wstawiennictwu Kościoła. Przygotowują one ludzi do przyjęcia właściwego skutku sakramentów i uświęcają różne okoliczności życia” (KL, n. 60). Sakramentalia mają być zatem pomocą dla przyjęcia właściwych skutków sakramentów, a ponadto uświęcać wszelkie momenty ludzkiej egzystencji, dlatego Kościół błogosławi przedmioty, budynki, dewocjonaalia itp., aby okazać Bogu uwielbienie za jego dary oraz wstawiać się za wiernymi, by używali danych dóbr zgodnie z wolą Bożą (KKK, n. 1678).

Tymczasem przy religijności zafascynowanej diabłem sakramentalia zdają zmieniać się w talizmany, które swoją mocą mają znieść zły wpływ innych przedmiotów. Przejawia się to zwłaszcza w przywiązywaniu dużej wagi do wody, soli i oliwy egzorcyzmowanej. Wierni o wypaczonej *quasi*-gnostyckiej religijności często proszą o poświęcenie i egzorcyzmowanie dużej ilości soli czy oleju, które następnie używają w wielu dziedzinach codziennego życia, rozsypując po domach czy dodając do przygotowywanego jedzenia². Takie działanie osmiesza samą teologię i cel sakramentaliów oraz prowadzi do zaniechania pracy nad sobą czy walki z własnymi słabościami. Człowiek pochłonięty szukaniem działania złego ducha będzie unikał przedmiotów czy miejsc, które jego zdaniem są terenem działania demonów, a nie dostrzeże, że sam popada w wiele grzechów uczynkowych (Strzelczyk, 2018) [15.06.2024].

Na tle tych zjawisk poświęcenie należynej uwagi wypaczonej fascynacji diabłem w dokumencie Episkopatu wydaje się być w pełni uzasadnione. Jeśli wierny więcej uwagi poświęca tropieniu szatana i jego aktywności w świecie niż zbawczym działaniom Boga, to można uznać, że jego religijność uległa wypaczeniu (OWRChR, 2024, 21–22).

Konsekwencją niezdrowej fascynacji złym duchem jest postawa neognostycka, którą dokument określa jako pokusę manichejską. Cechuje się ona fatalizmem, w którym człowiek przekonany jest o dominacji zła w stworzeniu, co umniejsza wiarę w dobroć Boga jako Stwórcy. Chrześcijaństwo nie umniejsza zła i dostrzega jego powagę, jednak nie powinno nadawać mu się większej wagi niż zbawczemu działaniu Boga (OWRChR, 2024, 22).

² Praktyki takie jak i pozostałe przejawy wypaczonej religijności wymienione są w filmie Pawła Kostowskiego *Egzorcyzmy Polskie*, <https://www.youtube.com/watch?v=ucBsh2ORY2I> [18.06.2024] czy w wywiadzie z dziewczyną, której rodzice pozostawali pod wpływem nauk ks. Natanka: *Życie z wyznawcami ks. Natanka. „Rodzice wypędzali ze mnie demony”* | SKRAWKI, https://www.youtube.com/watch?v=_hMavoWYwtI [18.06.2024].

Innym przejawem niezdrowej religijności jest przesadna koncentracja na objawieniach prywatnych i związany z niektórymi z nich katastrofizm. Dokument zwraca uwagę, że „katastroficzne wizje, w których świat stworzony postrzega się jako królestwo szatana podlegające stałej degradacji i zmierzające tym samym do nieuchronnego zniszczenia, są wypaczeniem prawdy religii chrześcijańskiej o powtórny przyjsciu Pana na końcu czasów” (OWRChR, 2024, 22).

Na gruncie polskim przykładem grupy reprezentującej katastrofizm jest środowisko skupione wokół ks. Piotra Natanka, suspendowanego kapłana archidiecezji krakowskiej. Ks. Natanek w swoich kazaniach kreśli skrajnie pesymistyczną i apokaliptyczną wizję rzeczywistości. Według niego Kościół katolicki odszedł od swego pierwotnego posłannictwa i jego władze są zdominowane przez masonów i modernistów, a świat i ludzkość pozostają w szponach szatana (Tułowiecki, 2016, 169–198). Grzechyński kaznodzieja posuwa się nawet do twierdzeń o intronizacji Lucyfera w Watykanie (Bartnicki, 2012) [20.06.2024], czy umieszczania konkretnych biskupów w piekle (Gądek, 2011) [20.06.2024]. Upadek współczesnego świata nieubłagalnie skutkuje Bożą karą, która spadnie na ludzkość (Morawa, 2014) [20.06.2024]. Tego typu obraz rzeczywistości prezentowany przez ks. Natanka swoim wiernym, w połączeniu z charyzmą kaznodziei i graniem na emocjach słuchaczy doprowadził do wypaczonej religijności osób słuchających jego kazań, co skutkowało już wielokrotnymi ostrzeżeniami episkopatu i poszczególnych diecezji przed działalnością duchownego (Tułowiecki, 2016, 169–198).

Katastroficzne wizje obecne są także w nauczaniu salezjanina ks. Dominika Chmielewskiego. W opublikowanej na stronie „Więzi” teologicznej ekspertyzie działalności duchownego zarzuca się mu m.in. podsycanie katastroficznych wizji końca świata, które przybierają gnostycki charakter poprzez podział na „zły świat” w rękach szatana i „dobry świat” Maryi i jej wojowników (Chmielewski, 2022) [5.07.2024].

Ogromną rolę w formułowaniu treści głoszonych przez księdza Natanka odgrywa postać wizjonerki Agnieszki Jezierskiej, której rzekome objawienia stały się źródłem teologicznym w jego nauczaniu (Tułowiecki, 2016, 169–198). Również duchowni będący w pełnej komunii z Kościołem posługują się w swoich kazaniach treściami prywatnych objawień (Białkowska, 2022) [20.06.2024]. U wspomnianego już ks. Dominika Chmielewskiego objawienia prywatne nieuznane przez Kościół są dodatkowo w kazaniach mieszane z tymi zaaprobowanymi, a nawet traktowane jako równorzędne

pod względem wiarygodności, co dodatkowo powoduje zamieszanie i może prowadzić do błędnych interpretacji rzeczywistości (Chmielewski, 2022) [5.07.2024].

W Internecie można znaleźć szereg stron osób, które utrzymują, że są wizjonerami i otrzymują orędzia od Boga³. Tego typu teksty bez kościelnej aprobaty, kolportowane pomiędzy wiernymi, sprzyjają wypaczonej religijności i mogą powodować doktrynalny zamęt, dlatego słusznie Komisja Episkopatu poświęciła część dokumentu tej kwestii. Autorzy nie przekreślają roli objawień prywatnych w dziejach Kościoła, gdyż towarzyszą one Kościołowi w każdym okresie historycznym (Fatima, Lourdes, siostra Faustyna). Zwracają natomiast uwagę, że przesadna koncentracja na takich zjawiskach jest formą wypaczenia religijnej gorliwości. Objawienia prywatne nie powinny zastępować zgłębiania Objawienia Bożego; Pisma Świętego i Tradycji Kościoła. Objawienia prywatne mogą być pożyteczne, gdy kierują uwagę wiernych ku jednemu Objawieniu zakończonemu w Chrystusie. Dokument przypomina za Katechizmem Kościoła katolickiego, że objawienia prywatne nie należą do depozytu wiary. Ich rolą nie jest dodawanie czegoś do publicznego i ostatecznego Objawienia Chrystusa, ale pomoc w przeżywaniu go w danej epoce historycznej (KKK, n. 67). Chrześcijanin nie może zatem przyjąć objawienia, które miałyby coś „poprawiać” czy „modyfikować” w Objawieniu, które dokonało się już w Chrystusie (OWRChR, 2024, 23–24).

Niewłaściwym jest też przesadna fascynacja cudami, zwłaszcza w sytuacji jeśli wierny opiera swoją wiarę na zjawiskach nadprzyrodzonych. Dokument kreśli właściwe ramy wiary w cuda: są one niezbywalnym elementem chrześcijaństwa, jednak nie mogą zastępować wiary w zwyczajne działanie Boga w świecie. Podobnie jak w przypadku objawień prywatnych, wyznacznikiem zdrowej wiary w cuda jest właściwe ukierunkowanie na ostateczne Objawienie w Chrystusie. U podstawy takiej postawy powinna leżeć wiara w dwa zasadnicze i największe cuda chrześcijaństwa: wcielenie i zmartwychwstanie. Cuda mają świadczyć o Jezusie, który czyni dzieło Ojca, a nie zaspokajać ciekawość i magiczne pragnienia (OWRChR, 2024, 24).

Kolejnym błędem, którym poświęcają uwagę autorzy dokumentu, są gnostycyzm i pelagianizm. W tym punkcie powołują się oni na adhortację papieża Franciszka *Gaudete et exultate*, w której papież nakreślił duchowe

³ Przykłady: <https://www.viviflaminis.com>, <https://apokalipsachrystusakrola.com> [24.06.2024].

zagrożenia związane z tymi dwiema postawami, które swoje źródło mają w herezjach pierwszych wieków chrześcijaństwa. Ich wspólnymi cechami są subiektywizm i pycha (OWRChR, 2024, 24).

Współczesną gnozę papież rozumie jako pogląd, że chrześcijańską doskonałość osiąga się tylko za pomocą znajomości Ewangelii i prawd wiary i absolutyzowania własnego sposobu jej rozumienia (GeE, n. 40)⁴. Chodzi tutaj o przesadne intelektualizowanie wiary, która jest przecież Bożą łaską, więc wymyka się naszym kategoriom: „Prawdę, którą otrzymujemy od Pana, możemy pojąć jedynie w sposób bardzo niedoskonały. Z jeszcze większą trudnością udaje się nam ją wyrazić” (GeE, n. 43). Nie da się oswoić tajemnicy Boga i jego łaski i zamknąć jej w ziemskich systemach. Jeśli teolog ma odpowiedzi na wszystkie pytania, to ukazuje, że nie podąża właściwą drogą i używa religii w sposób instrumentalny (GeE, n. 41). Rodzi to niebezpieczeństwo pychy, gdyż może doprowadzić do chęci sprawowania nadzoru nad życiem innych wynikającej z własnej, subiektywnej (choć uznawanej przez podmiot za obiektywną) interpretacji rzeczywistości. Taka postawa intelektualizacji jest przeciwieństwem pokornego poszukiwania zrozumienia wiary, gdyż kieruje się nie nauczaniem Kościoła i natchnieniami Ducha Świętego, ale własnymi przekonaniem (OWRChR, 2024, 25). Może prowadzić ona do wywyższania się nad innymi i zarozumiałości. Przed taką postawą przestrzega zarówno papież Franciszek w *Gaudete et exultate*, jak i Jan Paweł II w *Vita consecrata* (GeE, n. 45; VC, n. 38)⁵.

Po przeciwnym biegunie gnostycyzmu leży postawa pelagiańska. Tak jak gnostycyzm przecenia znaczenie rozumu, tak pelagianizm absolutyzuje znaczenie woli. Chryścijanin prezentujący pelagiańskie nastawienie polega bardziej na sobie i na spełnianych przez siebie aktach religijnych niż na współpracy z łaską Bożą. Papież Franciszek widzi dzisiaj znamiona pelagianizmu wśród kościelnych grup o konserwatywnym charakterze,

⁴ „Gnostycyzm jest jedną z najgorszych ideologii, ponieważ niesłusznie wywyższając wiedzę lub pewne doświadczenie, uważa swoją szczególną wizję rzeczywistości za doskonałą. W ten sposób, może nie zdając sobie z tego sprawy, ideologia ta karmi samą siebie i staje się jeszcze bardziej ślepą. Czasami staje się szczególnie zwodnicza, gdy przywdziewa płaszcz bezcielesnej duchowości. Albowiem gnostycyzm «ze swej natury chce oswoić tajemnicę», zarówno tajemnicę Boga i Jego łaski, jak i tajemnicę życia innych”.

⁵ „Często mamy do czynienia z niebezpiecznym zamętem: przekonaniem, że ponieważ wiemy coś lub możemy wyjaśnić to za pomocą pewnej logiki, jesteśmy już święci, doskonali, lepsi od «ciemnej masy». Jan Paweł II ostrzegał tych, którzy w Kościele mają możliwość otrzymania głębszej formacji, przed pokusą rozwijania «swoistego poczucia wyższości wobec innych wiernych»”.

wśród których może się rodzić postawa uporczywego trwania przy formach czasów minionych. Chociaż osoby z takich środowisk mówią często o łasce Bożej, to jednak w swoim działaniu polegają na własnej woli (GeE, n. 49)⁶.

Tymczasem podstawowa prawda wiary Kościoła głosi, że usprawiedliwienie pochodzi od Boga. Same dobre uczynki nie wystarczą do osiągnięcia chrześcijańskiej doskonałości, która powinna być zbudowana na trzech cnotach Boskich: wierze, nadziei i miłości, gdyż są one łaskami, które przewyższają możliwości rozumu i woli człowieka (OWRChR, 2024, 25).

* * *

Dokument Komisji Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski usiłuje sklasyfikować istotne zagrożenia dla chrześcijańskiej religijności w Polsce. Zastosowany podział wydaje się być słuszny. Z jednej strony zagrożeniem są tendencje relatywizujące i subiektywizujące wiarę i doktrynę Kościoła, po to aby dopasować ją do postchrześcijańskiego świata, który zdaje się wyrzekać istnienia prawdy obiektywnej.

Z drugiej strony doświadczenie zła w obecnym postchrześcijańskim świecie, w którym religia katolicka utraciła swoją dawną pozycję, rodzi w wielu wiernych poczucie obłądzonej twierdzy, co przekłada się na demonizowanie rzeczywistości i prowadzi do wypaczonej gorliwości, która przesadnie akcentuje potęgę zła. Człowiek przytłoczony postmodernistycznym, zsekularyzowanym społeczeństwem szuka większego oparcia w świecie duchowym, co bez właściwej formacji tworzy podatny grunt dla tendencji neognostyckich, demonizujących materię i świat stworzony. Jednocześnie wizja świata, który jest przesiąknięty złem, sprzyja powstawaniu poczucia nadchodzącej Bożej kary na ludzkość, co dodatkowo jest podsycane objawieniami prywatnymi i katastroficznym (apokaliptycznym) kaznodziejstwem. Taka wizja rzeczywistości jest dużo atrakcyjniejsza dla jednostki, gdyż

⁶ „Osoby odpowiadające tej mentalności pelagiańskiej lub semipelagiańskiej, choć mówią o Bożej łasce w przesłodzonych wystąpieniach, «w ostateczności liczą tylko na własne siły i stawiają siebie wyżej od innych, ponieważ zachowują określone normy, albo ponieważ są niewzruszenie wierni pewnemu katolickiemu stylowi czasów minionych». Gdy ktoś z nich zwraca się do osób słabych, mówiąc im, że z łaską Bożą wszystko jest możliwe, w istocie przekazuje ideę, że wszystkiego można dokonać za pomocą ludzkiej woli, tak jakby była ona czymś czystym, doskonałym, wszechmocnym, do czego dołącza się łaska. Usiłuje się pomijać, że «nie wszyscy mogą uczynić wszystko» i że w tym życiu ludzkie słabości nie są całkowicie i raz na zawsze uzdrowione przez łaskę. W każdym razie, jak naucza św. Augustyn, Bóg zachęca cię, byś dokonał tego, co możesz i «prosił o to, czego nie możesz»; albo byś pokornie powiedział Panu: «Udziel tego, co nakazujesz – i co chcesz, nakazuj»”.

tłumaczy zło działalnością nadnaturalnych sił i koniecznością dziejową wynikłą z prorocत्व, co jednocześnie deprecjonuje rolę pracy nad sobą i walki z własnymi słabościami, aby zmienić świat na lepsze. Do opisanych przez komisję KEP wypaczeń religijności podane zostały w artykule konkretne przykłady z ostatnich lat, co potwierdza aktualność i zasadność podjęcia tej sprawy przez polskich biskupów, zaś od duszpasterzy wymaga czujności w posłudze wśród różnych grup duszpasterskich.

Należy zwrócić uwagę, że dokument nierówno rozłożył akcenty pomiędzy dwoma biegunami wypaczonej religijności. W drugiej części dotyczącej niewłaściwych form gorliwości większą uwagę poświęcono jej konkretnym przejawom takim, jak: zabobon, katastrofizm czy neognoza. Każdy z przejawów został osobno omówiony w podpunktach, podczas gdy część poświęcona tendencjom zsekularyzowanego chrześcijaństwa nie jest już tak dokładna. Ograniczono się do wymienienia w punktach zagrożeń związanych z tym obszarem i krótkiego omówienia całego zjawiska sekularyzowania religii chrześcijańskiej. Tymczasem wypadałoby omówić osobno każdy z przejawów, wzorem podrozdziału o wypaczonej gorliwości.

Za pozytyw należy uznać odwołania do Magisterium Kościoła w ciągu wieków. Komisja nie powołuje się tylko na dzieła ostatnich papieży czy dokumenty ostatniego soboru, ale też na *Sumę teologiczną* Tomasza z Akwinu, co ukazuje wielowiekową ciągłość nauczania Kościoła w danej materii. To właśnie tradycyjne nauczanie Kościoła staje się wyznacznikiem zdrowej religijności, która powinna być oparta na trzech cnotach teologicznych – wierze, nadziei i miłości. Dzięki nim religijność zyskuje właściwe ramy, nie popadając w relatywizm i subiektywizm i nie deprecjonując otaczającego świata.

BIBLIOGRAFIA

- Bartnicki M., *Ks. Piotr Natanek oskarża Watykan*, <https://wiadomosci.wp.pl/ks-piotr-natanek-oskarza-watykan-6032732038222465a> [20.06.2024].
- Benedykt XVI, 2007, Encyklika *Spe salvi*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20071130_spe-salvi.html [20.07.2024].
- Białkowska M., *Dwanaście błędów ks. Dominika Chmielewskiego według polskich teologów*, <https://wiesz.pl/2022/09/25/dwanascie-bledow-ks-dominik-chmielewski/> [20.06.2024].

- CBOS.2024. *Religijność a zasady moralne, Komunikat z badań nr 15/24*, https://www.cbos.pl/SPISKOM.POL/2014/K_015_14.PDF [15.06.2024].
- Chmielewski M., 2022, *Opinia teologiczna na temat działalności i nauczania ks. Dominika Chmielewskiego SDB (dokument)*, https://wiesz.pl/2022/10/10/dominik-chmielewski-opinia-teologiczna/#_ftnref13 [4.07.2024].
- Florkowski E., 1952, *Liturgia a dogmat*, „Ruch Biblijny i Liturgiczny”, 5, nr 3, s. 240–246.
- Franciszek, 2018, *Adhortacja Gaudete et exultate (GeE)*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20180319_gaudete-et-exultate.html [20.06.2024].
- Gądek J., *Zbuntowany ksiądz: Abp Życiński wyje w piekło!* [20.06.2024].
- Jan Paweł II, 1990, *Encyklika Redemptoris missio (RM)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/encyclicals/documents/hf_jp-ii_enc_07121990_redemptoris-missio.html [20.07.2024].
- Jan Paweł II, 1996, *Adhortacja Vita consecrata (VC)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/pl/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_25031996_vita-consecrata.html [20.06.2024].
- Jan Paweł II, 2003, *Adhortacja Ecclesia in Europa (EiE)*, https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/en/apost_exhortations/documents/hf_jp-ii_exh_20030628_ecclesia-in-europa.html [12.06.2024].
- Katechizm Kościoła katolickiego (KKK)*, 2018, Poznań.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, 2003, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii (DPLiL)*, Poznań.
- Morawa J., *Chaos pojęciowy i teologiczny*, <https://info.wiara.pl/doc/1927320>. Chaos-pojeciowy-i-teologiczny [20.06.2024].
- Mszal Rzymski dla diecezji polskich (MR)*, 2013, Poznań.
- O właściwym rozumieniu chrześcijańskiej religijności*, 2024 (OWRChR), Komisja Nauki Wiary Konferencji Episkopatu Polski, Lublin.
- Podhorecki N., 2013, *Współczesne zagrożenia wiary*, „Premislia Christiana”, 13, s. 231–256.
- Raport Kościoł w Polsce 2023*, 2023, Katolicka Agencja Informacyjna, Instytut Dziedzictwa Myśli Narodowej im. Romana Dmowskiego i Ignacego J. Paderewskiego.

- Sobór Watykański II, Konstytucja o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium* (KL), <https://www.liturgia.krakow.pl/wp-content/uploads/2020/11/Konstytucja-o-Liturgii-Świętej-Sacrosanctum-Concilium.pdf> [22.06.2024].
- Strzelczyk G., 2018, <https://wiesz.pl/2018/05/08/ks-strzelczyk-kosciol-w-polsce-dryfuje-w-tempie-przerazajacym-w-strone-neognozy/> [20.06.2024].
- Tomasz z Akwinu, 2024, *Summa teologiczna*, Poznań.
- Tomczyk J., 2020, *Kontrowersje wokół „Humanae vitae”*, „Teologia i Moralność”, 15, nr 1(27), s. 163–178.
- Tułowiecki D., 2016, *Radość i udręczenie proroka – ekspresja przekazu Piotra Natanka na temat odrodzenia Kościoła. Studium z socjologii emocji*, „Studia Socialia Cracoviensia”, 8, nr 1(14), s. 169–178.

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK

 <https://orcid.org/0000-0001-7383-782X>

e-mail: dl.tomczak@gmail.com

**STATUS INSTRUKCJI PROCESOWEJ
DIGNITAS CONNUBII JAKO SKUTEK POZYTYWNYCH
DZIAŁAŃ PRAWODAWCY KOŚCIELNEGO
ZMIERZAJĄCYCH DO UŁATWIENIA
PROCESU REALIZACJI WOLNOŚCI CZŁOWIEKA
DO POZNANIA PRAWDY POPRZEZ REFORMĘ
PROCESOWĄ *MITIS IUDEX DOMINUS IESUS*
Analiza dokonanych zmian**

**The status of the procedural instruction *Dignitas connubii*
as a result of the positive actions of the ecclesiastical
legislature aimed at facilitating the process of realization
of human freedom to know the truth through the procedural
reform *Mitis Iudex Dominus Iesus*
Analysis of the changes made**

Abstrakt: Proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa kształtował się w ciągu wieków. Poszczególni prawodawcy chcąc ułatwić małżonkom realizację ich wolności do poznania prawdy o zawartym małżeństwie, starali się modyfikować procedurę *de nullitate matrimonii*, by ta w sposób właściwy pomagała odpowiedzieć na wątpliwość co do ważności zaskarżonego małżeństwa. W 2005 r. wydana została instrukcja procesowa *Dignitas connubii* w celu ułatwienia pracownikom trybunałów kościelnych aplikowania małżeńskiego prawa procesowego w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa. W 2015 r. papież Franciszek dokonał gruntownej reformy procesu *de nullitate*

KS. DANIEL KRZYSZTOF TOMCZAK – teolog, prawnik kanonista, magister licencjonowany prawa kanonicznego, doktorant w Szkole Doktorskiej na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, notariusz w Sądzie Metropolitalnym w Krakowie, laureat I miejsca XI Ogólnopolskiego Konkursu Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie w kategorii indywidualnej i drużynowej.

matrimonii. Powstało więc pytanie o status instrukcji procesowej *Dignitas connubii* po liście apostolskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* w świetle nowych przepisów Kodeksu prawa kanonicznego. Niniejszy artykuł jest próbą rozwiązania tego problemu.

Słowa kluczowe: *Dignitas connubii*, instrukcja procesowa, kanoniczne prawo procesowe, *Mitis Iudex Dominus Iesus*, motu proprio, proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa, wolność w poznawaniu prawdy.

Abstract: The marriage annulment process has been shaped over the centuries. Individual legislators wishing to make it easier for spouses to realize their freedom to know the truth about their marriage have tried to modify the *de nullitate matrimonii* procedure so that it properly helps answer the doubt about the validity of the contested marriage. In 2005, the procedural instruction *Dignitas connubii* was issued to help employees of Church tribunals apply matrimonial procedural law in marriage annulment cases. In 2015, Pope Francis made a sweeping reform of the process *de nullitate matrimonii*. Thus, the question arose about the status of the procedural instruction *Dignitas connubii* after the apostolic letter motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* in light of the new provisions of the Code of Canon Law. This article is an attempt to solve this problem.

Key words: *Dignitas connubii*, procedural instruction, canonical procedural law, *Mitis Iudex Dominus Iesus*, motu proprio, marriage annulment process, freedom to know the truth.

Zdecydowana większość spraw, jakimi zajmują się trybunały kościelne, to *causae de nullitate matrimonii*. Polegają one na rozstrzygnięciu sporu, czy dane małżeństwo zostało nieważnie zawarte, a co za tym idzie, w świetle prawa kanonicznego nie zaistniało. Sądy kościelne, wbrew błędnie przyjętej terminologii, nie orzekają rozvodu kościelnego ani też nie unieważniają ważnie zawartego małżeństwa, do tego bowiem nie mają kompetencji [Pawluk 2016, 312]. Ich zadaniem jest, zastosowawszy prawem przewidzianą procedurę, pomóc małżonkom w realizacji ich wolności w poszukiwaniu prawdy o ważności ich małżeństwa.

Przejawem wolności człowieka jest jego zdolność poszukiwania prawdy w różnych dziedzinach swojego życia. W sposób szczególny problem ten ujawnia się w kontekście procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, którego istotą jest znalezienie prawdy dotyczącej zaistnienia zaskarżonego małżeństwa. Prawodawca kościelny rozumiejąc doniosłą rolę procesu kościelnego, czyni starania, by pomóc małżonkom w realizacji ich wolności do poszukiwania prawdy w tak ważnym aspekcie ich życia.

Proces małżeński od dziesięcioleci poddawany jest nieustannym reformom, które rodzą potrzebę ciągłej aktualizacji obowiązującego prawa. Promulgacja w 2005 r. instrukcji *Dignitas connubii* (DC) znacząco przyczyniła się do zrozumienia i ułatwienia prowadzenia spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa. W 2015 r. prawodawca kościelny przeprowadził reformę procesu *de nullitate matrimonii*, promulgując motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* (MIDI), na mocy którego zmienił obowiązujące kanony kodeksowe. Po zmianie prawa powstało więc pytanie o dalszą obowiązywalność *Dignitas connubii*, która służyła pracownikom trybunałów kościelnych w realizacji wolności małżonków do poznania prawdy o ich małżeństwie. Celem niniejszego artykułu jest danie odpowiedzi na powstałą wątpliwość dotyczącą obowiązywalności wspomnianej instrukcji. W realizacji postawionego problemu wykorzystana została metoda dogmatyczno-prawna oraz prawno-porównawcza polegająca na zestawieniu i analizie uchylonych kanonów CIC/83, nowych kanonów CIC/MIDI oraz korespondujących z nimi przepisów *Dignitas connubii*.

Artykuł składa się z pięciu punktów tematycznych dotyczących: historii procesu *de nullitate*, sposobów uchylania ustaw kościelnych, natury prawnej instrukcji *Dignitas connubii* i jej obowiązywalności, uchylonych artykułów *Dignitas connubii* oraz wniosków *de lege lata* i postulatów *de lege ferenda*.

1. Historia procesu *de nullitate matrimonii*

Procedura stanowiąca proces o stwierdzenie nieważności małżeństwa regulowana była przez dziesięciolecia. Do XII wieku sprawy małżeńskie rozpatrywane były według ogólnych zasad procesowych. O pierwszych odrębnościach proceduralnych wspomina Innocenty III w 1198 r., a to co wytworzył zwyczaj sądowy, promulgował w 1306 r. Klemens V w Konstytucji *Saepe contingit* [Pawluk 2016, 313]. Dalsze reformy procesu małżeńskiego zmierzające do jego dzisiejszego kształtu dokonały się na Soborze Trydenckim, kiedy postanowiono o rozpatrywaniu spraw małżeńskich w trybunale biskupa diecezjalnego. Momentem szczególnego wyodrębnienia się procesu *de nullitate matrimonii* z ogólnego procesu sądowego była Konstytucja Benedykta XIV z 1741 r. *Dei miseratione* [Pawluk 2016, 313]. Sprawy małżeńskie jako takie znalazły swój osobny tytuł w *Codex Iuris Canonici*¹ z 1917 r.

¹ *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27 V 1917), *praefatione, fontium annotatione et indice analythico-alphabetico ab Emo Pietro Card. Gasparri auctus*, Romae 1917.

Na szczególną uwagę w historii kształtowania się procesu małżeńskiego zasługuje instrukcja procesowa Kongregacji Sakramentów z 1936 r. *Provida Mater*, stanowiąca przewodnik i wyczerpujący komentarz dla ówczesnych pracowników sądownictwa kościelnego. Rozproszenie norm procesowych w poszczególnych tytułach *Codicis Iuris Canonici* z 1917 r. skłoniło w 1936 r. Kongregację ds. Sakramentów do promulgacji *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum „Provida Mater”*², która obowiązywała nieco zmieniona przez motu proprio Pawła VI *Causas matrimoniales* z 1971 r., aż do roku 1983, kiedy to powstał nowy Kodeks uwzględniający założenia i postanowienia *Vaticanum II*.

Celem Instrukcji z 1936 r. nie była zmiana przepisów Kodeksu, ale ich wyjaśnienie i uzupełnienie w części poświęconej procesom kanonicznym [Mörsdorf, 1936, 206], aby można było szybciej i pewniej postępować i decydować w sprawach małżeńskich³. *Provida Mater* miała zaradzić trudnościom kościelnych trybunałów związanych z prowadzeniem procesów małżeńskich. W sposób szczególny oczekiwano od niej usprawnienia i skrócenia ukształtowanego przez Kodeks z 1917 r. procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa, który był niejednokrotnie nazbyt długi.

W rzeczywistości jednak *Provida Mater* nie przyczyniła się znacząco do usprawnienia kanonicznego procesu małżeńskiego. Jakkolwiek nie pozostała bez krytyki, zarzucano jej bowiem brak uporządkowania systematycznego, to przez długi czas, aż do 1983 r., była głównym wyznacznikiem dla procesów małżeńskich i podręcznikiem dla pracowników kościelnego sądownictwa.

Kolejnym etapem usprawniania kanonicznego procesu małżeńskiego było promulgowane 28 marca 1971 r. przez papieża Pawła VI motu proprio *Causas matrimoniales*⁴. Jego celem znów było spowodowanie szybszego

² Sacra Congregatio de Disciplina Sacramentorum, *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis in pertractandis causis de nullitate matrimoniorum „Provida Mater”* (15 VIII 1936), AAS, 28(1936), s. 313–372; tekst polski w: S. Biskupski, *Prawo małżeńskie Kościoła rzymskokatolickiego*, t. 2: *Proces małżeński*, Olsztyn 1960.

³ Pontificium Consilium de Legum Textibus, „*Dignitas connubii*”. *Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii* (25 I 2005), „*Communicationes*”, 37(2005), s. 11–92, *Introductio*; tekst polski: *Komentarz do Instrukcji procesowej „Dignitas connubii”*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007;

⁴ Paulus VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae normae quaedam statuuntur ad processum matrimoniales expeditius absolvendos „Causas matrimoniales”* (28 III 1971), AAS, 63(1971), s. 441–446.

przeprowadzania procesu małżeńskiego⁵. Zasadniczo wprowadzono dwie zmiany. Pierwsza dotyczyła poszerzenia grona sędziów dopuszczonych do składu sędziowskiego⁶. Druga natomiast odnosiła się do prawa odwoławczego – wprowadzono możliwość zatwierdzenia wyroku pierwszej instancji na drodze przedinstancyjnego postępowania dekretowego. Zatem nie był wymagany wyrok w instancji odwoławczej (poprzedzony przeprowadzeniem pełnego procesu sądowego), wystarczył dekret potwierdzający wyrok trybunału pierwszego stopnia [Pulte, 2005].

Do powstania instrukcji procesowej *Dignitas connubii* przyczyniło się kilka zbieżnych czynników. Pierwszy odnosi się do tradycji kanonicznej [Montini, 2005, 343–344]. W połowie lat dziewięćdziesiątych XX wieku przedstawiono propozycję zastąpienia nieaktualnej już instrukcji z 1936 r. Wraz z promulgacją nowego Kodeksu prawa kanonicznego w 1983⁷ r., poprzedni z 1917 r. został abrogowany, a z nim wszystkie akty normatywne do niego się odnoszące, w tym także *Provida Mater* [Montini, 2005, 343–344]. Propozycja nowej instrukcji zatem stała się faktem. W 2005 r. została promulgowana nowa instrukcja procesowa wzorująca się na tej z 1936 r. Jej zadaniem była również pomoc dla sędziów i pracowników sądów w poprawnej interpretacji oraz aplikacji odnowionego prawa małżeńskiego.

Drugim motywem powstania instrukcji był charakter strukturalny Księgi VII Kodeksu z 1983 r., w której normy dotyczące przeprowadzania procesu kanonicznego, w tym także procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa zostały wyrażone w sposób ogólny [Montini, 2005, 343], stanowiąc pewien szkielet dla kościelnych procesów. Praktyka i aplikacja norm prawnych domaga się, by wiele kwestii ujętych w Kodeksie pryncypialnie, zostało wyjaśnionych, określonych i zdefiniowanych [Montini, 2005, 343]. Zawsze istnieje potrzeba aplikacji prawa do konkretnych sytuacji, dla których prawo jest stanowione i z którymi ono koresponduje [Montini, 2005, 343].

⁵ Motu proprio wprowadza m.in. możliwość stanowienia kolegium z trzech osób duchownych – diakon mógł być od tego momentu członkiem kolegium sędziowskiego. Papież przyznał konferencjom biskupów także uprawnienie dopuszczenia do kolegium osoby świeckiej, jednak nie w roli przewodniczącego. W drugiej instancji dopuszczono przedinstancyjne postępowanie dekretowe.

⁶ Oczywiście możliwość powołania świeckiego do składu sędziowskiego, co stało się uprawnieniem konferencji biskupów dotyczyła sytuacji nadzwyczajnych – braku kompetentnych w tym zakresie duchownych.

⁷ *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25 I 1983), AAS, 75(1983), pars 2, s. 1–317; tekst polski: *Kodeks prawa kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2022.

Tak właśnie *Dignitas connubii* miała stać się pomostem między prawem a praktyką trybunałów kościelnych, dostarczając użytecznych narzędzi do stosowania prawa procesowego Kościoła w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa, które to stanowią zdecydowaną większość postępowań kanonicznych [Montini, 2005, 343].

Po trzecie przyjęto, że uniwersalna, obowiązująca w całym Kościele regulacja procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa będzie w stanie ujednolicić praktykę kościelnego wymiaru sprawiedliwości, likwidując jednocześnie niechciane praktyki stosowane w różnych trybunałach, które stawały się powodem krytyki i poczucia niesprawiedliwości wiernych, widzących, że byli traktowani różnie w zależności od sądu, do którego się zwracali [Montini, 2005, 344].

Aplikacja obowiązującego prawa procesowego ukazała problemy procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa. W sposób szczególny podnoszono zbyt długie trwanie oraz złożoność procesu małżeńskiego. Wobec tego Franciszek 8 grudnia 2015 r. ogłosił reformę procesu *de nullitate matrimonii*, promulgując list apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Na jego mocy prawodawca zreformował kanony 1671–1691 CIC/83, zastępując je nowymi, upraszczając i skracając tym samym proces małżeński.

Na skutek reformy procesowej zostały zmienione nie tylko dotychczas obowiązujące kanony Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r., ale także w sposób szczególny związana z nimi instrukcja procesowa *Dignitas connubii*.

Wobec powyższego powstało pytanie o status instrukcji *Dignitas connubii* po liście apostolskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*⁸. Po ogłoszeniu reformy należało wyjaśnić zaistniałe wątpliwości co do obowiązywania *Dignitas connubii*, a co za tym idzie, możliwości dalszego korzystania z niej w trybunałach kościelnych w sprawach o stwierdzenie nieważności małżeństwa.

2. Sposoby uchylania ustaw kościelnych

Zasadniczy problem niniejszego artykułu dotyczy statusu instrukcji procesowej *Dignitas connubii* po liście apostolskim *Mitis Iudex Dominus Iesus*. W poszukiwaniu rozwiązania postawionego problemu należy się wpierv

⁸ Franciscus pp, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus canones Codicis Iuris Canonici de Causis ad Matrimonii nullitatem declarandam reformantur „Mitis Iudex Dominus Iesus”* (15 VIII 2015), AAS, 107(2015), s. 958–970, tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio „Mitis Iudex Dominus Iesus” reformujący kanony Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa (tekst łacińsko-polski)*, Tarnów 2015.

odnieć do sposobów wygaśnięcia ustaw. Prawodawca w kan. 20 CIC/83 stanowi, że późniejsza ustawa uchyla wcześniejszą lub ją zmienia, jeśli wyraźnie to postanawia albo jest jej wprost przeciwna, albo porządkuje w całości przedmiot danej ustawy. Jednakże ustawa powszechna nie zmienia prawa partykularnego lub specjalnego, chyba że co innego jest w prawie wyraźnie zastrzeżone.

Wobec powyższego można wyróżnić dwie kategorie przyczyn wygaśnięcia ustawy: wewnętrzne oraz zewnętrzne. Do wewnętrznych przyczyn należy zaliczyć zmianę materii oraz ustanie celu [Pawluk, 2015, 218].

Ustawa może wygasnąć wskutek istotnej zmiany jej materii. Każda ustawa jest promulgowana w określonych okolicznościach i dla konkretnej społeczności. Zmiana tych okoliczności może spowodować, że ustawa stanie się bezprzedmiotowa [Szafrowski 1985, 165], a wtedy może być niegodziwa, niesprawiedliwa, bezużyteczna lub niemożliwa do zachowania [Pawluk, 2015, 218]. Ustawa, której przedmiot istotnie się zmienił, przestaje obowiązywać bez specjalnego aktu normatywnego, niemniej jednak praktyka legislacyjna wymaga orzeczenia prawodawcy o nieobowiązywalności ustawy ze względu na zmianę jej materii [Pawluk, 2015, 218].

Kolejną przyczyną wewnętrzną wygaśnięcia ustawy może być ustanie jej celu. Taka sytuacja ma miejsce, gdy cel, dla którego ustawa została społeczności dana, został osiągnięty lub okazuje się więcej nieosiągalny. Kiedy więc cel ustawy ustaje całkowicie i powszechnie, ustawa wygasa [Pawluk, 2015, 218]. Gdy cel ustał tylko do części ustawy, ustawa ustaje częściowo. Nie wygasa, gdy zamierzony cel trwa w relacji do społeczności, choćby dla poszczególnych osób przestał istnieć [Pawluk, 2015, 218].

Podobnie jak w pierwszej przyczynie wewnętrznej wygaśnięcia ustawy, tak w przypadku ustania celu, nie jest wymagany specjalny dekret przełożonego, a wystarczy faktyczna opinia publiczna co do zaistniałych okoliczności. Jednak dla porządku prawnego zaleca się wydanie wyraźnego oświadczenia prawodawcy o wygaśnięciu ustawy ze względu na ustanie jej celu [Pawluk, 2015, 218].

Kategorię zewnętrznych przyczyn wygaśnięcia ustawy stanowi jej odwołanie przez tego, który ją wydał, jego następcę lub ich zwierzchnika. Odwołanie może nastąpić wyraźnie lub równoznacznie [Pawluk, 2015, 219].

Revocatio explicita ma miejsce wtedy, gdy prawodawca wyraźnie oznajmia, że określoną ustawę abroguje, deroguje, obroguje [Pawluk, 2015, 219] lub subroguje. *Abrogatio* jest całkowitym uchyleniem ustawy. Ma miejsce wtedy, gdy prawodawca postanawia zupełnie usunąć określoną ustawę i nie-

koniecznie na jej miejsce ustanawia nową. *Derogatio* to częściowe uchylenie ustawy. Ustawodawca tylko w części usuwa z ustawy treści, które przestały być pożądane lub stały się nieaktualne. *Obrogatio* to sposób uchylenia ustawy poprzez zastąpienie starej nową. W miejsce dawnej ustawy stanowi się nowy akt normatywny. *Subrogatio* natomiast polega na uzupełnieniu treści wcześniejszej ustawy, tak by w sposób aktualny odpowiadała na potrzeby prawne społeczności [Sobański, 2003, 75]. *Revocatio explicita* ustawy może również dokonać się za pomocą klauzul ogólnych abrogacyjnych lub derogacyjnych.

Doktryna wyróżnia także odwołanie równoznaczne. *Revocatio implicita* następuje wtedy, gdy ustawa późniejsza jest wprost przeciwna poprzedniej lub w całości porządkuje przedmiot ustawy wcześniejszej [Pawluk, 2015, 219].

W myśl kan. 20 CIC/83 *lex posterior universalis derogat legi priori*, natomiast nie znosi prawa partykularnego lub specjalnego, chyba że w nowej ustawie wyraźnie o tym postanowiono. W przypadku ustaw partykularnych nowa ustawa uchyla poprzednią wydaną przez tego samego ustawodawcę lub jego poprzednika. Nowa ustawa partykularna może także odwołać ustawę powszechną, w przypadku gdy wydana jest przez prawodawcę powszechnego [Pawluk, 2015, 219]. Ponadto ustawa partykularna wyższego prawodawcy uchyla ustawę partykularną niższego. Natomiast ustawa niższego przełożonego nie może uchylić ustawy wydanej przez wyższego przełożonego [Pawluk, 2015, 219].

W kontekście *Dignitas connubii* należy także przywołać postanowienia kan. 34 § 2 oraz § 3 CIC/83. Regulują one relacje między instrukcjami a ustawami, do których te pierwsze są wydawane. Jeśli któregoś z przepisów instrukcji nie można pogodzić z normami ustawy, pozbawiony jest wszelkiej mocy.

Paragraf 3 kan. 34 CIC/83 stanowi o sposobach uchylenia instrukcji. Podobnie jak w przypadku ustawy kościelnej, instrukcja traci moc poprzez wyraźne lub pośrednie odwołanie dokonane przez właściwą władzę, tzn. tę która ją wydała lub władzę wyższą. Ponadto instrukcja traci moc obowiązującą poprzez wygaśnięcie ustawy, dla której wyjaśnienia lub wprowadzenia jej w życie została promulgowana [Sobański, 2003, 91].

3. Natura prawna *Dignitas connubii* i problem jej obowiązywalności

Poszukując odpowiedzi na pytanie o status instrukcji procesowej *Dignitas connubii* po promulgacji listu apostolskiego *Mitis Iudex Dominus Iesus*, niewątpliwie należy odnieść się do jej natury prawnej.

Ogłoszona w 2005 r., po przeszło dziesięciu latach przygotowywania i redakcji, instrukcja procesowa *Dignitas connubii* w 308 artykułach ujmuje kodeksowe kanony z postępowania sądowego *in genere*, a także procesu spornego. Artykuły bezpośrednio niezawierające odniesienia do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. skonstruowane zostały w oparciu o formuły Kodeksu kanonów Kościołów wschodnich, wytyczne magisterium papieskiego szczególnie związanego z przemówieniami do Roty Rzymskiej, interpretacje Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych, wskazania Sygnatury Apostolskiej, a także jurejurisprudencję Roty Rzymskiej [Stankiewicz, 2005, 25].

Kodeks prawa kanonicznego z 1983 r. w kanonach 29–34 stanowi o generalnych aktach normatywnych. Wśród nich wymienia się: dekrety ogólne, ogólne dekrety wykonawcze oraz instrukcje. Ich cechą charakterystyczną jest ścisły związek z ustawą, muszą się bowiem mieścić w jej granicach i nie mogą być jej przeciwne [Sobański, 2003, 87]. Termin „instrukcja” używany był w historii prawodawstwa kościelnego na oznaczenie różnego rodzaju dokumentów. Pierwotnie termin ten zastrzeżony był przez Benedykta XV na określenie aktów Kurii Rzymskiej, celem których było wyjaśnienie ustaw. Następnie nazwę *instructio* używano dla dekretów ogólnych o randze ustaw [Sobański, 2003, 93].

Instrukcja w znaczeniu ogólnym rozumiana jest jako dokładne pouczenie, ustalające sposób postępowania w jakiejś dziedzinie [Pawluk, 2015, 227]. W obecnie obowiązującym prawodawstwie stanowi się, że instrukcja to akt normatywny władzy wykonawczej, którego celem jest wyjaśnianie przepisów ustaw oraz odkrywanie i określanie racji, które należy uwzględnić przy ich wykonywaniu i zachowywaniu. Można więc powiedzieć, że instrukcja jest urzędową, ale nie autentyczną interpretacją ustawy, której przepisy wyjaśnia [Sobański, 2003, 93].

Autorem instrukcji są podmioty władzy wykonawczej, które wydają je na użytek tych, którzy mają troszczyć się o wprowadzanie ustaw w życie i obowiązują ich w wykonywaniu ustaw [kan. 34 § 1 CIC/83]. Podobnie jak w przypadku ogólnych dekretów wykonawczych, instrukcje nie abrogują ani nie derogują ustaw, w stosunku do których zostały wydane [Breitsching, 2007, 189]. Tam zaś, gdzie następuje kolizja zarządzeń zawartych w instrukcji z przepisami ustaw, te pierwsze w tym zakresie pozbawione są mocy prawnej [kan. 34 § 2 CIC/83].

W przypadku instrukcji procesowej *Dignitas connubii* wątpliwości budzą jej charakter i natura. Analiza redakcyjna omawianego dokumentu prowadzi do wniosku, że ma on raczej charakter podręcznika, a nie klasycznego aktu

normatywnego [Kroczek, 2015, 97]. W swojej bowiem treści zawiera wiele elementów pozanormatywnych, które z punktu widzenia sztuki legislacji są zbędne, a nawet szkodliwe dla aktu prawotwórczego [Kroczek, 2015, 98]. Ponadto rolą aktu normatywnego nie jest nauczanie, postulowanie, wyjaśnianie, apelowanie czy uzasadnianie, jak to ma miejsce w przypadku *Dignitas connubii*, a raczej nakazywanie, zakazywanie i udzielanie kompetencji [Kroczek, 2015, 98].

Prawodawca określił *Dignitas connubii* jako instrukcję. Trudno jednak pogodzić tak określony typ dokumentu Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych z jego treścią. Instrukcja procesowa z 2005 r. zawiera bowiem także treści normotwórcze, z których część jest *contra* jak i *praeter legem* w stosunku do obowiązującego systemu prawa kanonicznego⁹. Powstaje więc pytanie, czy *Dignitas connubii* jest ustawą czy też instrukcją w myśl kan. 34?

Analizowana instrukcja procesowa wprawdzie nie zawiera *explicite* wskazań, że należy ją traktować jako instrukcję w myśl kan. 34 CIC/83. Niemniej jednak znaleźć można cały szereg wskazówek, że tak właśnie należy ją postrzegać [Breitsching, 2007, 193]. Nie wynika to tylko z tytułu dokumentu – *Instructio servanda a tribunalibus* [...] – ale także z widocznych miejsc w tekście dających podstawę, by ją za taką właśnie uznawać¹⁰.

Samo określenie nie jest niestety wystarczające, by móc przesądzić o charakterze dokumentu wydanego przez poszczególne dykasterie Kurii Rzymskiej [Breitsching, 2007, 193]. W systemie prawa kanonicznego można bowiem zauważyć pewną dowolność w określaniu typów aktów normatywnych i innych dokumentów [Kroczek, 2015, 100].

Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych, której Biskup Rzymski polecił przygotować i opublikować ostateczną wersję instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, identyfikuje ją jako instrukcję w myśl kan. 34 CIC/83. Stwierdza się bowiem, że została dana nie po to, by ustanowić nowe prawo, ani też by abrogować poprzednie, ale by ułatwić jego aplikację. We wstępie do *Dignitas*

⁹ Nowymi normami, których na próżno szukać w obecnie obowiązującym Kodeksie prawa kanonicznego są np. art. 243 § 2 DC stanowiący o milczeniu obrońcy wężła; art. 55 DC, którym udziela się wikariuszowi sądowemu kompetencji wyznaczenia zastępców obrońcy wężła i rzecznika sprawiedliwości, gdy ci mają przeszkodę; art. 86 DC, który zawęża w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa grono dopuszczonych osób do udziału w postępowaniu tylko do osób koniecznych.

¹⁰ Ze wstępu do *Dignitas connubii*: „Instrukcja została zatem przygotowana i opublikowana w tym celu, aby była pomocą sędziom i innym pracownikom sądów kościelnych[...]”; z formuły zakończeniowej: „Powyższa Instrukcja, przygotowana z polecenia papieża Jana Pawła II [...]”.

connubii prawodawca wyjaśnia, że normy procesowe Kodeksu prawa kanonicznego dotyczące stwierdzenia nieważności małżeństwa pozostają integralnie obowiązujące i do nich należy się zawsze odnieść w interpretacji tej instrukcji.

Choć *Dignitas connubii* została nazwana „instrukcją”, to jednak forma, treść i jej kształt poddają w wątpliwość możliwość jednoznacznej kwalifikacji tego dokumentu. Z całą pewnością można jednak stwierdzić, że posiada ona zarówno cechy charakterystyczne dla ustawy – normatywna treść – jak i dla instrukcji – obecność sformułowań pozanormatywnych [Kroczek, 2015, 102].

Można także stwierdzić, że *Dignitas connubii* właściwie nie wprowadziła wielkich zmian w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa, nie taki zresztą był jej cel [Breitsching, 2007, 203]. Niemniej jednak niektóre jej przepisy oceniane są jako *novum* w stosunku do Kodeksu prawa kanonicznego z 1983 r. Za takie należy uznać m.in.: art. 55 DC stanowiący o możliwości ustanowienia zastępców obrońcy wężła i rzecznika sprawiedliwości, gdy ci mają przeszkodę w działaniu; art. 86 DC, który zawęża w procesach o stwierdzenie nieważności małżeństwa grono dopuszczonych do udziału w postępowaniu tylko do osób koniecznych; art. 134 DC, który stanowi o obowiązku powiadamiania stron biorących udział w procesie o wszystkich czynnościach, które powinny być spełnione; art. 157 DC regulujący kwestię niegodziwych dowodów; art. 251 DC szczegółowo stanowiący o dołączaniu do wyroku klauzul zakazujących ponownego zawarcia małżeństwa; art. 257–258 DC wymagające podania w wyroku środków odwoławczych przysługujących stronom (Nowakowski, 2010, 55–64).

W doktrynie kanonistycznej istnieją dwa poglądy co do statusu *Dignitas connubii*: jedni kanoniści opowiadają się za jej abrogacją, inni natomiast są zdania przeciwnego. Zdaje się, że można odrzucić głosy mówiące o abrogacji instrukcji procesowej *Dignitas connubii*, dokonanej niejako automatycznie, na mocy reformy procesowej wprowadzonej przez *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Faktem jest, że Biskup Rzymski wyraźnie zniósł kanony dotyczące spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, znajdujące się w rozdziale I, tytule I, części III Księgi VII Kodeksu prawa kanonicznego, zastępując je na nowo zdefiniowanymi kanonami, zawartymi w motu proprio MIDI, o czym świadczy klauzula obrogacyjna: *Quibus omnibus mature consideratis, decernimus ac statuimus Libri VII Codicis Iuris Canonici, Partis III, Tituli I, Caput I De causis ad matrimonii nullitatem declarandam (cann. 1671–1691), inde a die VIII mensis Decembris anni MMXV, integre substitui prout sequitur: [...]*.

Gdyby zatem *Dignitas connubii* była tylko instrukcją w myśl kan. 34 CIC/83 wydaną dla wyjaśnienia i ułatwienia stosowania norm kodeksowych,

które zostały uchylone, można byłoby przyjąć jej abrogację. Uchylona bowiem została ustawa, dla wyjaśnienia przepisów której została wydana. Zgodnie bowiem z kan. 34 § 3 CIC/83, instrukcje tracą moc albo przez odwołanie albo przez wygaśnięcie ustawy, dla wyjaśnienia której czy wprowadzenia jej w życie, zostały wydane.

Słuszniejszym poglądem wydaje się ten, który staje w obronie dalszej obowiązywalności instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z wyłączeniem tych przepisów, które są sprzeczne z nowymi normami MIDI, zgodnie z kan. 33 § 2 oraz 34 § 2 CIC/83 [Daniel, 2015, 456–464].

Skoro *Dignitas connubii* nie jest instrukcją *sensu stricto*, a raczej stanowi oddzielną ustawę, choć ściśle związaną z kanonami dot. procesów małżeńskich, ich uchylenie, dokonane reformą procesową nie spowodowało jej abrogacji.

Z pewnością można ponadto stwierdzić, że w liście apostołskim motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* nie znajduje się ani jedna wzmianka o *Dignitas connubii*, MIDI więc nie zawiera wyraźnej klauzuli abrogacyjnej. Owszem, w art. 7/MIDI – Normy ogólne – znajduje się ogólna klauzula derogacyjna: *Quae igitur a Nobis his Litteris decreta sunt, ea omnia rata ac firma esse iubemus, contrariis quibusvis, etiam specialissima mentione dignis, non obstantibus*, nie jest to jednak równoznaczne z dorozumianym odwołaniem *Dignitas connubii*, która reguluje tę samą kwestię co MIDI, choć bardziej szczegółowo [Daniel, 2015, 460].

W nowych kanonach 1671–1691 CIC/MIDI można zauważyć wiele norm, które są zasadniczo i często takie same jak te w odwołanych kanonach, w szczególności: kan. 1671–1772; 1674–1675; 1678; 1680–1681; 1684 § 1 oraz 1685–1691 CIC/83. Wobec powyższego norma odwołanego kanonu pozostaje w mocy, nie naruszając obowiązującą normę wykonawczą zawartą w *Dignitas connubii* [Daniel, 2015, 461].

Można zatem przyjąć dalsze obowiązywanie instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z uwzględnieniem derogacji części jej przepisów, które stały się sprzeczne z normami zmienionych przez reformę procesową z 2015 r. kanonów.

4. Zmiany w *Dignitas connubii* – zestawienie

Zasadniczo można wyodrębnić dwie kategorie zmian dokonanych w analizowanej instrukcji procesowej. Pierwsza dotyczy artykułów DC, które zostały uchylone mocą reformy kanonów procesu małżeńskiego. W drugiej mieszczą się artykuły DC, które należałoby nieznacznie zmodyfikować, ale ich treść jest spójna z nowymi przepisami prawa procesowego.

Na mocy listu apostołskiego *Mitis Iudex Dominus Iesus* uchyleniu uległy następujące artykuły instrukcji procesowej *Dignitas connubii*:

- art. 10 § 1 – dotyczący właściwości trybunału;
- art. 13 – dotyczący właściwości trybunału;
- art. 22 § 2 – dotyczący władzy sędziowskiej biskupa diecezjalnego;
- art. 24 § 1 – dotyczący zgody Stolicy Apostolskiej na przedłużenie właściwości pobliskiego sądu w przypadku niemożności ustanowienia trybunału diecezjalnego lub międzydiecezjalnego;
- art. 30 § 3 – dotyczący zgody konferencji episkopatu na ustanowienie sędziego jednoosobowego w przypadku niemożności powołania kolegium;
- art. 43 § 2 – dotyczący zezwolenia konferencji episkopatu na powołanie sędziego świeckiego;
- art. 46 § 2, 7°–10° – dotyczące kompetencji przewodniczącego kolegium;
- art. 47 – dotyczący zadań ponensa;
- art. 65 – dotyczący troski sędziego o pojednanie stron przed przyjęciem sprawy;
- art. 115 – dotyczący wniesienia skargi powodowej jako warunku *sine qua non* zaskarżenia małżeństwa;
- art. 118 – dotyczący dekretu ustanawiającego kolegium sędziowskie;
- art. 119 – dotyczący dekretu przyjęcia pozwu o stwierdzenie nieważności małżeństwa;
- art. 126 – dotyczący dekretu przyjęcia pozwu o stwierdzenie nieważności małżeństwa;
- art. 127 – dotyczący dekretu wezwania sądowego;
- art. 135 § 1 – dotyczący dekretu ustalającego formułę wątpliwości;
- art. 137 – dotyczący zarządzenia instrukcji sprawy;
- art. 140 – dotyczący niestawiennictwa powoda;
- art. 153 § 1, 4 – dotyczący prawdopodobnej wątpliwości niedopełnienia małżeństwa;
- art. 180 – dotyczący przyznania się sądowego i innych oświadczeń stron;
- art. 202 – dotyczący wartości dowodowej zeznań jednego świadka;
- art. 253 § 5 – dotyczący informacji, które należy dołączyć do wyroku;
- art. 264 – dotyczący wysłania z urzędu wyroku I instancji wraz z apelacjami do trybunału II stopnia;
- art. 265 – dotyczący postępowania apelacyjnego;
- art. 290 – dotyczący nowego rozpatrzenia sprawy po podwójnym zgodnym wyroku;

- art. 301 § 1 – dotyczący wykonalności wyroku.
Artykuły *Dignitas connubii*, które nie zostały uchylone, a wymagają nieraz drobnych zmian redakcyjnych i uaktualnienia są następujące:
- art. 3 § 1, 3 – dotyczący kompetencji sędziego co do spraw małżeńskich ochrzczonych oraz wyjątku w rozstrzyganiu spraw z zakresu czysto cywilnych skutków małżeństwa;
- art. 6 – dotyczący wyłączenia spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa z ustnego procesu spornego;
- art. 135 § 3 – dotyczący treści formuły wątpliwości;
- art. 143 – dotyczący śmierci jednej ze stron w trakcie trwania procesu;
- art. 153 § 2, 3 – dotyczący postępowania w przypadku prawdopodobnej wątpliwości małżeństwa niedopełnionego;
- art. 159 – dotyczący praw obrońcy wężła oraz adwokatów stron;
- art. 203 – dotyczący biegłych sądowych;
- art. 247 § 2 – dotyczący osiągnięcia przez sędziego wymaganej pewności moralnej;
- art. 252 – dotyczący pouczeń, jakie powinny być zawarte w wyroku;
- art. 258 § 3 – dotyczący zakomunikowania treści wyroku stronie nieobecnej w procesie;
- art. 268 § 1 – dotyczący wniesienia nowego tytułu w sądzie apelacyjnym;
- art. 295 – dotyczący przyjęcia pozwu w procesie małżeńskim opartym o dokumenty;
- art. 296 – dotyczący warunków decyzji sędziego o rozpatrywaniu sprawy w procesie dokumentalnym;
- art. 297 § 1 – dotyczący wykluczeń tytułów, które nie powinny być rozpatrywane w procesie dokumentalnym;
- art. 298 – dotyczący prawa do apelacji w procesie opartym na dokumentach;
- art. 299 – dotyczący postępowania apelacyjnego w procesie dokumentalnym;
- art. 300 § 1 – dotyczący wykonalności wyroku i adnotacji w księgach metrykalnych.

5. Wnioski *de lege lata* i postulaty *de lege ferenda*

Analiza prawno-porównawcza uchylonych i nowych przepisów małżeńskiego prawa procesowego pozwala z całą pewnością stwierdzić, że reforma procesowa dokonana mocą motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* uchyliła

25 artykułów instrukcji procesowej *Dignitas connubii*. Ich dotychczasowe brzmienie i treść w żaden sposób nie dają się pogodzić z obecnie obowiązującym małżeńskim prawem procesowym. Natomiast w 17 artykułach należałoby wprowadzić nieznaczne zmiany redakcyjne, które jednak nie zmieniają ich dotychczasowej treści ani znaczenia. Reforma procesowa dotknęła zatem 42 spośród 308 artykułów *Dignitas connubii*, co za tym idzie 266 z nich pozostało bez zmian jako zgodne z nowym małżeńskim prawem procesowym.

Ponadto biorąc pod uwagę naturę i charakter prawny instrukcji *Dignitas connubii*, która *sensu stricto* nie jest jedynie instrukcją w myśl kan. 34 CIC/83, ale także nosi znamiona ustawy kościelnej, choćby poprzez zmiany, jakie wprowadziła w prawie małżeńskim dynamicznym, nie można się zgodzić z poglądem o jej abrogacji mocą zmian dokonanych przez motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus* w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. Należy raczej przyjąć dalsze obowiązywanie instrukcji procesowej *Dignitas connubii* z uwzględnieniem derogacji części jej przepisów, które stały się sprzeczne z normami zmienionych przez reformę procesową z 2015 r. kanonów.

Wydaje się, że słusznym byłoby, gdyby prawodawca kościelny jednoznacznie wypowiedział się co do obecnego statusu instrukcji procesowej. Mógłby także wydać zaktualizowaną jej wersję, uwzględniającą zmiany wprowadzone przez *Mitis Iudex Dominus Iesus* – tak jak uczyniła to Kongregacja Nauki Wiary, nowelizując przepisy o przestępstwach jej zarezerwowanych, po wejściu w życie nowego kanonicznego prawa karnego. Z całą pewnością ułatwiłoby to pracownikom trybunałów kościelnych procedowanie spraw o stwierdzenie nieważności małżeństwa i pomoc małżonkom w realizacji ich wolności w poznawaniu prawdy o zaskarżonym małżeństwie, co było też celem instrukcji procesowych z 1936 r. oraz 2005 r.

Należy także zauważyć, że aktualnie w prowadzeniu procesów małżeńskich pracownicy sądów kościelnych muszą uwzględniać nowe kanony CIC/MIDI, *Ratio procedendi* do nich wydane, *Subsodium aplikacyjne* Trybunału Roty Rzymskiej oraz instrukcję procesową *Dignitas connubii*. Nazbyt duża liczba dokumentów procesowych pomocnych w procedowaniu spraw małżeńskich zapewne rodzić będzie dalsze trudności w aplikacji małżeńskiego prawa procesowego.

Analiza wątpliwości, jakie pojawiły się w przypadku ogłoszenia zarówno *Dignitas connubii*, jak i *Mitis Iudex Dominus Iesus*, szczególnie związanych z ich charakterem, naturą prawną oraz strukturą, pokazuje niestety nazbyt swobodną dowolność prawodawcy kościelnego w wydawaniu aktów prawnych oraz niekonsekwentną technikę legislacyjną. Rzecz jasna, najwyższy

ustawodawca cieszy się swobodą ustanawiania prawa, jednak staranność i dbałość o konsekwentną technikę legislacyjną przyczyniłyby się do łatwiejszego zrozumienia i stosowania prawa przez jego adresatów.

* * *

Wypracowana przez dziesięciolecia forma procesu o stwierdzenie nieważności małżeństwa coraz częściej była krytykowana. Zarzucano zbyt dużą złożoność procesu oraz długi czas oczekiwania na rozstrzygnięcie wniesionej przed sędziego sprawy małżeńskiej. Dnia 8 grudnia 2015 r. papież Franciszek przeprowadził reformę procesu *de nullitate matrimonii*, ogłaszając list apostolski motu proprio *Mitis Iudex Dominus Iesus*. Naczelna intencja prawa kanonicznego – *salus animarum*, realizowana także poprzez wolność małżonków w poznawaniu prawdy, znalazła swój wyraz w uproszczeniu procedury sądowej oraz chęci przyspieszenia czasu procedowania spraw małżeńskich.

Wobec zmienionego prawa kodeksowego, w którym zastąpiono kan. 1671–1691 CIC/83 nowymi kan. 1671–1691 CIC/MIDI, zostały także naruszone poszczególne artykuły instrukcji procesowej *Dignitas connubii*. W doktrynie powstały więc wątpliwości i pytania dotyczące statusu *Dignitas connubii* i jej dalszej obowiązywalności. Znalezienie odpowiedzi na te wątpliwości było zadaniem niniejszego artykułu.

Mówi się, że życie ludzkie, a także życie wspólnoty zdolnej przyjąć prawo, zawsze są o krok dalej niż *lex facta*. Prawo zawsze musi być dynamiczne i rozwojowe, by skutecznie odpowiadać na potrzeby jego adresatów. Tę prawdę pokazuje wielowiekowy proces kształtowania się procedury o stwierdzenie nieważności małżeństwa, który w swoich poszczególnych etapach zawsze miał za cel *salus animarum* w kontekście zaskarżonego małżeństwa. Biorąc pod uwagę mijające dziesięciolecia nie należy wykluczać dalszych zmian w procesie *de nullitate matrimonii*.

BIBLIOGRAFIA

- Breitsching K., 2007, *Erwägungen zu Rechtsnatur und Verbindlichkeit von „Dignitas Connubii*, „*De Processibus Matrimonialibus*”, 14, s. 181–204.
- Daniel W., 2015, *An Analysis of Pope Francis’2015 Reform of the General Legislation Governing Causes of Nullity of Marriage*, „*The Jurist*”, 75, s. 429–466.
- Kroczyk P., 2015, *Ocena instrukcji „Dignitas connubii” z perspektywy sztuki legislacji*, „*Prawo Kanoniczne*”, 58, nr 1, s. 94–109.

- Lüdicke K., 2007, *Einführung in die Instruktion „Dignitas connubii“*, „De Processibus Matrimonialibus”, 14, 257–272.
- Montini G.P., 2005, *L'istruzione „Dignitas connubii” sui processi di nullità matrimoniale. Una introduzione*, „Quaderni di diritto ecclesiale”, 18, 342–363.
- Mörsdorf K., 1939, *Zur Eheprozessordnung für die Diozesengerichte vom 15.8.1936*, „Theologische Quartalschrift”, 120, nr 2, s. 206–219.
- Pawluk T., 2015, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 1: *Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, Olsztyn.
- Pawluk T., 2016, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. 4: *Dobra doczesne Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn.
- Pulte M., 2005, *Von „Provida Mater“ (1936) bis „Dignitas Connubii“ (2005)”, <http://www.nomokanon.de/abhandlungen/019.htm> [12.09.2021]*.
- Rodríguez-Ocaña R., 2016, *Nueva regulación de los procesos de nulidad matrimonial*, „Scripta Theologica”, 48, 295–331.
- Sobański R., 2003, *Normy ogólne*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. 1/1: *Księga I. Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań, s. 1–301.
- Stankiewicz A., 2005, *Geneza i ogólna charakterystyka instrukcji „Dignitas connubii”*, w: *Proces małżeński według Instrukcji „Dignitas connubii”. Materiały z ogólnopolskiego spotkania pracowników sądownictwa kościelnego w Gródku nad Dunajcem w dniach 13–14 czerwca 2005 roku*, red. T. Rozkrut, Tarnów, s. 15–34.
- Sztafrowski E., 1985, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa.

RECENZJE

Paulina Jabłońska, *Historical and legal determinants of religious freedom of minors in Poland*, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW 2024, 448 s.

Opiniowana monografia dotyczy doniosłego nie tylko prawnie, ale przede wszystkim społecznie, zagadnienia wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej. Wolność ta, będąca współcześnie jednym z podstawowych praw człowieka, której źródłem dzisiejsze prawo upatruje w przyrodzonej godności osoby ludzkiej, w odniesieniu do małoletnich w ciągu wieków podlegała większej reglamentacji niż wobec osób dorosłych. Dlatego też wybór tematu należy uznać za trafny – prześledzenie drogi do dzisiejszego ukształtowania wolności religijnej osoby małoletniej począwszy od okresu dwudziestolecia międzywojennego aż po czasy współczesne, pozwala zrozumieć, jak zmieniało się postrzeganie zarówno wolności sumienia i wyznania jak i osoby małoletniej w przeciągu ostatnich stu lat niepodległej Polski. Zakres temporalny pracy zamyka się w ciągu blisko ostatniego 100-lecia, czyli od odzyskania przez Polskę niepodległości w 1918 roku, a kończy się na wprowadzeniu w życie przez nasz kraj w 2015 roku postanowień stambulskiej konwencji antyprzemocowej uchwalonej przez Radę Europy w 2014 roku. Ramy czasowe badanej instytucji są bardzo rozległe, dotyczą w zasadzie trzech różnych ustrojowo rozwiązań prawnych w dziejach naszego państwa. Dodatkowej analizie autorka poddaje prawo kanoniczne dominującego demograficznie i historycznie w naszym kraju Kościoła katolickiego. Stąd też przedstawiona monografia ma charakter wybitnie prawno-porównawczy, z mocnym i obszernym akcentem na wątki historyczno-prawne z zakresu prawa wyznaniowego. Publikacja posiada liczne wątki interdyscyplinarne, bowiem obejmuje nie tylko rozważania prawne dotyczące wolności religijnej małoletniego, ale także z szeroko ujętej pedagogiki, a nawet filozofii i teologii katolickiej; są tu treści z prawa polskiego ale i obcego, głównie zachodnio-europejskiego i amerykańskiego. Przedstawiona mi do opinii publikacja jest

przepełniona treściami analitycznymi obowiązujących rozwiązań prawnych, czyli rozważaniami na poziomie normatywnym. Pani Paulina Jabłońska w swojej monografii stawia ciekawe pytania badawcze o różnym stopniu szczególowości, jedne z nich dotyczą kwestii polityczno-ustrojowych, a inne praw małoletniego z punktu widzenia jego rodzica (opiekuna prawnego) lub samego małoletniego. Podstawowe pytanie, które zadaje autorka, dotyczy wolności sumienia osoby małoletniej jako koncepcji znajdującej akceptację w świetle analizowanego stanu prawnego oraz docieka, czy ta akceptacja była obecna w każdym z analizowanych okresów historycznych. Jest to chyba największa wartość naukowa tej monografii i nowość w stanie literatury polskiej. Autorkę interesowało szereg spraw bardziej szczegółowych. Dlatego zadaje kolejne pytania badawcze, m.in. czy wolność małoletniego (dziecka) była wartością dostrzeganą i akceptowaną w systemach prawa świeckiego oraz w prawie kanonicznym Kościoła katolickiego? Czy sposób określenia, zawartość i granice wolności małoletniego w zakresie swobody wyboru przekonań był i jest procesem dynamicznym, podlegającym w ciągu dziejów ewolucji wynikającej ze zmian w postrzeganiu roli, pozycji dziecka, a także postrzegania i akceptacji dla praw człowieka *in genere*, procesów socjologicznych zachodzących w danej społeczności, a także z uwagi na aksjologiczne podstawy polityki państwa i szereg innych? Dobór tematu pracy należy uznać za trafny i niezwykle potrzebny z uwagi na to, że brakowało tego typu pracy w literaturze polskiego prawa wyznaniowego i jego historii z okresu powojennego.

Monografia składa się ze wstępu poprzedzonego wykazem skrótów, sześciu rozdziałów merytorycznych oraz zakończenia. Trzy pierwsze rozdziały mają charakter wprowadzający i dotyczą rozwoju idei wolności sumienia i wyznania w ujęciu historycznym (rozdział 1) oraz rozwoju postrzegania osoby małoletniej z perspektywy historycznej (rozdział 2). Rozdział trzeci, zamykający część wprowadzającą rozprawy, dotyczy omówienia położenia prawnego osoby małoletniej w ciągu wieków. Trzy wspomniane rozdziały stanowią blisko 1/3 całej rozprawy, licząc 130 stron. W rozdziale czwartym omówiona została pozycja prawna osoby małoletniej w okresie międzywojennym (1918–1939), rozdział piąty odnosi się do Polski Ludowej, a ostatni, szósty, do czasów współczesnych od 1989 roku. Przedstawiona do recenzji monografia jest dopracowana pod względem językowym, stylistycznym i gramatycznym.

Pani Paulina Jabłońska posłużyła się w pracy metodą analizy aktów prawnych oraz metodą historyczno-prawną, którą wykorzystywała do opisu

ewolucji pojmowania wolności sumienia i wyznania w ogólności i w odniesieniu do osób małoletnich. W pewnym zakresie zastosowana została także metoda socjologiczna pozwalająca na spojrzenie na działanie prawa w praktyce. Co do zasady w recenzowanej monografii została wykorzystana właściwa dla nauk prawnych metoda analityczna i dogmatyczna. Niemniej w rozdziale pierwszym i drugim wyraźnie dominuje metoda historyczno-prawna, a to dla ukazania etapów kształtowania się prawa do wolności religijnej osoby małoletniej w Polsce w ostatnim stuleciu. Dotyczy to zarówno okresu międzywojennego, gdzie istniał wyraźny wpływ rozwiązań pozaborczych, jak i okresu tzw. Polski Ludowej (1944–1989), gdzie istniał wyraźny wpływ rozwiązań polityczno-prawnych Związku Sowieckiego. Dobór tej metody był konieczny, bo pani Jabłońska w swoich rozważaniach sięga do czasów prawa zaborczego obowiązującego w II RP i dalej omawia też rodzime prawo Polski międzywojennej. Obrane przez autorkę metody stwarzają możliwość szerokiego i wielopłaszczyznowego spojrzenia na stosunkowo długi, bo prawie wiekowy okres obowiązywania różnych aktów prawnych oraz zmiennego i różnorodnego orzecznictwa. Godnym pochwały jest odniesienie się do metod prawno-porównawczych w obrębie kultury prawnej wybranych narodów europejskich, ale także amerykańskich. Zatem dobór metod badawczych autorki jest właściwy i zasługuje na pozytywną ocenę.

Wstęp autorka rozpoczęła od wyjaśnienia motywów wyboru tematu monografii, celu publikacji, przedmiotu prowadzonych badań, a także przedstawiła hipotezy badawcze. We wstępie do monografii pisze: „Status prawny małoletnich w świetle ustaw wyznaniowych był regulowany w zróżnicowany sposób w poszczególnych okresach objętych badaniami. Stąd, w mojej opinii, podjęcie próby kompilacji wiadomości na powyższy temat jest zagadnieniem o istotnym znaczeniu” (s. 10). Publikacja nie stanowi wyłącznie kompilacji informacji, które są już znane i opublikowane, ale dowodzi, że autorka sama potrafi opanować i opracować materiał źródłowy i wysnuć z niego wnioski. Celem publikacji jest weryfikacja stawianych hipotez, a analiza prowadzi do wniosków, które potwierdzają stawianą tezę.

Monografia została oparta na szerokiej bazie źródłowej i bibliograficznej. Autorka wykorzystwała w publikacji przeszło 650 monografii i artykułów, odniosła się do przeszło 200 aktów prawnych oraz ponad 50 orzeczeń sądów polskich i obcych, wykorzystwała informacje pochodzące z 69 stron internetowych i kilku sygnatur akt zgromadzonych w Archiwum

Akt Nowych w Warszawie. Ponieważ pani Paulina Jabłońska, jak wskazała we wstępie, chciała odnieść się do praktyki, w publikacji uwzględniła orzeczenia. Należy podkreślić, że autorka opierała się na literaturze o szerokim przekroju czasowym, sięgając także do najnowszych publikacji dotyczących omawianego zagadnienia. W tym miejscu należy pochwalić panią Paulinę Jabłońską, że podjęła się napisania publikacji pionierskiej, ponieważ nikt z badaczy dotychczas nie zajmował się kwestią swobody wyznaniowej osoby małoletniej w Polsce w latach 1918–2015. Zatem recenzowana praca jest pierwszym tego typu opracowaniem monograficznym w literaturze polskiej.

Lektura publikacji skłania do wniosku, że spośród prezentowanych w niej zagadnień wolność religijna małoletniego jest pierwszoplanowa. Autorka szeroko opisuje treści ściśle związane z tematem głównym, jak uznawanie związków wyznaniowych, wiek ponoszenia odpowiedzialności karnej, charakteryzuje mniejszości wyznaniowe. Bardzo cenne są podsumowania, które wieńczą każdy rozdział. Atutem publikacji jest wyeksponowanie tytułowej wolności sumienia i wyznania osoby małoletniej spośród rozważań, które tylko ogólnie dotyczą zagadnienia wolności sumienia i wyznania. Właściwie rozwiniętym wątkiem, skądinąd bardzo istotnym, jest problematyka związana z nauką i nauczaniem religii w szkole. Szkoda tylko, że *gros* rozważań dotyczy ogólnie prawa oświatowego. A wolność sumienia i religii osoby małoletniej ujawnia się także w przynależności do organizacji prowadzonych przez wspólnoty religijne, w możliwości uczęszczania do niższych seminariów duchownych czy korzystania z pomocy kościelnych organizacji dobroczynnych. Autorka w poszczególnych rozdziałach skupia się na przedstawieniu tego, co jest dostępne w literaturze na dany temat, a w podsumowaniu i zakończeniu publikacji widoczne są wnioski, przemyślenia i własne analizy autorki. Same rozdziały stanowią całkowicie wystarczający materiał, widoczny jest pełny logiczny wywód naukowy. Bardzo interesujący jest fragment pracy poświęcony prezentacji warunków przyjęcia osób małoletnich w poczet członków nierzymskokatolickich kościołów i związków wyznaniowych. Aby pełniej wykorzystać to zagadnienie, które tak naprawdę powinno stanowić jedno z podstawowych w pracy, z uwagi na to, że bezpośrednio wiąże się z wolnością sumienia i wyznania osób małoletnich, autorka mogła zestawić, np. w formie tabelarycznej kościoły i związki wyznaniowe o uregulowanej w Polsce sytuacji prawnej i przedstawić, jakie stawiają wymogi uzyskania członkostwa przez dzieci. Autorka zasygnalizowała trudności w dostępie do statutów mniejszościowych wspólnot religijnych (s. 382), ale w 2014 roku

ukazała się publikacja: R. Brożyniak, M. Winiarczyk-Kossakowska *Mniejszości wyznaniowe w Polsce. Prawo wewnętrzne (statutowe)*, Warszawa 2014, która obejmuje statuty wspólnot religijnych wpisanych do Rejestru kościołów i innych związków wyznaniowych.

Należy przyznać, że początkowe rozdziały pomimo niekiedy zbyt drobiazgowego opisu, są interesujące i pozwalają prześledzić źródła dzisiejszej sytuacji prawnej małoletniego i zrozumieć, co miało wpływ na zmiany, jakie zaszły w pojmowaniu praw i wolności dzieci. Przeprowadzona w opiniowanej monografii analiza zarówno aktów prawnych, jak i w mniejszym stopniu, praktyki stosowania prawa przede wszystkim w formie orzeczeń sądowych, pozwoliła autorce na sformułowanie wniosku o ewoluowaniu w czasie zakresu wolności sumienia i wyznania przyznawanego osobom małoletnim.

Pani Paulina Jabłońska połączyła rozważania natury socjologicznej i prawnej z dobrym skutkiem dla omawianego zagadnienia. Sięgnięcie do źródeł historycznych, do początków chrześcijaństwa, pozwoliło na stwierdzenie, że pełne uznanie wolności religijnej nastąpiło dopiero po II wojnie światowej, a wolność religijna osób małoletnich w latach 1918–2015 ewoluując, stała się pochodną uznania pozycji dziecka i praw człowieka. Autorka stwierdziła także, że instytucje, których rolą jest zagwarantowanie realizacji wolności religijnej w ciągu badanego czasu spełniały swoje zadanie skutecznie. Równocześnie podniosła, że ewentualny brak efektywności w ochronie wolności sumienia i religii przez jednostki jest w pewnym stopniu wynikiem niskiej świadomości prawnej.

Opiniowana publikacja ma wartość naukową i może być traktowana jako swoiste kompendium wiedzy i źródło poznania zakresu swobód wyznaniowych osoby małoletniej w Polsce. Monografia ma charakter źródłowo-normatywny i jest podparta wyselekcjonowaną literaturą. Zarówno tekst właściwy publikacji, jak i przypisy stanowią bardzo ciekawą literaturę, z której emanuje chęć badawcza. Monografia jest dziełem własnym autorki, nie stwierdzam niedozwolonych zapożyczeń cudzych tekstów lub innych tego typu uchybień.

Na zakończenie chciałbym podkreślić, że publikacja pani Pauliny Jabłońskiej zasługuje na uwagę. Tej pozytywnej oceny nie umniejszają wcale podniesione w toku niniejszej recenzji uwagi krytyczne lub polemiczne. Zdarza się, że autorka „okrasza” swoje wywody cytatami z akt sądowych i robi to dość umiejętnie. Lektura recenzowanej monografii dowodzi, że autorka potrafi stawiać prawidłowe pytania badawcze i umie na te pytania znaleźć prawidłową odpowiedź.

W mojej ocenie publikacja stanowi samodzielne i oryginalne rozwiązanie kilku problemów naukowych. W pewien sposób wzbogaca stan badań nad polskim prawem wyznaniowym i jego dwudziestowieczną historią.

Waldemar Cisko
Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie
<https://orcid.org/0000-0003-1525-0945>
e-mail: w.cisko@uksw.edu.pl

* * *

Paulina Jabłońska, *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych*, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW 2024, 342 s.

Przez wieki w myśli i nauczaniu Kościoła rozwijała się refleksja nad wolnością religijną człowieka. Pojawiały się wciąż nowe pytania antropologiczne, polityczne i teologiczne ściśle związane z kwestią wolności religijnej. Wybrzmiewają one także w nauczaniu ostatnich papieży. Dla Pawła VI prawo do wolności religijnej jest związane z prawdą o osobie ludzkiej. Prawda o człowieku ujawnia się, gdy dąży on do przekroczenia granic doczesności, w kierunku uznania, że jest stworzony przez Boga. Godność człowieka polega właśnie na odpowiadaniu na prawdę imperatywów moralnych i na dialogu z innymi. Jan Paweł II potwierdza, że wolność religijna, będąca fundamentem wszystkich innych wolności, jest niezbywalnym wymogiem godności każdej osoby. Nie jest ona prawem pośród innych, ale „jest podstawą i gwarancją wszystkich swobód, które zapewniają dobro wspólne ludzi i ludów”¹. Prawo to jest kamieniem węgielnym struktury praw człowieka, dlatego wolność religijna musi być uznana i usankcjonowana jako prawo obywatelskie; jest ona nieodłącznym elementem prawdziwej demokracji, jest konieczną gwarancją życia, sprawiedliwości, prawdy, pokoju i misji chrześcijan w ich wspólnocie².

Syntezę myśli papieża Benedykta XVI na temat wolności religijnej można znaleźć w jego orędziu na Światowy Dzień Pokoju w 2011 r. Papież poucza w nim, że prawo do wolności religijnej opiera się na godności osoby ludzkiej w takiej mierze, w jakiej jest ona istotą duchową, relacyjną i otwartą na

¹ Jan Paweł II, Encyklika *Redemptoris missio* (7 XII 1990), w: tenże, *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, n. 39.

² Por. tamże, numery 12b-c, 17f-i.

transcendencję. Nie jest to więc prawo zarezerwowane tylko dla wierzących, ale przysługuje wszystkim ludziom, ponieważ jest syntezą i szczytem wszystkich innych praw podstawowych. Natomiast brak poszanowania wolności religijnej na każdym poziomie życia: indywidualnym, wspólnym, obywatelskim czy politycznym znieważa zarówno Boga, jak i godność człowieka. Przejawem tego braku poszanowania są m.in. sekciarstwo religijne i przemoc fundamentalistów. Przejawia się on także w różnych formach dyskryminacji religijnej oraz w manipulacjach sekularyzmu ideologicznego³. Papież Franciszek z kolei naucza, że wolność religijna stanowi cenny dar Boga dla wszystkich, jest ona obroną przed totalitaryzmami i decydującym wkładem w ludzkie braterstwo⁴.

W nauczaniu tym wybrzmiewa także spostrzeżenie, że współcześnie pojawiają się także „liberalne” ograniczenia wolności religijnej. Wywodzą się one z pierwotnego znaczenia pojęcia równości obywateli, która odnosiła się do relacji prawnych między jednostką a państwem. W tym ujęciu każdy członek danego systemu rządów był uważany za równego wobec prawa tego systemu. Z czasem ujęcie to zostało przetransponowane na świat etyki i kultury, uniemożliwiając w ten sposób ocenę moralną poszczególnych praktyk kulturowych, jak również ich wartościowanie pod kątem dobra wspólnego. Przyczyniło się to do utraty znaczenia etosu i kultury. Ponadto w „moralnie neutralnym” państwie obserwuje się pewną tendencję do kontroli wszystkich ludzkich sądów, przekształcając w ten sposób państwo w „etycznie autorytarne”. Ta „etyka państwa” może zagrozić uzasadnionej wolności wspólnot religijnych do organizowania się zgodnie z ich zasadami. W niektórych formach liberalna doktryna polityczna, która wyraźnie wyklucza wszelkie odwołania do pojęć dobra transcendentnego, wydaje się wyraźnie ograniczać wolności w zakresie słowa, myśli, sumienia i religii. W tym przypadku neutralność sfery publicznej nie gwarantuje równości osób wobec prawa, ale narzuca wykluczenie określonego porządku preferencji⁵.

³ Por. Benedykt XVI, Encyklika *Caritas in veritate* (29 VI 2009), n. 29, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/encyclicals/documents/hf_ben-xvi_enc_20090629_caritas-in-veritate.html [10.09.2022].

⁴ Por. Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, Wrocław 2014, n. 257.

⁵ Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *La liberté religieuse pour le bien de tous. Une approche théologique aux défis contemporains*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_20190426_liberta-religiosa_fr.html [10.05.2024]. Por. numery 43–55.

W zarysowanym wyżej kontekście przygotowana do druku monografia dr Pauliny Jabłońskiej pt. *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych* wpisuje się zatem w bardzo potrzebny nurt refleksji interdyscyplinarnej nad wolnością religijną, chociaż ujmowana jest ona w zaprezentowanym tekście – zdawać by się mogło – w zawężeniu, odnoszącym się do prawa do pomocy religijnej osobom osadzonym w zakładach penitencjarnych.

Tytuł i problem

Sam tytuł pracy jest sformułowany poprawnie. Zdaje się zapowiadać pewną logiczną dwupoziomowość prezentowanej materii, z jednej strony wskazując na stronę teoretyczną prawa do wolności religijnej, z drugiej zaś strony aplikuje to prawo do konkretnej grupy ludzi, także ujmując tę aplikację w teorii (prawie) i praktyce. Dotychczasowe studium tych problemów nie tylko nie przyniosło wyczerpujących opracowań i analiz, ale wydaje się być dość schematyczne i powierzchowne. Wskazane we wstępie wyzwania dla badaczy z pewnością podkreślają, iż uzasadniony jest wybór tematu pracy oraz przedstawionej problematyki. Treść pracy odpowiada tytułowi. Problem w niej zawarty także został sprecyzowany poprawnie, chociaż może nie w pełni wyrażony przy opisywaniu celu, kiedy autorka stwierdza, że jest nim „pytanie o możliwość wpływu religii i posługi kapelana więziennego na resocjalizację osoby skazanej na karę pozbawienia wolności” [podkreślenia JR]. Przydałoby się może doprecyzować tutaj pytania badawcze, zwłaszcza te o charakterze prawnym.

Źródła

Mówiąc o źródłach monografii, należy podkreślić dobre opanowanie przez autorkę dużej bazy źródłowej, która ma charakter interdyscyplinarnej. Oprócz materiału źródłowego z nauk prawnych, w pracy znajdujemy także liczne pozycje z historii, religioznawstwa i teologii. Autorka dobrze wykorzystała literaturę dotyczącą prezentowanej materii. Przy tak zakrojonej szeroko bazy literatury pomocniczej można zawsze doszukiwać się pewnych braków. I tak recenzent czuje niedosyt, gdyż wydaje mu się, iż w pracy zabrakło cennych refleksji i opracowań z rodzimego podwórka (P. Mazurkiewicz, P. Laszuk, U. Góral, *Unia Europejska wobec religii*, Warszawa 2021; *Religia – tożsamość – Europa*, red. P. Mazurkiewicz, S. Sowiński, Wrocław 2005; W. Sobczak, *Wolność myśli, sumienia i religii. Poszukiwania standardu europejskiego*, Toruń 2013), które można byłoby wykorzystać w rozdziale piątym.

Struktura

Monografia dr Pauliny Jabłońskiej pt. *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych* zawiera spis treści, wykaz skrótów, wstęp, pięć rozdziałów, zakończenie, bibliografię oraz spis rysunków i wykresów. Struktura pracy nie budzi zastrzeżeń. W zaprezentowanej bibliografii zastrzeżenia budzi jednak wydzielenie „Źródeł internetowych”, gdyż punkt ten wyłamuje się wyraźnie z logicznego podziału całości bibliografii. Jest to po pierwsze punkt z innego kryterium podziału literatury, a po wtóre strony internetowe są tylko nośnikami analizowanych treści, a zatem pozostaje w mocy klasyczny zapis bibliograficzny i klasyczny podział.

We wstępie autorka jest nieco niekonsekwentna, gdyż najpierw wspomina, iż „zwieńczeniem całości pracy będzie zakończenie, w którym znajdują się syntetycznie uporządkowane wnioski”, a następnie prezentuje poszczególne rozdziały, używając czasu przeszłego, chociaż nie jest w tym do końca konsekwentna (pojawia się nawet raz czas teraźniejszy). Proponowałbym zamianę czasu przeszłego i teraźniejszego na czas przyszły, gdyż wstęp zapowiada treść. I tak w pierwszym rozdziale skoncentrowała się ona na posłudze Kościoła na rzecz więźniów, sięgając do przeszłości i do innych – poza Polską – obszarów geograficznych. Omawiając rodzime duszpasterstwo więzienne, słusznie wskazała na daty kolejnych przełomów społeczno-politycznych, najpierw odzyskania wolności w 1918 r. i tworzenia podstaw wolnego państwa, następnie okres okupacji hitlerowskiej, a później komunistycznej dominacji, zdecydowanie nieprzyjaznej dla wszystkich form duszpasterstwa Kościoła. Kolejny przełom w 1989 r. otworzył na nowo możliwość pracy duszpasterskiej w zakładach penitencjarnych. W rozdziale drugim autorka przyjrzała się strukturze duszpasterstwa więziennego oraz posłudze kapelanów więziennych. Zaprezentowała także polskie ustawodawstwo, które poszło w ślad za prawem międzynarodowym i uwzględniło obecność w zakładach karnych kapelanów wszystkich wyznań. Wskazała także na wymiar praktyczny tegoż duszpasterstwa, które może znacznie przyczynić się do wewnętrznej przemiany, umożliwiającej resocjalizację i powrót osoby skazanej do prawidłowego funkcjonowania w społeczeństwie. Dlatego też w rozdziale trzecim autorka wskazała na potrzebę tej posługi w realizacji różnych form sprawiedliwości: sprawiedliwości retributywnej, w wykonywaniu kar probacyjnych, realizacji sprawiedliwości naprawczej, która ściśle łączy się z mediacją, a także postrzegania w resocjalizacji. Rozdział czwarty poświęcony został bardzo złożonym problemom wolności sumienia i wyznania, wpływającym z godności człowieka, która powinna być fundamentem

wykładni wszystkich praw człowieka. W rozdziale tym autorka wskazała na wiele wątpliwości terminologicznych związanych z pojmowaniem wolności sumienia i religii (wyznania), a także omówiła gwarancje wolności sumienia i religii w Konstytucji RP oraz w innych aktach prawnych, w tym także w Konkordacie między Stolicą Apostolską a Rzeczpospolitą Polską. Rozdział piąty oparty został o wyroki Europejskiego Trybunału Praw Człowieka dotyczące możliwości wprowadzania ograniczeń wolności uzewnętrzniania religii przez osoby osadzone w zakładach penitencjarnych. Głównym celem tej analizy była argumentacja Europejskiego Trybunału uzasadniająca wydane rozstrzygnięcia oraz ich ocena w kontekście europejskich standardów ochrony wolności religijnej.

W swojej monografii autorka słusznie zauważa, iż działalność duszpasterska Kościoła „odgrywa ważną rolę w wewnętrznej i zewnętrznej przemianie skazanych, wpływa na zmianę ich postaw, ale nie pozwala jednoznacznie stwierdzić, jaki jest wpływ duszpasterstwa więziennego na wiarę i religię osadzonych. Zatem teoretyczne analizy potwierdzają, że wiara może przyczyniać się do podjęcia próby poprawy, czego pierwszym i niezbędnym elementem jest dostrzeżenie swojej winy” (Zakończenie).

Ocena formalna i ocena całości monografii

Od strony formalnej, pod względem języka, aparatu naukowego, przypisów, bibliografii, w monografii dr Pauliny Jabłońskiej nie znajdujemy niczego rażącego, co by szczególnie zasługiwało na krytykę recenzenta. Język i tok myśli są poprawne. Naturalnie recenzent powinien jednak wyszukać i słabe strony pracy, także od strony formalnej. Rzadko zdarzają się w pracy literówki i niezręczności gramatyczne, które nie osłabiają jej licznych walorów i zostaną z pewnością usunięte przed oddaniem jej do druku.

Przedstawiony wyżej zarys monografii wskazuje, iż ma ona wyraźny charakter interdyscyplinarny, odwołując się m.in. do badań z zakresu różnych gałęzi prawa, a także do opracowań z historii, socjologii, religioznawstwa i teologii. Taka interdyscyplinarna perspektywa badawcza wiąże się z przekonaniem, iż wszelkie przyporządkowania czy wyznaczanie granic dyscyplinom naukowym w obecnych czasach nie mają istotnego znaczenia za sprawą konwergencji nauk oraz coraz bardziej powszechnej interdyscyplinarności. Dotyczy to zwłaszcza badań nad znaczeniem religii w procesach społecznych, gospodarczych, politycznych, czy też generalnie – kulturotwórczych.

W monografii zauważyć można duży wysiłek włożony w kwerendę, przyswojenie oraz prezentację myśli. Praca ma charakter twórczy, aczkol-

wiek unika pokusy ograniczenia się do samej prezentacji, referowania myśli, bez udziału własnej analizy, dociekania. Czy autorka w swojej monografii trzymała się badawczego celu, który sobie na wstępie postawiła? Czy jej praca zachowała badawczy charakter, nie ograniczyła się do referowania cudzych poglądów i danych zgromadzonych przez innych? Odpowiadając na te pytania, trzeba podkreślić, iż autorka jest świadoma celów badawczych, do których zdąża. Kompetentnie odpowiada na zasadnicze pytania swojej monografii o pozytywny wpływ religii i posługi kapelana więziennego na resocjalizację osoby skazanej na karę pozbawienia wolności.

Powyzsza analiza struktury i treści pracy pozwala wyrobić sobie przekonanie o istniejącym w niej gruntownym, naukowym zamyśle, który został dość konsekwentnie przeprowadzony. Pomimo wyrażonych wyżej drobnych zastrzeżeń uważam, że autorce monografii udało się w pełni osiągnąć to, co było faktycznym jej celem.

W końcowej ocenie jednak chciałbym podkreślić, iż porządek formalno-metodologiczny świadczy o wysokich umiejętnościach autorki i jej kwalifikacjach do prowadzenia badań naukowych. Cenne jest zwłaszcza tworzenie przez nią interdyscyplinarnych modeli teoretycznych dotyczących wolności religijnej, a także modelu interkulturowości i interreligijnej współpracy w zakresie wolności religijnej. Na uwagę zasługuje także diagnozowanie przez nią przyczyn i skutków występowania naruszenia prawa do wolności religijnej.

Jarosław Różański

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

<https://orcid.org/0000-0002-1678-2487>

e-mail: j.rozanski@uksw.edu.pl

* * *

Paulina Jabłońska, *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych*, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe UKSW 2024, 342 s.

Człowiek jest istotą bytowo wolną. Oznacza to, że wolność jest nie tylko wartością należną człowiekowi, ale składowym elementem jego natury oraz pojęcia osoby. Można zatem powiedzieć, że wolność jest po prostu formą istnienia osoby. Człowiekowi jako istocie ontologicznie wolnej, tzn. wolnej w najgłębszej swej istocie, musi zatem z samej natury przysługiwać możliwość realizowania i korzystania z wolności w całości życia codziennego.

Wolność bowiem w ramach codziennej egzystencji jest jedynie właściwą formą istnienia istoty ontologicznie wolnej, a taką jest właśnie człowiek.

Czym jest wolność jako forma istnienia człowieka? Najogólniej można powiedzieć, że nie da się jednoznacznie zdefiniować samej istoty wolności. Można to uczynić poprzez wyakcentowanie pewnych elementów, które w gruncie rzeczy stanowią o jej istocie.

Najgłębszym wymiarem wolności jest możliwość podejmowania przez człowieka wyborów, decyzji, określonego działania. Niektórzy autorzy mówią tu o możliwości wyboru wartości, inni o samookreśleniu lub autodeterminacji. Akcent zatem położony jest na inicjatywę osoby w formie możliwości decydowania o sobie. Ta możliwość podejmowania wyborów, decyzji i działania jest podstawowym wymiarem samego pojęcia wolności. Jest to tzw. wolność „do” – wolność w aspekcie pozytywnym. Dopiero drugim wymiarem ujęcia wolności jest jej negatywny wymiar ujmowany i definiowany jako brak przymusu i konieczności. Jest to tzw. wolność „od” – przymusu, konieczności, zniewolenia itp.

Drugim elementem, który ma fundamentalne znaczenie przy próbie zdefiniowania istoty wolności, jest rozróżnienie na tzw. wolność wewnętrzną i zewnętrzną. Wolność w aspekcie wewnętrznym to po prostu władza osoby dająca jej możliwość podejmowania wyborów i decyzji w zakresie świata własnych przekonań, poglądów, światopoglądu, a więc tego wszystkiego, co dotyczy świata ludzkiego wnętrza. Najkrócej można stwierdzić, że wolność w tym aspekcie sprowadza się ostatecznie do wewnętrznej autonomii osoby. Autonomia osoby w płaszczyźnie wewnętrznej stanowi zatem istotny wymiar samego pojęcia wolności. Drugim aspektem wolności jest aspekt zewnętrzny, czyli tak zwana wolność zewnętrzna lub społeczna. „Rozgrywa” się ona na zewnątrz w ramach codziennej egzystencji człowieka, jako wybór określonego postępowania, zachowania i działania. Jest to możliwość działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie określonych działań. Ten aspekt wolności rozumiany jest zawsze jako wolność konkretna, urzeczywistniana w konkretnych warunkach przez określoną jednostkę ludzką.

Trzecim fundamentalnym elementem wolności jest dobro. Istotą bowiem wolności nie jest czynienie wszystkiego, co człowiek z samej swej natury może czynić, tzn. czynienie czegokolwiek. Jej rzeczywistą granicę wyznacza dobro. Inaczej mówiąc, dobro poznane przez człowieka wyznacza właściwą przestrzeń ludzkiej wolności. Wybór antydobry/zły jest zawsze antywolnością. Wolność człowieka nie jest nigdy wolnością od dobra, ale

wolnością do wyboru dobra. Oznacza to, że wolność musi funkcjonować w relacji do dobra.

Tak rozumiana wolność mająca swój zewnętrzny i wewnętrzny wymiar i będąca zawsze wolnością „do” i „od” jest gwarantowana człowiekowi prawami, których nikt mu nie nadaje, ale które wynikają z samego faktu człowieczeństwa.

W dzisiejszej debacie nie mówi się jedynie o jednym prawie do wolności, ale wymienia cały katalog szczegółowych wolności. Można z nich sporządzić pewien katalog praw wolnościowych takich, jak: wolność do słowa, nauki i kultury; wolności myśli, sumienia i wyznania; wolność wyznawania religii i swoich poglądów na zewnątrz indywidualnie i zbiorowo, publicznie i prywatnie; do wyboru określonego stanu lub zawodu; do swobodnego zakładania rodziny przy zapewnieniu warunków jej bytu; wolność zrzeszeń i zebrań; wolność w zakresie swobodnego poruszania się, podróżowania wewnątrz i na zewnątrz własnego kraju; wolność w wyborze miejsca zamieszkania; swoboda wyboru ustroju politycznego państwa, do którego się przynależy itp.

Zasygnalizowane powyżej brzmienie prawa do wolności w niektórych dokumentach i przemówieniach wyraźnie wskazuje, że jego szczegółowa treść nie wyraża się tylko i wyłącznie prawem gwarantowanej ochrony przed przymusem i koniecznością, ale jest o wiele bogatsza. Implikuje ona w sobie płaszczyzny wolności bardziej szczegółowych. Wszystkie wolności można ująć w kilku zasadniczych płaszczyznach: politycznej, społecznej, gospodarczej, kulturowej, religijnej, małżeńsko-rodzinnej. Bardzo ważną kategorią wolności jest płaszczyzna religijna gwarantująca człowiekowi prawo do wolności religijnej.

Przedmiotem prawa do wolności religijnej jest sfera osobistych wewnętrznych przekonań religijnych oraz ich uzewnętrznianie jako forma wyznawania swej wiary. Przedmiot ten należy widzieć zarówno w aspekcie pozytywnym, jako możliwość wolnych wyborów i zachowania, oraz w aspekcie negatywnym jako wolność od wszelakich form przymusu w tej płaszczyźnie. Tak rozumiane prawo do wolności religijnej jest w wielu koncepcjach uznawane nawet za podstawę wszystkich wolności.

W tym kontekście należy widzieć przygotowaną do druku publikację Pauliny Jabłońskiej *Wolność religijna jako prawo osób osadzonych w zakładach penitencjarnych*, autorki o bogatym dorobku w zakresie nauk prawnych i politologii, naukowca o bardzo dobrym warsztacie metodologicznym w zakresie wspomnianych dyscyplin. Publikacja jest owocem pracy badawczej, której zadaniem było wielowymiarowe i multidyscyplinarne „sportretowanie”

współczesnego świata w jego najważniejszym problemie, jakim są prawa człowieka w tym prawo do wolności religijnej w wyjątkowej sytuacji zakładów penitencjarnych. W tym kluczu należy oceniać recenzowaną do druku publikację.

Praca składa się z pięciu rozdziałów. W pierwszym z nich w sposób bardzo interesujący dokonano historyczno-prawnej analizy duszpasterstwa więziennego jako gwarancji wolności sumienia i religii. Są to tezy bardzo istotne dla dalszych przemyśleń autorki. Nie ulega bowiem wątpliwości, że duszpasterstwo jest niejako fundamentem gwarantującym osadzonym realizację ich prawa do wolności religijnej. W drugim rozdziale w sposób metodologicznie uporządkowany przedstawiono podstawy koordynowania i realizacji działań duszpasterskich. Oceniam ten rozdział pozytywnie w sferze merytorycznej. Jest on także ważnym działem niniejszej publikacji. W kolejnym rozdziale ukazano resocjalizacyjną rolę kapelana więziennego w polskim systemie penitencjarnym. Także ten rozdział należy ocenić pozytywnie pod względem merytorycznym i metodologicznym. Rozdział czwarty poświęcony jest wolności sumienia i religii jako przedmiot ochrony prawnej. W całej publikacji jest to rozdział fundamentalny. Należy go ocenić bardzo wysoko. Całość analiz kończy bardzo dobry rozdział piąty dotyczący orzecznictwa Europejskiego Trybunału Praw Człowieka w zakresie prawa do wolności religijnej osadzonych.

W tym miejscu podkreślić należy, że struktura publikacji jest jasna i logiczna. Poszczególne rozdziały i zawarte w nich paragrafy mieszczą się w tytule rozprawy, są logicznie ułożone i wyczerpują problem.

W sposób jednoznaczny stwierdzić należy, że przygotowana do druku publikacja podejmuje problem jakościowo ważny w zakresie naukowych rozważań. Wpisuje się on bowiem w wielką debatę naukową dotyczącą koncepcji i katalogu praw człowieka dotyczącą prawa najbardziej osobistego i niemal intymnego, jakim jest prawo do wolności sumienia i to jeszcze w warunkach wyjątkowych, jakimi są zakłady penitencjarne. Dziś kiedy problemy sumienia i religii chce się zepchnąć do spraw osobistych i nie mających wydzźwięku publicznego, jest to zagadnienie o ogromnym ciężarze gatunkowym. Jest to także zagadnienie ważne dla praktycznych rozstrzygnięć, jak powinny funkcjonować zakłady penitencjarne, by skazanym gwarantować możliwość realizacji tej wolności. Jest to wreszcie zagadnienie fascynujące i jednocześnie nowatorskie. Nie ma bowiem dotychczas takiego opracowania, jakie prezentowane jest w niniejszej publikacji. Jest to zatem zagadnienie stanowiące istotny wkład w rozwój nauki dotyczącej współczesnej dyskusji nad prawami

wolnościowymi. W tym sensie z całą odpowiedzialnością można powiedzieć, że jest to zagadnienie godne publikacji.

W badaniach dotyczących zasadniczego problemu musiała autorka posłużyć się odpowiednią bazą źródłową i bibliograficzną. Bazę tę stanowią: źródła prawne, podstawowe dokumenty prawne, prawo kanoniczne i dokumenty Kościoła, zbiory orzecznictwa, orzeczenia Trybunału Konstytucyjnego, orzeczenia Europejskiego Trybunału Praw Człowieka, inne opracowania oraz źródła internetowe. Autorka zgromadziła zatem bardzo obszerny zestaw bazy źródłowej i literatury. Wykonała w tej materii znaczącą pracę dobrego znawcy problematyki. Podkreślić przy tym należy, że dokonała także dobrej analizy zgromadzonej literatury, o czym świadczy faktyczne jej wykorzystanie w publikacji.

Metody zastosowane w pracy poprawne. Miały one za zadanie dokonać analizy wielorakich źródeł i literatury zgromadzonych przez autorkę celem uzyskania syntezy w zakresie poruszanego problemu. Autorka jest wierna przyjętym metodom nie tylko w ogólności, ale i w szczegółach.

W niniejszej opinii trudno silić się na ukazanie pełnej treści publikacji, a tym bardziej ustosunkować się do poszczególnych zawartych w nich tez. Musi wystarczyć ogólne zapewnienie o wysokiej wartości poznawczej i naukowej przedstawionych w niej analiz, syntez i końcowych wniosków. Praca merytorycznie i metodologicznie jest bardzo dobra, a nawet fascynująca. Aprobując całość przemyśleń autorki, należy zwrócić uwagę na fundamentalną wartość recenzowanej pracy, jaką jest jej wkład w dyskusję naukową nad problematyką praw człowieka, a szczególnie teorią i przedmiotową treścią prawa do wolności sumienia dotyczących ludzi osadzonych w zakładach penitencjarnych. I to jest istotny wkład nie tylko w rozwój nauki prawa, ale także politologii i nauk społecznych.

W podsumowaniu podkreślić zatem należy, że recenzowana do druku publikacja stanowi interesujący krok w kierunku problematyki naukowo ważnej. Rozprawa jest bardzo interesująca i oryginalna. Metody w niej użyte są poprawne, wywód jasny i logiczny, wnioski wyciągane z przeprowadzonych analiz zasadne, a język naukowo poprawny. Dlatego wyrażam przekonanie, że recenzowana praca jest godna publikowania bez jakichkolwiek poprawek.

Henryk Skorowski

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie


<https://orcid.org/0000-0003-2858-2391>

e-mail: skorowski@uksw.edu.pl

SPRAWOZDANIA

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

p.jablonska@uksw.edu.pl

Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej dotyczącej bł. o. Józefa Cebuli OMI pt. *Być świętym to najpierw być człowiekiem* Warszawa, 1 marca 2024 r.

W piątek 1 marca 2024 roku na Uniwersytecie Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa dotycząca bł. o. Józefa Cebuli OMI.

Okazją do zorganizowania konferencji była przypadająca w tym roku 25. rocznica beatyfikacji o. Cebuli, której dokonał św. Jan Paweł II w dniu 13 czerwca 1999 roku w Warszawie.

Józef Cebula OMI to polski Misjonarz Oblat Maryi Niepokalanej, wychowawca młodzieży w junioracie w Lublińcu i nowicjuszy w Markowicach. Pomimo zakazu okupanta niemieckiego potajemnie udzielał sakramentów wiernym na Kujawach. Pojmany przez Niemców, został umieszczony w obozie koncentracyjnym w Mauthausen. Zginął za wiarę i kapłaństwo jako „wróg narodu niemieckiego”.

Głównym organizatorem wydarzenia była Polska Prowincja Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej wraz z Komitetem ds. obchodów 25. rocznicy beatyfikacji o. Józefa Cebuli OMI oraz oblacki Instytut Mazenodianum, Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej (UKSW), Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu i Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.

Spotkanie rozpoczęło się od Eucharystii w kaplicy uniwersyteckiej, której przewodniczył o. Bartosz Madejski OMI, wikariusz prowincjalny. Kazanie wygłosił o. prof. Kazimierz Lubowicki OMI, postulador procesu

beatyfikacyjnego o. Józefa Cebuli OMI, który wskazywał: „Błogosławiony ojciec Józef przez całe życie uczył się, jak należyce sprawować Najświętszą Ofiarę i wydaje się, że to jest jedno z fundamentalnych przesłań, jakie kieruje do nas. Gdy był święcony w 1927 roku, wszystko odbywało się według liturgii przedsochorowej. W pewnym momencie otrzymał świecę do rąk, by mu przypominała, że ma się spalać”.

W dalszej części kazania ukazywał kapłańską i eucharystyczną duchowość błogosławionego oblata. Przywołał również fakt z życia ojca Cebuli, że bezpośrednim powodem uwięzienia i wywiezienia do obozu koncentracyjnego w Mauthausen było sprawowanie Eucharystii dla wiernych, pomimo zakazu ze strony okupanta. Przypomniwał, w jaki sposób błogosławiony misjonarz Niepokalanej był prześladowany w obozie koncentracyjnym ze względu na kapłaństwo i Eucharystię.

Swoje kazanie o. prof. Kazimierz Lubowicki OMI zakończył słowami: „Jeżeli chcemy naprawdę odprawiać Mszę świętą, jeżeli chcemy naprawdę składać Najświętszą Ofiarę razem z Jezusem Chrystusem za zbawienie świata, to nie wystarczy, że będziemy ofiarowywali chleb i wino, trzeba abyśmy składali samych siebie. To jest jakby istota świętości błogosławionego ojca Józefa. W czasach złych, w czasach nienormalnych miał wielką troskę, aby celebrować Najświętszą Ofiarę nie tylko na ołtarzu, ale we własnym ciele i we własnej krwi”.

Po Eucharystii uczestnicy przeszli do auli św. Jana Pawła II, aby wysłuchać wykładów. O. dr hab. Dominik Zamiatąła CMF, prof. UKSW, mówił o źródłach nienawiści i opresji wobec duchowieństwa katolickiego w ideologii nazistowskich Niemiec. O. Robert Wawrzyniecki OMI przedstawił sylwetki oblackich męczenników i więźniów obozów na tle męczeństwa polskiego duchowieństwa.

Sesja przedpołudniowa podzielona była na dwa bloki. Drugi z nich podzielony był także na sesję polskojęzyczną i angielskojęzyczną.

Po przerwie obiadowej nastąpiła trzecia sesja konferencji. Materiały w formie wideo zostały zebrane i opublikowane na oficjalnym profilu YouTube Polskiej Prowincji Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej, która była głównym organizatorem wydarzenia. Słowo wstępne wygłosił ks. prof. Jan Przybyłowski z Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej, który m.in. wskazał: „Chrystus żywy potrafi poprowadzić człowieka nawet przez takie miejsce, do którego trafił w obozie Mauthausen bł. Józef Cebula. Mnie to miejsce jest też bliskie z tego względu, że mój tata z bratem, już nieżyjący, przeszli przez ten obóz jako dzieci, był to obóz przejściowy. Nie chciał nigdy

dużo o tym mówić, ale przynajmniej to co od niego usłyszeliśmy, a był to obraz dziecka, które patrzyło na to miejsce. Można powiedzieć, że jest to świadectwo człowieka, który zetknął się z heroizmem, heroizmem ludzi, z heroizmem świętości a przede wszystkim z wytrwaniem, aby być człowiekiem tam, gdzie być nim jest bardzo trudno. Moi Drodzy, chyba takie też będzie przesłanie tej konferencji: być świętym, to najpierw być człowiekiem. Jakim człowiekiem? Wiernym zasadom, ideałom, wiernym wyzwaniom, które niesie życie. Dzisiaj wiemy, że kapłaństwo dobrze uformowane musi być budowane na formacji ludzkiej. Dużo trzeba było doświadczeń Kościoła, żeby w adhortacji *Pastores dabo vobis* Jan Paweł II napisał, że formacja do kapłaństwa to najpierw formacja ludzka, intelektualna, duchowa i wreszcie pasterska. Formacja ludzka – wy jesteście uformowani przez swoich rodziców, nauczycieli, ale z badań wynika też, jak wielki wpływ na kształt waszego człowieczeństwa ma środowisko i to nie tylko to środowisko realne, ale również środowisko świata wirtualnego, dzisiaj kierowanego sztuczną inteligencją. Czas, pochylić się nad tym, jak być człowiekiem i jak budować swoją świętość, kiedy człowiek żyje w dwóch światach”.

Następnie głos zabrał ojciec Krzysztof Trociński, wikariusz prowincjalny Polskiej Prowincji, który wskazał, że „Misjonarze Oblaci Maryi Niepokalanej przesłanie swego Błogosławionego Współbrata wykuli w marmurze, na jego pomniku w Lublińcu: «W każdym czasie i w każdych warunkach trzeba dążyć do świętości». Jest to jedno z niewielu jego zdań, które się zachowały. Wypowiedział te słowa 7 października 1939 roku, na początku wojny, gdy nie wiedział, jak się wszystko potoczy, a widział tylko okrucieństwo i bezsens. Zresztą, poprzedził to zdanie stwierdzeniem: «Czasy są złe i nienormalne, ale...»”.

Najważniejsze fakty z życia bł. o. Cebuli przybliżył z kolei o. Adam Jaworski OMI. – „Przy konfesjonale o. Cebuli zawsze były duże kolejki” – podkreślił. Prelegent zaznaczył, że po aresztowaniu o. Cebuli przez Niemców i umieszczeniu go w bloku nr 7 niemieckiego obozu koncentracyjnego w Mauthausen, oprawcy starali się robić wszystko, aby sam zakończył życie. On jednak nigdy nie narzekał i nie złorzeczył Niemcom. Bardzo często swoje części posiłków oddawał innym więźniom.

O tym, jak kleryk Józef Cebula oceniany był przez formatorów seminarijnych, mówił ks. prof. dr hab. Marek Tatar, prodziekan Wydziału Teologicznego UKSW.

„– Ogromny wpływ na pierwszą formację Józefa Cebuli miał jego dom rodzinny, który nauczył go prostoty, pokory, prawdy i ciszy, a także sąsiedztwo

Kamienia Śląskiego, gdzie urodzili się św. Jacek, bł. Bronisława i bł. Czesław z rodu Odrowążów – wskazał ks. prof. Tatar i dodał, że kl. Cebulę cechowała także radość, małomówność i uduchowanie oraz głęboki patriotyzm. – Miał polskiego ducha. Mógł się uratować, przyjmując obywatelstwo Rzeszy, jednak odmówił” – zauważył ks. prof. Tatar.

Wymienił także cechy, którymi opisywali kl. Cebulę jego formatorzy: temperament flegmatyczno-choleryczny, pewna nieśmiałość, spokój i wytrwałość, zdolności intelektualne od początkowo przeciętnych do uznania nieprzeciętnej inteligencji, dobry osąd oraz umysł spekulatywny, posiadający zdolności pedagogiczne, bardzo dojrzały duchowo, prostolinijna pobożność. – Jego wychowawcy napisali o nim, że „żył Duchem Bożym” i „nie miał nic ze świeckości” – podkreślił prelegent.

W czasie trzech paneli głos zabrali również m.in. o. Daniel Jeżak OMI, fr. dr. Diega Saez Martin OMI, ks. dr Paweł Gabara i o. dr Łukasz Krauze OMI.

Pokłosiem konferencji jest publikacja naukowa w postaci recenzowanej monografii wieloautorskiej, która znajduje się w wersji elektronicznej (w formacie PDF) na stronie internetowej UCBWR UKSW w Warszawie <https://centrumwolnoscii.uksw.edu.pl>. Inspiracją do powstania publikacji była międzynarodowa konferencja zatytułowana *Być świętym to najpierw być człowiekiem* zorganizowana m.in. przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie w ramach projektu badawczego pt. *Realizacja badań naukowych dotyczących kompleksowej i interdyscyplinarnej analizy wolności religijnej oraz zagadnień związanych ze współpracą na rzecz interreligijności i interkulturowości w wymiarze teoretycznym, empirycznym i praktycznym prowadzonych w ramach Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie*, którego realizację zapewnia Ministerstwo Nauki i Szkolnictwa Wyższego.

Bezpośrednia transmisja z konferencji jest dostępna na kanale YouTube oblackiego portalu misyjne.pl (link został udostępniony również w mediach Polskiej Prowincji). Wystąpienia w formie wideo są także dostępne na profilu YouTube Misjonarzy Oblatów Maryi Niepokalanej w Polsce.

Symposium naukowe o bł. o. Józefie Cebuli OMI – YouTube <https://www.youtube.com/watch?v=90AQGAbNOx8>.

PAULINA JABŁOŃSKA

Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

 <https://orcid.org/0000-0002-5514-3215>

p.jablonska@uksw.edu.pl

**Sprawozdanie z międzynarodowej konferencji naukowej
Wolność w różnych obszarach życia społecznego
oraz sympozjum warsztatowo-naukowego
Panorama wolności religijnej w uwarunkowaniach Francji.
Konfrontacja migrantów z tradycją katolicką
rodzin francuskich
Paryż, 15–16 lutego 2023 roku**

W dniach 15–16 lutego 2023 roku w Paryżu odbyła się międzynarodowa konferencja naukowa *Wolność w różnych obszarach życia społecznego* oraz jednodniowe sympozjum o charakterze warsztatowo-naukowym *Panorama wolności religijnej w uwarunkowaniach Francji. Konfrontacja migrantów z tradycją katolicką rodzin francuskich*. Organizatorami spotkania byli: Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW, Centrum Dialogu Centre Du Dialogue, Société Historique et Littéraire Polonaise, Ministerstwo Edukacji i Nauki. Miejszem konferencji była Aula Centrum Dialogu w Montmorency, koło Paryża.

Założeniem organizatorów było stworzenie warunków do wymiany poglądów naukowców, ekspertów oraz praktyków na temat wolności na poziomie gospodarki, prawodawstwa, polityk wewnętrznych i zagranicznych, stanowiących wyznaczniki problematyki paneli, które zgromadziły łącznie 24 reprezentantów, w tym 16 krajowych i 8 zagranicznych.

Impulsem do podjęcia międzynarodowego dyskursu dotyczącego wolności w różnych obszarach życia społecznego było zmniejszenie wrażliwości na przestrzeganie tej wolności. Otwarcia konferencji i powitania zarówno prelegentów, jak i przybyłych gości dokonał dyrektor Uniwersyteckiego Centrum Wolności Religijnej UKSW w Warszawie, ksiądz prof. Waldemar Cisko. W swoim słowie wprowadzającym zwrócił uwagę na problem zagrożenia wolności religijnej w różnych miejscach świata w: Nigerii, Syrii, Iraku czy

Ukrainie, zarysowując powszechnie istniejące ograniczenia w wyznawaniu chrześcijaństwa w świecie.

Następnie głos przejął wicedyrektor Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej ks. prof. Jan Kazimierz Przybyłowski, który wyrażając słowa wdzięczności współorganizatorom konferencji, wskazał, że „wolność powinniśmy widzieć tam, gdzie żyje człowiek. Przyjmujemy, że wolność religijna jest matką wszystkich wolności”. Ksiądz profesor wskazał również, iż bezsprzecznym walorem organizowanej konferencji jest jej interdyscyplinarność, co pozwala na problem wolności spojrzeć szerzej i głębiej.

Dr Paulina Jabłońska z UCBWR UKSW w Warszawie, pełniąca obowiązki moderatora, przywitała wszystkich gości oraz uczestników konferencji. Podziękowała za liczną frekwencję oraz za pracę włożoną w organizację tego wydarzenia przez komitet organizacyjny.

Swoją przemowę rozpoczęła od podkreślenia bardzo ważnej daty w historii – 104. rocznicy odzyskania niepodległości przez naszych sąsiadów – Litwinów, a także od uchwalenia Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, stosowanej w dzisiejszych czasach jako prawo zwyczajowe. Najważniejszym punktem Deklaracji, istotnym dla konferencji, był artykuł 1 – „Wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi pod względem swej godności i swych praw. Są oni obdarzeni rozumem i sumieniem i powinni postępować wobec innych w duchu braterstwa”. W swoim wystąpieniu podkreśliła, że ten właśnie artykuł powinien wzywać nas do wzajemnego życia w braterstwie i codziennego działania w walce o prawa człowieka.

W dniu 15 lutego 2023 roku, po ceremonii otwarcia, nastąpiła merytoryczna część konferencji, podzielona na cztery sesje plenarne, podczas których przedstawiciele ośrodków naukowych z Polski, Włoch, Republiki Czeskiej, Francji, Hiszpanii i Demokratycznej Republiki Konga zaprezentowali referaty związane z głównym tematem wydarzenia. Łącznie podczas konferencji wygłoszono 24 referaty.

W konferencji wzięli udział wybitni polscy oraz zagraniczni eksperci, specjalizujący się w kwestiach związanych z problematyką wolności, w tym wolności religijnej czy wolności słowa. Prelegentami byli znamienici praktycy: adwokaci świeccy, adwokaci kościelni, notariusze, referendarze, obrońcy węzła małżeńskiego, przedstawiciele organizacji międzynarodowych i instytutów badawczych, a także naukowcy akademicy będący reprezentantami takich dziedzin, jak: prawo, prawo kanoniczne, teologia, polityka, historia, socjologia, psychologia i inne z obszaru nauk społecznych. Interdyscyplinarny oraz międzynarodowy charakter wydarzenia

pozwoił na ukazanie całego spektrum zagadnień związanych z przedmiotem konferencji.

Pierwszy referat wygłosił Gregoire Bigner, badacz i wykładowca w Narodowej Szkole Architektury Paryskiej La Vilette ENSAPLV na temat *Jakiej wolności obywatelskiej wymaga klimat?* Podczas swojego wystąpienia przedstawił korelację między wolnością i klimatem. „Kwestia klimatu, czyli tak zwany system ekologiczny, będzie pozytywny tylko wtedy, gdy nie będzie narzucony z zewnątrz, z góry, przez rząd, przez władzę, ale będzie korzystny, gdy będzie wychodził od dołu, od mieszkańców, od ludzi. Działania ekologiczne będą przynosić owoce, jeżeli będą inspirowane przez miłość do Boga, do człowieka, do siebie nawzajem, do natury i do ziemi”.

Kolejny prelegent ks. mgr Alphonse Makanda z Uniwersytetu w Kinszasie wygłosił referat *Demokratyczna Republika Konga: 1950–1960: Dziesięć lat walki o Sojusz Bakongo ABAKO przeciwko kolonizacji belgijskiej w Demokratycznej Republice Konga*. Prelegent odniósł się do jednego z dzieł Hegła, który napisał, że „Murzyni nigdy nie marzyli, ani nie tęsknili za wolnością. W ich naturze, w ich jestestwie jest być niewolnikiem. Dlatego trzeba sięgnąć do dokumentów, które istnieją w historii, które świadczą o czymś przeciwnym. Idea jest następująca: świat i w życie w Afryce nie rozpoczęło się wraz z przybyciem Europejczyków. Przed przybyciem Europejczyków Afrykańczycy dobrze się rozwijali, mimo że nieraz przedstawia się ten kontynent jako kontynent zacofany, to jednak był pewien poziom rozwoju cywilizacji. I trzeba do tego docierać, by uwidocznic i dać poznawać to, co kiedyś było”.

Następnie głos zabrał politolog i polityk francuski, dziekan Wydziału Nauk Społeczno-Ekonomicznych Instytutu Katolickiego w Paryżu, prezes Académie catholique de France, profesor Hugues Portelli, który wygłosił referat na temat *Wolność chrześcijańska, wolność obywatelska*. Prelegent podkreślił, iż „brak szacunku dla władzy państwowej, lekceważenie obowiązującego w państwie porządku prawnego, świadczy o braku integralnej chrześcijańskiej postawy”.

Pierwszy panel zakończył swoim referatem ks. dr Eugeniusz Małachwicz, który poruszył problem *Dialog – w drodze do wolności – w Centre du Dialogue*. Zwrócił on uwagę, że „dialog ma swoją misję. Dialog inspirowanie wolność i do niej prowadzi. My jako ludzie Kościoła, jako chrześcijanie, powinniśmy zwrócić uwagę na to, czego oczekuje Kościół od nas jako chrześcijan i o czym mówi Kościół jako ten, który wspiera dialog. Mówi o tym, że wolność, którą wypracowuje dialog, prawdziwa wolność jest wzniosłym znakiem, który jest obrazem Boga w człowieku”.

Drugi panel dotyczył prawa, które ze swej natury jest nie tylko prewencyjne ale i wychowawcze. Pierwszym prelegentem była mecenas Aneta Puławska z Uniwersytetu Warszawskiego. Jej temat *Klauzula sumienia jako gwarancja realizacji prawa do wolności sumienia* wskazał na aktualny problem możliwości powołania się na własne sumienie. „Sprzeciw sumienia materializuje się w sytuacji powstania obowiązku konkretnego działania bądź zaniechania i polega na uprawnieniu do odmowy wykonania tego obowiązku. Prawo do sprzeciwu sumienia jest częścią prawa człowieka do wolności myśli sumienia i wyznania. Pani mecenas podkreśliła, iż system prawny, który nie gwarantowałby wolności sumienia, byłby niepełny, nieskuteczny, nieefektywny, a w konsekwencji także niedemokratyczny, bo odbiegający od wzorca państwa respektującego konieczne minimum w zakresie ochrony praw człowieka”.

Jako kolejny prelegent głos zabrała dr Paulina Jabłońska z Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie. W swoim referacie *Karno-prawna ochrona wolności religijnej* poruszyła kwestię sposobu funkcjonowania prawa do wolności religijnej. „Instrumentem zwalczania zachowań godzących w tę wolność są między innymi przepisy prawa karnego, w których określono przestępstwa przeciwko wolności religijnej. Wolność sumienia i wyznania jest prawem osobistym wszystkich jednostek ludzkich. Wolność ta chroni społeczne sfery egzystencji tych jednostek oraz funkcjonowanie Kościołów i związków wyznaniowych jako wspólnoty ludzi wierzących. Określone państwo z jednej strony musi zapewnić każdemu wolność sumienia i religii wyznaczonych przez prawo, z drugiej zaś eliminować wszelkie formy nietolerancji, stosowane przez kogokolwiek wobec jakiegokolwiek podmiotu. Organy państwowe mają obowiązek zwalczać przypadki bezprawnego naruszania. W tym też celu państwo obejmuje kartą prawną, ochroną, wolność religijną, z jednej strony gwarantując prawa z niej wynikające, a z drugiej penalizując nielegalne zachowania jej zagrażające”.

Następnie głos zabrała mecenas Barbara Cichorska z Uniwersytetu Papieskiego Jana Pawła II w Krakowie. Tematem jej wystąpienia było *Prawo do praktyk religijnych osób pozbawionych wolności*. „Przepisy prawa gwarantują osobom pozbawionym wolności prawo do wolności religijnej, w tym prawo do wykonywania praktyk religijnych. Osobom tym zapewnia się w szczególności możliwość uczestniczenia we Mszy Świętej w niedzielę i święta oraz w katechizacji i rekolekcjach, a także korzystania z indywidualnych posług religijnych. Prawo nakłada także na służbę więzienną obowiązek

współdziałania z kościołami i związkami wyznaniowymi. W polskim prawie ustawą regulującą sytuację prawną osób pozbawionych wolności jest kodeks karny wykonawczy”.

Ciekawym głosem w panelu była prezentacja ks. mgr. lic. Daniela Tomczaka. W swoim referacie *Akt formalnego wystąpienia z Kościoła jako negatywny przejaw wolności religijnej* podjął aktualny problem apostazji. „Istotą wolności sumienia w aspekcie prawnym jest możliwość swobodnego wyboru światopoglądu religijnego, jak również areligijnego, w tym także możliwość jego porzucenia. Nie można nikogo zmusić do coniedzielnego uczęszczania na Mszę Świętą, spowiadania się, zawarcia małżeństwa kanonicznego, wyboru konkretnej drogi życia, stanu kanonicznego czy też szeroko komentowanego w ostatnim okresie, przyjęcia księdza z wizytą duszpasterską. Do tych rzeczy nikt siłą nikogo nie może zmusić. W ten sposób decyzja o formalnym akcie wystąpienia z Kościoła jawi się jako jeden z wielu przykładów negatywnego wykorzystania należnej człowiekowi wolności, w tym kontekście w odniesieniu do zjawiska religii, czyli wolności religijnej”.

Podczas trzeciego panelu konferencji, który dotyczył tematyki życia politycznego, pan dr hab. Piotr Grabowiec z Uniwersytetu Wrocławskiego omówił *Przyszłość wolności religijnej w świetle biopolitycznej idei wolności morfologicznej (trans) i (post) humanizmu*. „Moim zdaniem dzisiaj nie ma w ogóle czegoś takiego jak prawa człowieka, w takim rozumieniu, jak rozumieliśmy je jeszcze parę dekad wcześniej. W zasadzie prawa człowieka dzisiaj to «pusta znacząca», w którą można wszystko wstawiać. Tak jak kategoria wolności, zdefiniowanie, czym jest wolność. Na wolność powołują się zarówno transhumaniści, zwolennicy wolności morfologicznej, czyli zmiany, ingerencji w cielesność, jak i zwolennicy aborcji, eutanazji. Wiemy, że dzisiaj ta kategoria, jak też i wiele innych kategorii, bliskich i ważnych z punktu widzenia antropologii chrześcijańskiej, jest kategorią rozmytą”.

Ksiądz dr Marian Faleńczyk wygłosił referat *Wolność a transhumanizm*, w którym wskazał, iż „problemem jest transhumanizm, który idzie w kierunku posthumanizmu. Wolność i godność człowieka nie są przypisane przez kogoś, czy przez coś. To jest ontologiczna wartość człowieka. Człowiek to może zaniedbać, niszczyć, sprzeniewierzyć się, ale nigdy tego nie zniszczy w sobie. Zawsze jest możliwość wyboru, po chrześcijańsku to jest możliwość nawrócenia, i nikt nie zniszczy godności. Cała rzecz transhumanizmu polega na tym, jak mówił Nick Bostrom, nie chodzi o to, żeby być już, ale żeby chociaż wejść na drogę, nawet nieświadomie. My jesteśmy wprowadzeni

już na tę drogę wolności morfologicznej. To jest właśnie ta nowa droga, czyli zapomnieć oddać wolność zewnętrzną; wolność wewnętrzna to jest poszerzana wolność zewnętrzna i właściwie na tym się wszystko kończy”.

Następnie reprezentujący Uniwersytet Boloński polityk Niccolo Frascini przedstawił referat *Zagrożenie wolności we współczesnym świecie*. „W kraju wolność musi się zmierzyć każdego dnia z nowymi wątkami, zarówno: zewnętrznym jak i wewnętrznym, aby jak najlepiej sobie radzić. Zaczynając od tych ostatnich, uważam, że pierwsze zagrożenie dla wolności pochodzi, paradoksalnie, z głębokiej części Zachodu, ze świata anglosaskiego. W celu poszanowania mniejszości na niektórych anglosaskich uniwersytetach historia została nawet napisana na nowo, żąda się zniszczenia fundamentalnej roli historycznej niektórych postaci Wielkiego Zachodu i ważnych pomników ich pamięci. Różnorodność i integracja stały się obowiązkami, które w rzeczywistości prowadzą do pewnego rodzaju odwrotnej dyskryminacji. Najbardziej niepokojące jest to, że ta wolność wykazuje tendencję do rozprzestrzeniania się, również we Francji i innych krajach regionu, takich jak Włochy i Hiszpania”.

Jako ostatni prelegent w tym panelu wystąpił doktorant Uniwersytetu w Kordobie Eros Calcara z referatem *Utrata wolności. Niewolnictwo we współczesnym basenie Morza Śródziemnego (XVI–XVII wiek)*. „Wojna jest głównym bohaterem scenariusza śródziemnomorskiego i z nią związany jest problem niewolnictwa, wynikający z najazdów i konfliktu między Imperium Osmańskim a Hiszpanią Filipa II. Geneza niewolniczych warunków życia mężczyzn i kobiet w świecie śródziemnomorskim epoki nowożytnej przejawia się w większości przypadków w ich pojmaniu, w kontekście wojny i we wszystkich przypadkach, w sytuacji otwartej wrogości. Po schwytaniu stawali się własnością innej osoby, pozbawieni wolności i wszelkiej autonomii działania i poruszania się, przynajmniej w zasadzie. Była to rażąca degradacja własnego statusu społecznego, a nawet własnej godności ludzkiej – zwłaszcza w XVII wieku można prześledzić triumf niewolnictwa”.

Kolejny panel zatytułowany „Panorama wolności” został otwarty referatem *Wolność a odpowiedzialność w rozumieniu współczesnego człowieka*. Dr Kamil Bomber z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie zaakcentował, „iż prawdziwą wolność zna tradycja ogólnokulturowa, odwołująca się do prawa rozumu. Bez praw nie może być prawdziwej wolności – pisał najwybitniejszy autor polityczny okresu złotej wolności – Andrzej Frycz Modrzejewski. Wolność jest stopniowana. Może być jej

mniej lub więcej. Mówi się o wolności częściowej, niepełnej, ograniczonej. Najczęściej sygnalizowanym i najsilniej krytykowanym przykładem nadużywania wolności, często równocześnie z krzykliwą deklaracją obrony praw do wolności słowa, stała się w dyskursie politycznym domena słowa. Pojawiają się w mediach, z jednej strony głosy przestrzegające przed łamaniem wolności słowa i zamachem na wolność słowa. Wolność, w tym zwłaszcza prawdziwa wolność, zakłada działanie odpowiedzialne, przy czym moralne podstawy tej odpowiedzialności są kwestią istotną, ale drugoplanową”.

Następnie głos zabrał ks. dr Rafał Pokrywiński z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie. W swoim referacie *Wolność religijna w badaniach naukowych* przedstawił, do jakich wniosków dochodzi badawcza działalność Uniwersyteckiego Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie. „W ramach badań naukowych dzisiaj posługujemy się zasadniczo trzema płaszczyznami, czyli badania naukowe rozumiemy, jako badania naukowe podstawowe, zwane teoretycznymi, badające wewnętrzne elementy danej teorii czy rzeczywistości. Tak klasycznie się badania naukowe rozumie. Ale dzisiaj mocniej dochodzi do głosu element tzw. nauk stosowanych, mających na celu zbadanie istniejących powiązań wyników teoretycznych z życiem praktycznym i możliwości wpływu na nie oraz badania wdrożeniowe, czyli opracowujące konkretne modele tychże zmian. Mówię o tym właśnie w kontekście naszego Centrum Badań Wolności Religijnych, ponieważ jednym z elementów jest nie tylko badanie czysto teoretyczne, ale również badania stosowane i później wdrożeniowe, czyli budowanie modeli wolności religijnej, próba ich wdrażania”.

Jako kolejny prelegent wystąpił dr Emanuele Lacca z Uniwersytetu Południowoczeskiego w Czeskich Budziejowicach z referatem *Willing across the Will. Duns Scotus o nowej interpretacji wolności*. „Bóg dla Scotus’a jest wolny, bo robi to, na co pozwala mu Jego wola, czyli wszystko. Gdyby Bóg nagle uznał, że ten świat nie jest już dobry, mógłby w jednej chwili położyć kres swojemu dziełu i zacząć od nowa. Byłoby to dla nas złe, przestalibyśmy istnieć, ale dobre dla Boga, ponieważ samo pojęcie dobra jest uporządkowane przez Jego wolną wolę. Podobnie, choć z ograniczeniem bycia stworzeniem, istota ludzka jest zasadniczo zależna od swego ego, czyli od posiadania rozumu i woli”.

Ks. mgr lic. Bartłomiej Michalski z Uniwersytetu Nawarry w Pamplunie w swoim referacie *Krytyka marksistowskiego rozumienia wolności* przedstawił, iż „jednym z kluczowych problemów filozofii jest problem wolności. Od zawsze na gruncie filozofii trwały i trwają dyskusje mówią-

ce, że wolność człowieka jest pozorem wolności, że tak naprawdę wolny człowiek nie istnieje”.

Reprezentujący Uniwersytet Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie ks. mgr lic. Krzysztof Mętlewicz przybliżył słuchaczom temat *Prawda i wolność jako nierozłączne zasady życia chrześcijańskiego. Spojrzenie Josepha Ratzingera/Benedykta XVI*. „Czym jest dla Ratzingera prawda? Oczywiście prawda w ujęciu Ratzingera to Chrystus. Odwołuje się tutaj do rozmowy z Poncjuszem Piłatem, gdy Piłat go pyta, czym jest prawda, Ratzinger odpowiada, trzeba powiedzieć: Kim jest prawda? Prawdą jest Chrystus. Dlaczego? Po pierwsze dlatego, że On objawia nam prawdę Ojca i prawdę biblijną w swojej osobie. Po drugie dlatego, że uczy nas poznawania prawdy. Mówi: pójdz za mną. To jest druga rzecz, czyli ten wymiar egzystencjalny, a trzeci to jest właśnie wymiar biblijny, czyli wymiar prawdy, która potwierdza się w Chrystusie”.

Duet prawników, założycieli Fundacji im. Alexisa de Tocqueville’a, Piotr Śliwiński i Jakub Przeorek zapoznali zebranych z tematem *Pojęcie wolności w myśli Alexisa de Tocqueville’a*. „Wolność, w rozumieniu tego dziewiętnastowiecznego myśliciela, jest fundamentem. Jak sam wspominał: «przypisuje mi się różne pasje, podczas gdy mam jedynie poglądy. A pasję mam raczej tylko jedną, a tą pasją jest umiłowanie wolności i godności człowieka»”.

Ostatni z paneli „Teologia stosowana” został przygotowany przez przedstawicieli Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie.

Dr Mira Jankowska w referacie *Poznaj, KIM jesteś, zamiast siebie wymyślać*, stwierdziła: „pytanie poznaj kim jesteś i kim jestem, jest fundamentalnym pytaniem każdego z nas. To, o czym mówił ksiądz profesor przed kilkunastoma minutami, że dzisiaj młodzież jest zagubiona, bardzo poszatkowana, że nawet te środowiska akademickie są porozbijane. To nie zapowiada się dobrze. Ale to nie znaczy, że mamy tutaj postawić kropkę i rozłożyć ręce. Wręcz przeciwnie. Uważam, że trzeba się zwrócić do tego, co jest pewne i sprawdzone. Tym pewnym i sprawdzonym jest to, co też tutaj się już przewijało, a mianowicie Biblia i antropologia chrześcijańska, która jest dla nas pewną odpowiedzią na pytanie, kim jesteś, czy poznaj samego siebie”.

Referat „*Kroki w kierunku wolności. Walory aktywności fizycznej*” został wygłoszony przez dr Angelikę Wiech. „Chciałabym w tym referacie podkreślić niektóre tylko walory aktywności fizycznej, które prowadzą nas ku wolności. Wiemy, że wolność jest nam dana, ale jest nam także zadana, żebyśmy w sobie kształtowali wolność, potrafili się odnaleźć w tym świecie, gdzie nietrudno jest się zgubić”.

Następnie głos zabrała mgr lic. Anna Bąk, która w swoim referacie *Wolność a tożsamość parafialna (mała ojczyzna, dom)* wskazała na kierunki, w jakich powinna zmierzać wspólnota parafii. „Powszechnie tożsamość jest rozumiana jako proces tworzenia obrazu samego siebie. Jest to, podobnie jak osobowość, swego rodzaju psychiczna dyspozycja nabywana poprzez doświadczanie rzeczywistości, czyli coś, co jest procesem, coś, co się tworzy. W odróżnieniu od osobowości, tożsamość nie jest biernie kształtowana przez środowisko, ale w znacznej mierze to jednostka sama buduje swoją indywidualną tożsamość, w ten sposób, aby świadomie odróżnić się od innych albo jakieś grupy”.

Jako kolejny prelegent wystąpił ks. mgr lic. Adam Kłonowski z referatem *Uwięzieni w bańce. Teologia stosowana wobec algorytmów filtrujących treści*. „Myślę, że o bańkach filtrujących słyszeliśmy. Jeżeli nie, to powiem tylko tyle, że istnieją mechanizmy, algorytmy, które baczenie nas obserwują w przestrzeni Internetu, szczególnie w mediach społecznościowych. Patrzą, ile czasu zatrzymujemy się na oglądaniu danej treści, co wpisujemy w wyszukiwarkach itd. To tworzy taki nasz cyfrowy wszechświat. To tworzy dla nas konkretną treść. Kiedy nie próbujemy wychodzić poza te bańki, zostajemy w pewien sposób w nie wciągnięci. Jesteśmy zamknięci na otaczającą nas rzeczywistość”.

Jako ostatni z prelegentów wystąpił mgr lic. Hubert Skipirzepa. W swoim wystąpieniu *Wychowanie do wolności jako jedno z najważniejszych zadań katechezy w szkole średniej* przedstawił wyniki autorskich badań wśród młodzieży na temat świadomego korzystania z wolności. „Mam nadzieję, że osiągnąłem cel, który sobie zakładałem, czyli nie zniechęciłem ich, ale przekonałem, że wolność chrześcijańska jest odpowiednią dla ich życia i dla każdego człowieka”.

Konferencja została zwieńczona słowami gospodarza, ks. dr. Eugeniusza Małachwiejczyka, który wyraził swoje wielkie uznanie dla prelegentów zaangażowanych w konferencję. Każdy z wygłaszających i słuchaczy miał możliwość wymienić się własnymi refleksjami nad wolnością w różnych aspektach życia społecznego.

W dniu 16 lutego 2023 roku uczestnicy konferencji wzięli udział w sympozjum warsztatowo-naukowym *Panorama wolności religijnej w uwarunkowaniach Francji. Konfrontacja migrantów z tradycją katolicką rodzin francuskich*. Warsztaty zostały poprowadzone przez ks. dr. Eugeniusza Małachwiejczyka. Pallotyn dzięki wieloletniej perspektywie życia wśród Francuzów, podzielił się doświadczeniem pracy wśród obywateli Francji. Gospodarz zauważył, iż

pod hasłami równości, wolności i braterstwa nierzadko kryją się totalitarne dążenia do posiadania władzy nad każdym człowiekiem. W związku z czym myśl chrześcijańska daje ludziom motywację do codziennego wyzwalania się nie tylko spod władzy grzechu, ale również pęgierza wojen i prześladowań religijnych.

Na zakończenie drugiego dnia jej uczestnicy zapoznali się z architekturą i zabytkami Paryża.

Prace naukowe zaprezentowane podczas konferencji zostały opublikowane w czasopismach „Libertas Religiosa”, 2(2023) i „Bibliotece Teologii Stosowanej”, 2(2023), które są wydawane przez Uniwersyteckie Centrum Badań Wolności Religijnej UKSW w Warszawie. Publikacje te zostały umieszczone w wolnym dostępie na stronie internetowej www.centrumwolnoscii.uksw.edu.pl.

