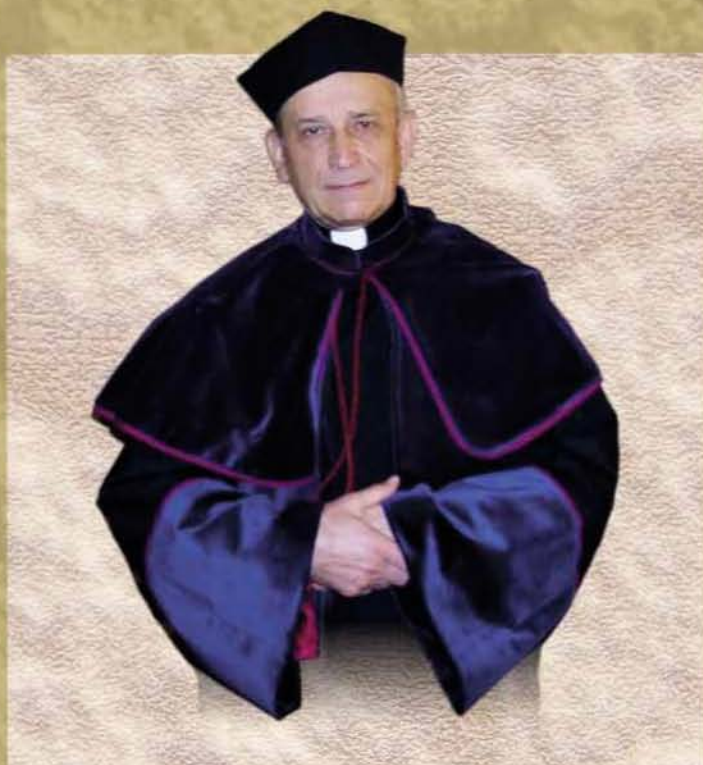


Papieski Wydział Teologiczny

Veritati Salvificae Servire



Księga pamiątkowa dedykowana
ks. prof. zw. dr hab. Edwardowi Góreckiemu
z racji 70 rocznicy urodzin

Wrocław 2002

**VERITATI SALVIFICAE
SERVIRE**

Papieski Wydział Teologiczny

**VERITATI SALVIFICAE
SERVIRE**

**Księga pamiątkowa dedykowana
ks. prof. zw. dr. hab. Edwardowi Góreckiemu
z racji 70 rocznicy urodzin**

Wrocław 2002

Projekt okładki
Jarosław Pawlak

Redakcja książki
ks. Wiesław Wenz

ISBN 83-87318-50-7

Papieski Wydział Teologiczny
50-328 Wrocław, ul. Katedralna 9
tel./fax (0-71) 322 99 70

Przygotowanie i druk:
Studio Graphito
55-120 Oborniki Śl., ul. Dworcowa 52
tel./fax (0-71) 310 21 65
e-mail: graphito@poczta.wp.pl

WPROWADZENIE

SŁOWO METROPOLITY WROCŁAWSKIEGO

Wydarzenia jubileuszowe postrzegamy zazwyczaj jako szczególny dar ofiarowany nam przez Opatrzność Bożą. W takim klimacie przeżywaliśmy Rok Jubileuszowy z racji 2000 chrześcijaństwa, zakończony 6 stycznia 2001 roku uroczystą celebracją w Bazylice św. Piotra w Rzymie.

W ten klimat wpisują się także, na pewno nieco skromniej, jubileusze kapłanów tworzących naukowy klimat Wrocławskiego Kościoła Partykularnego, choćby tylko przypomnę Jubileusz urodzin Ks. Infułata prof. zw. dr. hab. Jana Kruciny czy też Jubileusz Ks. Prałata prof. zw. dr. hab. Antoniego Młotka. Z tej okazji zostały przygotowane specjalne wydania Ksiąg Jubileuszowych, dedykowanych wspomnianym Solenizantom. Na pewno była to stosowna okazja, aby pochylić się nad Ich dorobkiem naukowo-dydaktycznym oraz podziękować Bogu za dar mądrości i umiejętność służenia wspólnocie eklezjalnej.

Obecnie dane jest nam przeżywać czas dziękczynienia Bogu razem z Ks. Prałatem prof. zw. dr. hab. Edwardem Góreckim, który nie tak dawno ukończył 70 lat życia i kilkadziesiąt lat służby dla Kościoła Wrocławskiego. Ksiądz Profesor Edward Górecki, nie tylko w środowisku naszej Archidiecezji Wrocławskiej, jest znanym i cenionym profesorem prawa kanonicznego, autorem wielu prac naukowych, promotorem ponad stu prac magisterskich, kilkunastu licencjackich i kilku przewodów doktorskich. Na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ołomuńcu jest kierownikiem katedry prawa kanonicznego i bardzo sumiennym badaczem naukowym, a dla studentów i współpracowników jest wzorem zaangażowania i pracowitości na niwie naukowej.

Wiele razy mogłem się przekonać, że Ks. Prałat prof. zw. dr. hab. Edward Górecki dokładnie realizuje zalecenia zawarte w Konstytucji Apostolskiej Jana Pawła II „*Sapientia christiana*” o uniwersytetach i wydziałach kościelnych, w której Ojciec Święty napisał: „W pierwszym rzędzie nauczający – na których ciąży wielka odpowiedzialność jako pełniących szczególną posługę słowa Bożego i będących dla młodzieży mistrzami wiary – winni być dla studentów oraz innych wierzących w Chrystusa świadkami żywej wiary ewangelicznej oraz przykładem wierności wobec Kościoła. Warto tu przypomnieć ważne słowa papieża Pawła

VI: *Zadanie teologa wykonuje się dla budowania wspólnoty kościelnej, aby lud Boży wzrastał w doświadczeniu wiary*” (SCh, IV).

Wyrażam radość, że Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu z racji Jubileuszu 70 urodzin Ks. Prałata prof. zw. dr. hab. Edwarda Góreckiego przygotował Jemu dedykowaną Księgę Jubileuszową pt. *Veritati Salvificae Servire*. Jest to dobra okazja, aby podsumować dotychczasowy etap życia i naukowej działalności kapłana Kościoła Wrocławskiego, właśnie w kategoriach odkrywania i służenia zbawczej prawdzie. Ufam, że w tym trudzie dopomogą nam zawarte w niniejszej *Księdze* prace 28 Autorów, którzy kreślili zawartość swoich prac mądrością umysłu i serca.

Ks. Prałatowi prof. zw. dr. hab. Edwardowi Góreckiemu pragnę z okazji tego pięknego Jubileuszu wyrazić słowa wdzięczności za dotychczasową posługę kapłańską i pracę naukowo-dydaktyczną w Archidiecezji Wrocławskiej, a więc w Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej, w Papieskim Wydziale Teologicznym i Metropolitalnym Wyższym Seminarium Duchownym we Wrocławiu oraz w Ołomuńcu.

Na dalszy czas pracy życzę Przewielebnemu Księdzu Profesorowi obfitości Bożych łask i darów, dobrego zdrowia i ewangelicznej radości z nieustannej opieki Matki Bożej. Na następne lata owocnej pracy naukowej i posługiwania kapłańskiego udzielam pasterskiego błogosławieństwa.

Wrocław, dnia 2 marca 2002 roku

+ *Henryk Kardynał Gulbinowicz*
Arcybiskup Metropolita Wrocławski

SŁOWO REKTORA PAPIESKIEGO WYDZIAŁU TEOLOGICZNEGO

W Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu ukazuje się kolejna Księga Jubileuszowa. Tym razem jest ona poświęcona Księdzu Profesorowi dr hab. Edwardowi Góreckiemu, kierownikowi Katedry Prawa Kanonicznego w Instytucie Teologii Praktycznej PWT we Wrocławiu. Okazją do przygotowania tej Księgi jest siedemdziesiąta rocznica urodzin (2000), trzydziestolecie pracy naukowej (2002) Księdza Profesora w Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu oraz zbliżająca się czterdziesta rocznica święceń kapłańskich (2003). Księga jest formą wdzięczności wrocławskiego środowiska teologicznego wobec swego Pracownika naukowo-dydaktycznego, który osiąga pełnię wieku profesorskiego.

Ksiądz Profesor Edward Górecki swoją działalnością naukową zapisał wiele pięknych kart najnowszej historii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu. Jego, przebyta dotąd, droga życia, znaczone była na niektórych etapach wielkim trudem. Już w młodym wieku okazał ogromny hart ducha, gdy musiał pokonać tyleż niezależnych od niego przeciwności, by zostać kapłanem. Za miejsce realizacji swego powołania kapłańskiego obrał Wrocław. Tu odbył studia filozoficzno-teologiczne w Arcybiskupim Seminarium Duchownym i tu przyjął święcenia kapłańskie (23 VI 1963). Tu następnie - po odbyciu studiów specjalistycznych na Wydziale Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego – związał swoją kapłańską służbę z Kurią Arcybiskupią i Papieskim Wydziałem Teologicznym. Jego nazwisko otwiera listę doktorów habilitowanych naszej Uczelni (1990). Od wielu lat Ksiądz Profesor Edward Górecki prowadzi wrocławskim kanonistom i czuwa nad odpowiednim poziomem kształcenia młodzieży akademickiej w zakresie prawa kanonicznego. Jego działalność naukowo-dydaktyczna nie zawęży się jednak do Stolicy Dolnego Śląska. Władając dobrze kilkoma językami obcymi, Ksiądz Profesor pośpieszył z pomocą naukową sąsiadom, zwłaszcza z Południa, gdzie związał się zwłaszcza z ośrodkiem teologicznym w Ołomuńcu. Jest tam także cenionym pracownikiem naukowo-dydaktycznym.

Jakie przymioty zdołają Księdza Profesora Jubilata? Z cnót intelektualnych należy wyszczególnić przede wszystkim wysoką kompetencje naukową w zakresie prawa kanonicznego. Znana jest ona nie tylko we Wrocławiu, ale jest także dostrzegana w innych ośrodkach teologicznych naszego kraju. Wyrazem tego są liczne zaproszenia do sporządzania recenzji doktorskich, habilitacyjnych i profesor-

skich oraz zaproszenia do czynnego udziału w sympozjach kanonistyczno-pastoralnych. W obcowaniu z Księdzem Profesorem uwidaczniają się także cnoty moralne. Wśród nich dostrzeżemy: rzetelność, odpowiedzialność, słowność, życzliwość, szacunek dla współpracowników i młodzieży akademickiej, spolegliwość i obiektywność w ocenianiu działalności naukowej wykładowców i studentów.

Czas Jubileuszu jest chwilą wyrażania wdzięczności i składania życzeń. W imieniu społeczności akademickiej Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i własnym wyrazam Księdzu Profesorowi szczerą wdzięczność za wierną służbę nauce i Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu. Dziękuję za duży, kompetentny wkład w umacnianie naszego środowiska teologicznego we Wrocławiu. Dziękuję za zatroskanie o dobro wspólne naszej „Alma Mater”. Do słów wdzięczności dołączam serdeczne powinszowania. Życzę Księdzu Jubilatowi obfitości Bożych Łask, dobrego zdrowia i wielu jeszcze dokonań na polu teologii i prawa kanonicznego dla dobra Kościoła, Papieskiego Wydziału Teologicznego i całej kultury chrześcijańskiej. Niechaj nadal wypełniają się w życiu Księdza Profesora tytułowe słowa tej Księgi: *Veritati salvificae servire!*

Wrocław, dnia 12 marca 2002 r.

Ks. prof. dr hab. Ignacy Dec
Rektor PWT we Wrocławiu

WROCLAWSKI JUBILEUSZ – OD REDAKCJI

Wrocławskie akademickie środowisko teologiczne dobrze zna i szanuje osobę Ks. Prof. zw. dr. hab. Edwarda Góreckiego, kierownika katedry prawa kanonicznego na Papieskim Wydziale Teologicznym, obchodzącego nie tak dawno swój jubileusz 70 urodzin i kilka dziesiątków lat pracy naukowej.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, wydając z tej okazji specjalną Księgę Jubileuszową pt. *Veritati Salvificae Servire* poświęconą Księdzu Profesorowi jako teologowi i kanoniście pragnie, w miarę swoich możliwości, przyczynić się do wypowiedzenia środowiskowego dziękczynienia Bogu za osobę i dzieło, jakie stało się jego udziałem przez posługę kapłańską i trud naukowo-dydaktyczny Ks. Profesora Edwarda Góreckiego. Okoliczności towarzyszące przygotowaniu tej specjalnej Księgi Jubileuszowej doprowadziły nas do bramy szczególnej, którą jest Jubileusz 300 lat nauczania teologii akademickiej we Wrocławiu, począwszy od założenia Akademii Leopoldyńskiej w 1702 roku. Łatwo obliczyć, że teologiczna i kanoniczna działalność Księdza Profesora Edwarda Góreckiego to 1/10 z tego pięknego i jakże ważnego okresu naukowego dojrzewania wrocławskiego środowiska teologicznego. Tym większe i bardziej spontaniczne jest nasze dziękczynienie za Jubileusz Osoby, który dotyka Jubileuszu teologicznej instytucji i środowiska.

Księga Jubileuszowa *Veritati Salvificae Servire* z motywów merytorycznych została podzielona na pięć części. We WPROWADZENIU zamieszczono *Słowo Metropolity Wrocławskiego, Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego i Redaktora Księgi*. Słowo J. E. Ks. Henryka Kardynała Gulbinowicza oraz J.M. Ks. Rektora prof. zw. dr. hab. Ignacego Deca tworzą szczególny klimat, tak potrzebny dla pełniejszego przeżycia dziękczynienia środowiska teologicznego za Jubileusz Ks. Profesora Edwarda Góreckiego, człowieka skromnego i zatroskanego o wizerunek Wrocławskiej Papieskiej Uczelni.

Część II została zatytułowana *Osoba i dzieło Księdza Profesora*. Na szczególną uwagę zasługuje w tej części opracowanie Ks. prof. zw. dr. hab. Jana Kruciny, pt. *Człowiek z jednej bryły*. Autor jak wytrawny artysta nakreślił trudny szlak życiowy Ks. Profesora Edwarda Góreckiego, który można porównać do mozolnej pracy szlifowania diamentu. Ks. Infułat wprowadził specyficzny klimat bliski osobie Księdza Edwarda, a użył przy tym pięknego tworzywa: *pisał korzystając z zasobów mądrości umysłu i serca*. Następne opracowanie jako typowo

biograficzne dotyczące osoby i dzieła Jubilata nosi tytuł *Odkrywać i służyć zbawczej prawdzie – sylwetka wrocławskiego teologa i kanonisty*, stanowi zarazem swoistą dokumentację dorobku osobowego i naukowego Ks. Profesora Edwarda Góreckiego. Dopełnienie tego opracowania to następne prace zamieszczone w tej części Księgi Jubileuszowej, autorstwa księży Jarosława Pechy, Franciszka Polańska i Vladimira Tet' hala, bliskich przyjaciół Księdza Profesora zza południowej granicy naszej Ojczyzny.

Część III została poświęcona tematyce kanonicznej i zgromadzono w niej prace m.in. najwybitniejszych polskich kanonistów, przyjaciół Księdza Profesora Edwarda Góreckiego, podejmujących z Nim owocną współpracę dydaktyczno-naukową. Plejadę wspaniałych kanonistów rozpoczyna Prefekt Kongregacji Nauczania Katolickiego Zenon Kardynał Grocholewski, następnie w układzie alfabetycznym profesorowie: ks. Antoni Dębiński (prodziekan Wydziału Prawa KUL), ks. Jan Dudziak (długoletni pracownik naukowy PWT we Wrocławiu a obecnie profesor PAT w Krakowie i WT w Tarnowie), ks. Andrzej Dziega (dziekan Wydziału Prawa KUL), ks. Wojciech Góralski (prorektor UKSW w Warszawie), ks. Józef Krukowski (profesor KUL i UKSW), ks. Henryk Misztal (kierownik katedry prawa wyznaniowego KUL) i O. Bronisław Wenanty Zubert OFM (profesor KUL, UO i UŚ). Zaprezentowane prace są wyborną próbką dobrej jakości polskiej kanonistyki, a ich Autorzy, zamieszczając swoje prace w tej Księdze, pragnęli w ten sposób wyrazić swoją solidarną wdzięczność za naukowy i profesorski trud obchodzącego Jubileusz Księdza Profesora Edwarda Góreckiego.

Specyficzną część prezentowanej Księgi Jubileuszowej stanowią artykuły zawarte pod wspólnym tytułem **ŁOS Z POŁUDNIA**. Autorami prac są kapłani, którzy osobiście znając Księdza Profesora i będąc jego przyjaciółmi podejmują często wspólnie z Nim realizację trudu kapłana-naukowca na Ziemi Cieszyńskiej lub w Archidiecezji Ołomunieckiej. Są to Pavel Ambros SJ, Frantisek Brazdil SJ, ks. Józef Budniak i Mons. Peter Holec z Koszyc.

Ostatnią część Księgi *Veritati Salvificae Servire* stanowią opracowania, do których odnosić się mogą słowa klucze: **TEOLOGIA – HISTORIA – WSPÓŁCZESNOŚĆ**. Autorzy prezentowanych w tej części Księgi artykułów to czołowi reprezentanci teologicznego wrocławskiego środowiska akademickiego i samodzielni pracownicy naukowcy Papieskiego Wydziału Teologicznego, kierownicy katedr, podejmujący często zróżnicowane badania specjalistyczne z zakresu teologii i nauk pomocniczych. Tę wyjątkową reprezentację z racji Jubileuszu swego kolegi - profesora tworzą: ks. prof. zw. dr hab. Ignacy Dec, rektor PWT, ks. prof. dr hab. Bogdan Ferdek, s. prof. dr hab. Ewa J. Jezierska OSU, ks. prof. dr hab. Antoni Kielbasa SDS, ks. prof. dr hab. Zdzisław Lec, ks. prof. dr hab. Piotr Liszka CMF, ks. prof. zw. dr hab. Antoni Młotek, ks. prof. dr hab. Piotr Nitecki, ks. prof. dr hab. Andrzej

Nowicki, ks. prof. dr hab. Józef Pater, prorektor PWT i ks. prof. zw. dr hab. Roman E. Rogowski.

Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, prezentując Księgę Jubileuszo-
wą poświęconą Ks. Prof. zw. dr hab. Edwardowi Góreckiemu, pragnie złożyć na
ręce Dostojnego Jubilata piękne życzenia: obfitości darów Bożych na następne
lata intelektualnej przygody z teologią i prawem kanonicznym, a także błogosła-
wieństwa Trójcy Przenajświętszej na każdy dzień życia. Wspólnota eklezjalna i
teologiczna akademickiego środowiska wrocławskiego zapewnia o modlitwie dzięk-
czynnej.

Ks. Wiesław Wenz

OSOBA I DZIEŁO KSIĘDZA PROFESORA

ks. Jan Krucina

CZŁOWIEK Z JEDNEJ BRYŁY

Edwarda Góreckiego mogłem poznać przed ponad 50 laty. Jego ówczesna postać stoi w mej pamięci na tle krzyża, który z dziada pradziada trwa po drugiej strony szosy - naprzeciwko mojego rodzinnego domu w Darkowie na Zaolziu, na Śląsku Cieszyńskim. Wówczas, w lipcu 1949 roku, przyjechał na rowerze ze sąsiedniej Stonawy, świeży abiturient liceum w polskim Cieszynie z maturą, ale i pełnym entuzjazmem zapytaniem w garści: co trzeba robić, aby stać się klerikiem, studentem teologii, a rozumie się - księdzem.

W tym czasie na studiach teologicznych w Ołomuńcu sam przechodziłem z drugiego na rok trzeci. Nowy kandydat na kapłana mógł więc przypuszczać, że najlepiej będzie, jeżeli powtórzy moje doświadczenia połączone z ubieganiem się o przyjęcie do ołomunieckiego Seminarium.

Czas wspólnego startu

Tak też się stało. Ołomuniecka Szkoła od jesieni 1949 zamieniła się dla nas obu we wspaniałą młodzieńczą przygodę. Porywała nas zarówno jako miejsce duchowej formacji na „Żerotinowym namiesti 2”, jak też jako akademicki gmach nauk teologicznych na „Placu Uniwersyteckim 1”. Do dziś widzę owego gorliwego kleryka. Ową wspólną radość z realizowanego powołania, podsycał dodatkowo jeden z moich serdecznych kursowych kolegów, który wedle tamtejszego zwyczaju, był tutorem czy opiekunem kursu, na którym Górecki zaczynał. Nie zapomniałem dotąd, że na trzecim roku utworzyliśmy zagorzały przyjacielski trójkąt (Menszik, Szilha, Krucina). Pierwszy z nas, Menszik, był właśnie owym opiekunem pierwszego kursu.

Bez przesady - zarówno Seminarium Duchowne jak i Wydział Teologiczny w Ołomuńcu polubiliśmy bardzo - i Górecki, i ja. Było co polubić. Akademicy profesorowie z obyciem międzynarodowym, dorobkiem naukowym oraz cenzurą z prawdziwego zdarzenia, robili wrażenie. Wreszcie pogodzona z dyscypliną seminaryjną swoboda życia uniwersyteckiego, uroczyste promocje doktorskie i wystrój wystąpień i akademii na arenie uniwersytetu i miasta - wszystko to było zewnętrzną ekspresją wypróbowanej formacji duchowej jak i ciekawego, pociągającego poziomu wykładów. Dwa lata idących po kolei dyscyplin filozoficznych, wykładanych przez późniejszego arcybiskupa - profesora Matochę przenikał ze-

staw korpusu biblijnego, który uczył swobodnego czytania i rozumienia hebrajskiej Biblii oraz umiejętności poruszania się po krytycznym greckim tekście Nowego Testamentu - „koine” w wydaniu Mercka. Wszystko zaś dopełnione wedle kolejnych lat stopniowo językiem aramejskim, syryjskim czy arabskim.

Po trzecim roku pilniejsi studenci mogli na tej podstawie zdawać pierwsze rygorozum, tzw. egzamin państwowy (statnice). Oznaczało to opanowanie egzegzy z dwudziestu rozdziałów Starego a dwudziestu rozdziałów Nowego Testamentu w oryginale. Absolvowanie owego bądź co bądź dla młodych ambitnego przedsięwzięcia stawiało przed nazwisko tak kwalifikowanego alumna oficjalny tytuł „ThC” (theologiae candidatus) i otwierało oficjalną drogę do dwóch dalszych rygorozów oraz do stopni licencjatu i doktoratu. Jakże znikomo wygląda z dzisiejszej perspektywy tamten nowicjuszowski przywilej, który kilku pracowitszym klerikom od razy dodawał prestiżu, ustosunkowywał w ruchliwym stowarzyszeniu akademickim.

Jakaż to wreszcie była szkoła medytacji! Wdrażania do modlitwy myślniej, rozważania na pierwszym roku pilnował wytrawny teolog, ówczesny prorektor dr Cinek, który pierwszą zaprawę do porannego rozmyślenia podawał wieczorem - następnego dnia przed liturgią jeszcze uzupełniał to, co już wczoraj wydawało się tak pociągające. Na wyższych kursach reżym był bardziej wymagający. Ojciec duchowny starszych roczników również każdego wieczoru przedkładał ciągle na świeżo kształtowany zacyzn medytacji - nigdy nie zbanalizowany, gdyż czerpany z bogatego wnętrza jak i bogatego czytania. Toteż klerycy wybierali się wieczorem do kaplicy z żywym zaciekawieniem - co nowego i poruszającego „Pater Spiritual” będzie miał do powiedzenia.

Wyznaję, że kiedy po latach debatowaliśmy z rektorem bpem Latuskiem lub ks. prof. Majką o podobnych propozycjach, mimo uznania, nawet szczerej akceptacji, tej metody nie udało się we Wrocławskim Seminarium w takiej postaci przeprowadzić. Dodać trzeba, że jeśli narzekamy na słabe kaznodziejstwo, to przyczyny trzeba szukać nie gdzie indziej, jak w zakresie nabywanej sztuki medytacji, w słabym rozbudzeniu religijnej wyobraźni, poprzez którą alumni zwracają się do Boga. Ukształtowana wyobraźnia łączy się często z lekturą.

Długoletnia tradycja oraz doświadczeni nauczyciele sprawiali, że zalet w ołmunieckiej Szkole Teologicznej było wiele. Za wiele, aby mogła spokojnie trwać. Po zdradzieckim zamachu, po tzw. lutowym puczu, zdobywającym monopol komunistycznej władzy, ateści polityczni krok po kroku ograniczali swobodną dotąd działalność Kościoła. Jesienią roku 1950 opresje czeskich komunistów niby potężny walec - jak miażdżący buldożer unicestwiły prawie wszystkie instytucje kościelne. W obozach skomasowano zgromadzenia żeńskie i męskie, podcięto całą generację kleryczną z wyjątkiem ograniczonej garstki podległej odtąd policyjnemu nadzorowi w seminariach w Pradze i Bratysławie. Biskupom wytoczono zafalszowane pro-

cesy pokazowe. W ołomunieckim gmachu seminaryjnym powywracano ołtarze i figury Świętych, kaplicę zamieniono na salę taneczną, odkąd już było blisko, ażeby zainstalować na tym miejscu dziewczęcy zakład pedagogiczny. Z żalem kawalkowaliśmy biblioteki, ukrywali książki w domach bliżej mieszkających kolegów. Pamiętam, że zabrałem ze sobą do domu podręcznik teologii pastoralnej autorstwa Noppela pt. *Aedificatio Corporis Christi*, którą po niespełna siedmiu latach przywoziłem do Wrocławia.

Trzeba powiedzieć, że bardzo boleśnie urwała się ta ołomuniecka idylla. Dla Edwarda Góreckiego zapadła się po pierwszym roku. Runęła dla całej generacji kleryckiej. Owo zdeptanie żywego projektu bycia księdzem odczuliśmy jako niepowetowaną stratę - porównywalną do poetyckiej metafory o utracie najlepszego zdrowia. Co znaczy być podłamanym na zdrowiu - „ten tylko się dowie, kto je stracił”. Potem w dłużących się latach kleryckiego podziemia konspiracyjne grupki niedoszłych księży spotykały się w nostalgii za powrotem do Seminarium. Dla prawie każdego mogło to oznaczać tyle, ile wyraził kiedyś poeta w tęsknocie za ojczyzną: piękność twą w całej ozdobie widzę i opisuję, bo tęsknię po tobie.

Hartowanie stali

Tym razem oznacza to wszystko, tylko żadną miarą nie jest przywołaniem książki, obowiązującej w kanonie socjalistycznej indoktrynacji. Gdyby tak było, sprawy wyglądałyby o wiele prościej. Zamknięto jedną szkołę - szczęścia można szukać w innej. Nic z tego. Edwardowi Góreckiemu nie przyszło na myśl, by mógł się ukryć w innej szkole - inaczej, by na innej drodze nauki mógł obierać inny zawód. Kapłaństwo nie było dlań jednym z możliwych zajęć - było utęsknionym powołaniem jedynym.

Im głębiej sięgała zaszczepiona tęsknota za kapłaństwem, tym drastyczniejsze wymyślano sposoby, by zakorzenioną dążność zdusić, stłamsić. Góreckiego powołano do nadprogramowego, politycznie wystylizowanego poboru wojskowego, ażeby jego i jemu podobnych wcielić do oddziałów wojskowych przeznaczonych dla przeciwników politycznych. W tych oddziałach zawiązano specjalne jednostki przeznaczone dla księży i kleryków, którym w zależności od partyjnej zjadłości a niekiedy i oficerskiego humoru zezwalano na praktyki kleryckie. Kiedy wkradał się klimat jawnej religijności nieprzyjazny, nadzór się zaostrzał. Księża usiłowali radzić sobie obieraniem dla liturgii pory wcześniejszej, na ogół przed pobudką, dopóki nadzór oficerski nie przystąpił do dyżurnej kontroli kapłańskich podopiecznych.

Dla setek kleryków, a nawet i napiętnowanych księży, owa służba w karnych oddziałach wojskowych, nacechowana poniekąd trybem półwieziennym, przedłużała się daleko ponad obowiązkowe dwa lata. Było w niej coś z atmosfery, do jakiej wsadzano w innym czasie polskich kleryków, zwłaszcza gdy narastała także

w Polsce policyjna nagonka na Kościół. U nas jednak ta forma nacisków na przyszyłych kapłanów nie osiągała tego stopnia sadystycznej zajadłości, co w karnych kompaniach czechosłowackich, zwłaszcza iż w Czechach niektórzy oficerowie wyносили antyklerykalne nastawienie zarówno z laickich rodzin jak i partyjnych instruktazy.

Edwardowi Góreckiemu udało się po niespełna półroczu osiągnąć ze względów zdrowotnych zwolnienie z owej wojskowej ciemni. Wrócił w r. 1951 do rodzinnej Stonawy - zahartowany wojskowym doświadczeniem, chociaż bez kawałka perspektywy na kontynuowanie studiów kapłańskich. Z jednej strony straszła wszechobecna „statni tajna bezpečnost”, a zatem czeski urząd bezpieczeństwa, ze strony drugiej Izba pracy zapędzała szczególnie wrogów klasowych do produkcji, do osławionej „budowy socjalizmu”.

Pamiętam pierwsze spotkanie z Edwardem po powrocie z owych nietypowych wojskowych perypetii. Przyświecały mu dwa zadania. Rozważał jak w trybie dorywczym, na sposób jakichś improwizowanych kompletów, zachować pewną systematykę uczenia się i zaliczania pojedynczych przedmiotów teologicznych. Chodziło zatem o posuwanie się w latach przygotowania do święceń kapłańskich. Tym bardziej wyczuwał niebezpieczeństwo związane z zaostżaniem się stalinowskiego terroru. Oznaczało to możliwie rychłe podjęcie pracy, pracy fizycznej. Nazywało to się pracą „we wyrobie”, w produkcji, gdyż tylko taka była dla „wrogów klasowych” dostępna, a zarazem z naciskiem wymuszana.

O ile dobrze pamiętam, pierwszym epizodem kleryka robotnika był zaciąg do pracy na kolei, w kolejnictwie państwowym. Górecki podjął dość uciążliwą pracę fizyczną na torowiskach, przy kolejowych nasypach, stopniowo na odcinku naprawy czy kontroli torów, szyn, pojedynczych spawań i umocnień. A równocześnie nie przestawał być in forma mentis klerykiem - alumnem, który jak pepowiny trzyma się ładu duchowego wytyczanego przez regulamin seminaryjny. Wiedział, że elementy określonego porządku sam musi sobie układać a zarazem im się podporządkowywać. Przestrzegając tego, mógł przez długie lata zachować nieuszczerplony „fason” klerycki, kapłański.

Górecki i ja wywodzimy się ze sąsiadujących ze sobą miejscowości, których obywatele w tamtych czasach w większości wyznawali przynależność do narodowości polskiej. Stonawa, rodzinna miejscowość Edwarda, była mi podwójnie znana. Łączyło z jednej strony ciężenie do potężnego stonawskiego bastionu polskości, który zawsze miał silnie wypracowane struktury organizacyjne. Kiedyś z zespołem aktorskim własnego polskiego gimnazjum z Orłowej dawaliśmy udane przedstawienie na stonawskiej scenie „Krakowiaków i Górali”. Stamtąd wywodziło się też wiele znajomych i zaprzyjaźnionych działaczy polonijnych. Jeszcze bardziej łączyło mnie - podobnie jak Góreckiego - przywiązanie do księży stonawskich: sędziwego proboszcza Smyczka, wysłużonych wikariuszy Nowaka i Maciejczyka.

Wszyscy byli gorliwymi duszpasterzami, ale nie zaniedbywali równocześnie działalności społeczno-patriotycznej, owszem, jak długo pozwalał na to reżym komunistyczny.

Stąd też nie trudno było się spotykać, wymieniać poglądy i książki, planować udział w jakichś konspiracyjnych spotkaniach kleryckich. Nie bez znaczenia było nawiedzanie zdymisjonowanych profesorów ołomunieckich, takich jak: Cinek, Kleweta, Col, Vaszek, Dymal, Zlamal, Pluharz - żeby tylko wymienić tych, którzy nie tylko nie bali się takich spotkań ale też przyjmowali egzaminy, które liczyłyby się w przyszłości w indeksie. Wierzyli oni w bliski upadek komunizmu - myśleli co najmniej o takiej zmianie reżymu, który przywróci swobodę studiów teologicznych. Że oczekiwania te były więcej niż odległe, tego wówczas nie przypuszczali ani zdymisjonowani profesorowie ani ich uczniowie.

Równanie drogi ku spełnieniu

Utrudnienia, zwłaszcza odległość, kierowały Góreckiego do rozglądania się za zmianą miejsca pracy. Być może wpływał na to i odpływ pierwszego terroru, jaki doskwierał okrutnie po likwidacji Seminarium Duchownego oraz wyzwolenie z poniżającej, policyjne nadzorowanej służby wojskowej.

Sam miałem już za sobą kilka etapów zatrudnienia - od łopaty aż po calówkę i suwak. Po nabytym doświadczeniu zdobyłem pewną pozycję w kombinacie budowlanym. Pracowaliśmy nad rozbudową szeroko zakrojonego osiedla dla pracowników przede wszystkim górnictwa węglowego. Na osiedlu budowano domy, ale równocześnie przygotowywano teren dla przyszłych zabudowań. Otóż w firmie prowadzącej roboty kanalizacyjno-drogowe, tzw. inżynierskiej, przy owym „zbrojeniu” terenu Górecki znalazł lepsze zatrudnienie. Pamiętam zespół inżynierów budowlanych i majstrów, wśród których wyspecjalizował się w odczytywaniu planów, szacowaniu kosztorysów czy też taryfikowaniu robót i obliczaniu zarobków. Zetknął się z różnymi rodzajami ciężkiej, fizycznej pracy ale i mechanizacją wspieranych budowlanych robót.

Otwierały się okazje częstszych spotkań, co po upływie czasu, przede wszystkim zaś nowych pomysłów, doprowadziło do tego, że pracowaliśmy pod jednym dachem I - w miejscu, gdzie któregoś dnia, powiem patetycznie, kiedy nadeszła „pełnia czasu”, zostawiłem Edwarda Góreckiego w gronie kolegów i przyjaciół a sam - mając paszport „repatrianta” w rękę - zamieniłem dotychczas ukrywaną klerycką tułaczkę w Czechosłowacji w nowy, długo wyglądany styl życia w Polsce. Było mi dane wreszcie w Seminarium Wrocławskim kończyć przygotowanie do kapłaństwa. Górecki tęsknił po tym samym, ale strategię trzeba było czasowo rozłożyć. Pamiętam, kiedy pisał do mnie w Seminarium jeszcze z Czech: pamiętaj o mnie, kiedy modlicie się - „oremus pro absentibus”.

Skoro cel kapłaństwa ani na chwilę nie przestał przyświecać Góreckiemu, warto wspomnieć o podejmowanych próbach otrzymania święceń w Czechach. Przy likwidacji seminariów planowano bowiem stopniowo potajemne udzielanie święceń rozpedzonym klerykom. Chociaż przełożeni seminaryjni, z którymi utrzymywaliśmy kontakt, zachęcali do konspiracyjnego kontynuowania studiów, bądź w małych kręgach bądź indywidualnie oraz zachęcali do zdawania prywatnie egzaminów, ich obietnice o możliwości tajnych święceń kapłańskich w tamtych latach pięćdziesiątych nie miały realnych szans. Zamknięty był dostęp do reżymowego seminarium w Pradze. Nieliczni biskupi, którzy bądź po kilku latach wyszli z więzień, bądź nie byli internowani lub izolowani nie wazyli się udzielać święceń bez zgody urzędu ds. wyznań, co dla obu stron, święconego jak i udzielającego święceń, groziło trzyletnim aresztem. Podejmowałem najpoufniej podobne próby w połowie lat pięćdziesiątych, choćby u biskupa Mikulaszka z Pragi oraz u zwolnionego z więzienia biskupa Tomaszka (nota bene ulubionego mego nauczyciela z Ołomuńca), ale bezskutecznie. Kiedy pod osłoną nocy odwiedziłem Tomaszka w Morawskie Hruzove, odpowiedział życzliwie lecz stanowczo: „chcete at zase zawrzou mne i was?” - Czy chcę znów więzienia dla niego i dla mnie?

Po październikowej odwilży w Polsce (1956) wszystkie stolice biskupie mogły być znów obsadzone przez prawowitych rządców. We Wrocławiu ustąpić musiał narzucony przez władze ks. Lagosz. Stąd też po karkołomnych niemal zabiegach, przede wszystkim u centralnych władz w Pradze, a także przy życzliwym odniesieniu polskiej placówki konsularnej, a nawet samego konsula, mogłem dzięki zezwoleniu na przeprowadzkę (vystiehowalecky pas) osiedlić się w r. 1957 w Polsce i szczęśliwie ukończyć studia teologiczne. Wspominam o tym, gdyż po skorzystaniu z moich doświadczeń, w podobny sposób i Edwardowi Góreckiemu udało się w r. 1959 przekroczyć kordon graniczny, ażeby w r. 1963 z rąk arcybiskupa Bolesława Kominka przyjąć święcenia kapłańskie.

Cóż to była za radość, kiedy w r. 1963 ks. neoprezbiter Edward Górecki w Goleszowie na Śląsku Cieszyńskim mógł po raz pierwszy jako kapłan przystąpić do ołtarza Bożego, który „od młodości rozweselał jego młodość”. Otaczali go w tej Mszy prymicyjnej znajomi kapłani z Zaolzia, z czeskiego Śląska Cieszyńskiego. Bliskiemu mi Przyjacielowi mogłem wygłosić kazanie prymicyjne i uroczyste obwieścić, że niespełna po 15-letnim przygotowaniu do kapłaństwa „Pan spełnił pragnienie jego serca a prośbie warg jego nie odmówił” (Ps 122).

Niecodzienny staż kleryka Góreckiego zwrócił uwagę ówczesnego rektora biskupa Pawła Latuska, który wypromował go najpierw na dziekana alumnów a następnie arcybiskupowi Kominkowi przedstawił jako kandydata na studia prawnicze na KUL. Pamiętam, kiedy Kominek, który umiał doceniać nieschematyczne sytuacje, powiedział o Góreckim, że lata czekania i pracy w świecie liczą podwójnie. Niechże się zatem bez drogi parafialnej uczy, i to możliwie szybko, bo jest potrzebny.

Duszpasterz, nauczyciel, administrator

Istotnie - ks. Górecki okazał się potrzebny. Po licencjacie został już na kursie doktoranckim w r. 1967 odwołany do Sądu Duchownego na stanowisko obroncy wężła małżeńskiego. W r. 1969 wydział gospodarczy „wrocławskiego konsystorza”, jak mawiano w Ołomuńcu, domagał się ostrej interwencji i Górecki został zamianowany jego kierownikiem z dodatkową nominacją wicekanclerza Kurii. Nie przypuszczał, że ta nominacja Bolesława Kominka złączy go jako prawnika z Sądem i Kurią na długie lata, co więcej - zadecyduje przedziwnie o późniejszym rozwidleniu drogi, prowadząc go po ponad 40 latach z powrotem tam, gdzie rozpoczął w r. 1949, do Ołomuńca. Szeroko zatoczone koło zamknęło się wieńcząc niejako wędrówkę.

Ks. Górecki miał za sobą w r. 1972 doktorat, w r. 1984 prałaturę, w r. 1990 habilitację i zaawansowaną profesurę, kiedy zdekomunizowany Uniwersytet Pałacowski w Ołomuńcu - po tzw. jesieni ludów 1989 - powołał go w r. 1991 do grona profesorów wydziału teologicznego, do murów akademickich - które stopniowo dźwigały się z komunistycznej poniewierki i kompletowały swoją kadrę dydaktyczno-naukową.

Trzeba jednak wrócić do Wrocławia. Powołanie ks. dra Góreckiego do centrali archidiecezji splótło ponownie nasze losy - podobnie jak kiedyś w Ołomuńcu a potem na budowie osiedla w Karwinie. Stałem blisko kard. Kominka i obserwowałem jego radość, kiedy podziwiał stopniowe opanowywanie przez Góreckiego potrójnej dziedziny jego pracy kurialnej - prawniczo-administracyjnej, finansowo-gospodarczej i konserwacyjno-budowlanej. Okazało się niebawem, że Górecki niepostrzeżenie wydobywał swe doświadczenia budowlane i kalkulatorskie na kościelny grunt i splatał je umiejętnie z zadaniami gospodarczymi centrali administracyjnej rozległej wówczas archidiecezji. Zapoznał się dość rychło z morfologią i geografiami diecezji, pooglądał stan gospodarczy wielu świątyń (wraz z kaplicami i kościołami filialnymi było ich wówczas ponad 1600) i służył nie tylko fachową pomocą w ocenie kolejności, planowania i odbudowy podniszczonych kościołów. Co ważniejsze - dał się poznać jako dyplomata, przede wszystkim jako wytrwały i cierpliwy bojownik o zezwolenia na remont i rozbudowę czy budowę nowych kościołów na Dolnym Śląsku.

Zasługują przy tym na uwagę jego zainteresowania duszpasterskie, zwłaszcza przewodnictwo grup młodzieży akademickiej - dziedzina, która pociągała go już podczas studiów w Lublinie. Powierzył mu Ordynariusz również wykłady z prawa kanonicznego i administracyjnego, co z czasem obudziło i pobudzało jego aspiracje naukowe, które po latach doprowadziły go do licznych publikacji i profesury we Wrocławiu i Ołomuńcu.

Zbierając po dziesięcioleciach naszą wrocławską współpracę można wyszczególnić wiele podejmowanych razem zadań - pod kierunkiem obu ordynariuszy kardynałów oraz ich biskupów pomocniczych. Z okresu Bolesława Kominka na przypomnienie zasługuje wspólne występowanie razem z biskupem Józefem Markiem w trójkę - w imieniu kard. Kominka i Kurii wobec władz wojewódzkich, a niekiedy i centralnych, które w tamtym czasie szczególnie inwigilowały działalność Kościoła.

Na czoło wysuwały się dwie sporne sprawy: otwieranie nowych placówek duszpasterskich, ustabilizowanych kanonicznie parafii oraz zezwolenie na odbudowę, rozbudowę czy budowę świątyń. Wspominam tę współpracę, opartą na uzupełniającym się zrozumieniu, tym bardziej, że była pobłogosławiona niezmiernym zaufaniem kard. Kominka i przyniosła w miarę toczonych bojów jak i upływu czasu (do r. 1974) ponad 100 kanonicznie stabilnych parafii, co przy nekającym nieraz nadzorze policyjnym było ewenementem szczególnym. Zwłaszcza, że zarówno Kuria jak i jej pracownicy wychodzili z tych zabiegów zawsze z honorem.

Sprawność Góreckiego docenił później - podobnie jak Kominek - kard. Henryk Gulbinowicz, który przez długie lata na pertraktacje do urzędu wojewódzkiego zabierał ze sobą ks. dra Góreckiego. Jego kompetencje były ciągle aktualizowane, i to mimo podwójnego zaangażowania dydaktycznego we Wrocławiu i Ołomuńcu. Ks. Górecki mógł pod kierunkiem kard. Gulbinowicza pracować w Kurii właściwie jak długo mu starczyło sił - do r. 1996.

Wracając do przełomu lat sześćdziesiątych i siedemdziesiątych mam na myśli wspólne prace w Sesjach kurialnych. Kolejnym zwyczajem odbywały się one regularnie, bez względu na obecność Ordynariusza w Kurii, w każdą środę i w każdą sobotę o jednakowej porze. Pod nieobecność kard. Kominka zastępował go biskup Andrzej Wronka. Jak długo Kościół na Ziemiach Zachodnich nie posiadał przez państwo uznanej własności, nie było praktycznie Sesji kurialnej bez omawiania coraz to nowych ataków na Kościół czy Arcybiskupa - odnotowywanych bądź w terenie, na duszpasterskim froncie archidiecezji, bądź ze strony władz wojewódzkich lub centralnych. Nowe parafie i punkty katechetyczne stanowiły ciągle pretekst.

Innego charakteru nabrały obrady po ustawach uwłaszczających Kościół. Uwłaszczeniu miały służyć uroczystości 25-lecia w r. 1970 z postulatywnymi wystąpieniami wszystkich ordynariuszy Ziem Zachodnich w archikatedrze wrocławskiej, przypieczętowanymi zdecydowanym stanowiskiem Prymasa kard. Stefana Wyszyńskiego. Kiedy ustało śmieszne pojęcie tzw. dóbr poniemieckich, zaalienowanych przez reżym komunistyczny, otworzyło się pole dla zmagania o możliwie słuszne zastosowanie uchwał wykonawczych.

Oznaczało to praktycznie walkę o każdą świątynię, dom parafialny, plebanię, obiekty pomocnicze. Podobnie było z przejściem na własność obiektów na Ostro-

wiu Tumskim. Wbrew zaprojektowaniu przez władze w pobliżu katedry obiektu restauracyjnego abp Kominek uzgodnił lokalizację i rozmiary dzisiejszego domu księży emerytów, mimo że władze długo odwlekały tę decyzję, wskazując możliwość lokalizacji domu księży emerytów w Trzebnicy. W tym czasie kard. Kominek wystąpił również, wzorując się na pragmatyce KUL-u, do władz centralnych o zgodę na rozproszczenie cegiełek na budowę bądź co bądź okazałego obiektu połączonych domów kanonickich i uzyskał zgodę na owo przedsięwzięcie w wysokości 5 mil. zł. Administracyjne przygotowanie tych akcji nie odbyło się bez udziału gospodarczego oraz ks. Góreckiego.

Szczególne miejsce w tej strategii uwłaszczania formalnego Kościoła zajmowały świątynie po-ewangelickie, do których prawo własności zgłaszały koła protestanckie zagranicą. Tymczasem tylko polska ludność katolicka mogła je ratować przed dewastacją. Dodać trzeba, że w wielu miejscach - nawet ich gruzy - okazywały się przydatne. Stawały się podstawą odbudowy świątyni i w sposób znaczący przyczyniały się do poszerzenia sieci parafialnej. Pamiętam korespondencje, a też i spotkania Kominka z przedstawicielami Kościołów Ewangelickich w Szwajcarii i Austrii, którzy z czasem uznali za lepsze ratowanie zmurszałych świątyń poprotestanckich przez katolików aniżeli pozostawienie ich stopniowej, dewastującej upadłości.

Z Góreckim mogłem przegadać wiele spacerów. Dziękuję mu szczerze za wspólne wyprawy górskie podejmowane ze Szklarskiej Poręby czy Karpacza, kiedy to bywaliśmy w duszpasterstwie i gościnie u tamtejszego proboszcza Franciszka Szirmera. Cieszę się, że mogłem Edwarda wprowadzić do kręgów akademickich w Wiedniu, gdzie wiele się nauczył i skąd już bardziej samodzielnie rozciągał nici nieraz rozległe, które zawiodły go później do członkostwa naukowych zrzeszeń międzynarodowych.

Wśród różnorodnych wspólnych przeżyć, i takich o których będzie można jeszcze wspomnieć na innym miejscu, upominają się o pamięć trzy zdarzenia, kiedy kompetencja ks. prof. Góreckiego odegrała ważną rolę.

Nielatwe okoliczności nawiedziły archidiecezję po śmierci śp. kard. Bolesława Kominka. Wprawdzie Prymas Wyszyński w dniu po pogrzebie, kiedy podaliśmy mu z ks. Majką gazetę drukującą w nieuszczipionym brzmieniu jego odpowiedź na kondolencje do Premiera PRL, upatrywał w tym oznakę idących przemian, ale nie nadchodziły one natychmiast. Prymas pisał do Piotra Jaroszewicza: „Wrzecz z rządem doceniamy wielkość poniesionej straty przez odejście z posterunku apostołowskiej pracy wybitnego Kapłana, który mocami Kościoła jednoczył Ziemię Odzyskaną z Ojczyzną, nie zrażony licznymi przeciwnościami, które wytrzymywał z chrześcijańską wiarą i pogodą ducha”. Owe ostatnie słowa prymasowskiego telegramu, puszczanego w obieg przez cenzurę, miały zwiastować odmianę kościelno-państwowych stosunków, ale nadeszła ona później. Na razie czekały

nas różne przygody. Nie dlatego, że pełniący funkcję wikariusza kapitulnego biskup prof. Wincenty Urban nie byłby jej gorliwym zarządcą - przeciwnie chciał zrobić wiele, jak najwięcej. Nie miał jednak doświadczenia administratora. Skupiał się dotąd przede wszystkim na pracy naukowej i dydaktycznej oraz pielęgnowaniu Muzeum Archidiecezjalnego i wizytacji parafii. Jak nam sam skromnie powtarzał - „w zarządzaniu Kurią, w administracji jestem nowicjuszem”.

Godna wzmianki jest pierwsza wizyta biskupa Wincentego Urbana u wojewody wrocławskiego w nowym charakterze rządcy diecezji. Zastana przezeń Sesja kurialna, jak zwoływał ją biskup wikariusz kapitulny, składała się z czterech członków - oprócz jego samego był w niej biskup J. Marek, E. Górecki oraz J. Krucina. Po powrocie z województwa ze smutkiem obwieścił nam biskup Urban wiadomość, że wojewoda zażądał od niego wyburzenia kościoła po-ewangelickiego w centrum miasta Polkowice, ponieważ narusza on rzekomo układ panoramy miasta. Można było ze zdziwieniem dodać, że właśnie odwrotnie - wieża i dach kościoła tylko charakterystycznie już z daleka zdobią widok miasta. Z łatwością można było rozpoznać, że mimo wysuwanych przez architekta Millera przesłanek, nie szło o architektoniczną kompozycję Polkowic. Biskup Urban był skonfundowany, ale nie przestawał zdradzać pewnej bezradności posuniętej w pewnym sensie do kapitulacji. Jeszcze dziś słyszę oburzenie zebranych. Jednym chórem zaczęliśmy dodawać Biskupowi odwagi, oceniając żądanie jako kompromitację czy „wygłup” wojewody, sięgający tak przejrzyście czasów stalinowskich, kiedy za panowania ks. Lagosza komuniści hołdując bardziej polskiej tymczasowości aniżeli trwałości Ziemi Zachodnich zrywali i rozbierali kościoły, zamieniając - jak pisze Prymas Wyszyński w „Zapiskach” - Wrocław na cegielnię Warszawy.

Niepokój biskupa Urbana osłabł, kiedy właśnie ks. Górecki przedstawił dokumentację wydziału gospodarczego Kurii, w dodatku i zabiegi samego kard. Kominka, by władze przekazały ową polkowicką po-protestancką świątynię na rzecz Kościoła. Żyje jeszcze architekt, który miał wojewodzie podsunąć ów podstępny pomysł. Istnieje świadectwo wysokiego urzędnika wojewódzkiego, który słyszał wypowiedź wojewody do biskupa i wśród panujących nacisków rozpoznał przechytrzoną pułapkę jaką posługiwał się reżym komunistyczny. Muszę z uznaniem dodać, że biskup Urban wysłał mnie następnego dnia z jego wizytówką do województwa. Dla niepoznaki stworzyliśmy wówczas ochronne okoliczności, które pozwalały w tej nieuczciwej zagrywce rozeznaczyć wysunięty przez władze test, sprawdzian dyspozycyjności biskupa, szczególnie gdyby objął władzę jako ewentualny przyszły arcybiskup archidiecezji. Można podkreślić, że wypróbowana stanowczość Kurii, w tym doświadczenie i dokumentacja ks. Góreckiego, pomogły odrzucić ówczesne podstępne żądania, z dzisiejszego punktu widzenia wprost niewyobrażalne.

Po podpisaniu Porozumienia między rządem PRL a Stolicą Apostolską i Episkopatem w dniu 30 czerwca 1989, uczelnie teologiczne papieskie, również Wro-

clawski Fakultet Teologiczny, uzyskały pełną osobowość prawną. Dokument określał okres prekluzyjny na dopełnienie struktur i zorganizowanie pełnej, przepisowo co najmniej 12-osobowej kadry samodzielnych pracowników naukowych, koniecznej do samodzielnej aktualizacji praw akademickich. Oznaczało to przywilej prowadzenia wszystkich przewodów promocyjnych do tytułu profesorskiego włącznie. Nie dostało nam wówczas jedynego samodzielnego pracownika do takżądanego kompletu, co stało się dla mnie jako ówczesnego rektora fakultetu wyzwaniem - szczególnie troską, by możliwie szybko, w dopuszczalnym terminie, przeprowadzić na naszym Fakulcie pierwszy przewód habilitacyjny i potwierdzić faktycznie pełne akademickie szlify.

Poszukiwałem potencjalnego kandydata. Wtedy najbliżej w charakterze habilitanta okazał się ks. dr Górecki - mając za sobą dostateczne zaawansowanie. Nie dla wszystkich, zwłaszcza dla tych, którzy byli przede mną, było to takie oczywiste. Początki bowiem bywają trudne, ale mimo lokalnych sprzeciwów zyskałem pełne poparcie u decydujących kierowników rady naukowej Episkopatu kard. Franciszka Macharskiego i ks. rektora PAT, dzisiejszego kard. Mariana Jaworskiego.

Górecki skoncentrował całą swoją wydolność na rozprawie habilitacyjnej, recenzowanej przez wybitnych specjalistów z Lublina, Warszawy i Krakowa. To też mogłem otworzyć przewód i jeszcze przed upływającym terminem przeprowadzić, wedle obowiązujących glosowań i procedur nowej ustawy o szkolnictwie wyższym, kolokwium habilitacyjne ks. Góreckiego przy pozytywnych glosach 18 kompetentnych uczestników rady wydziału naszego Fakultetu.

Miało to niezmiernie znaczenie, gdyż Fakultet Wrocławski wszedł tak do rejestru uczelni zdalnych prowadzić przewody habilitacyjne i profesorskie - fakt potwierdzony wkrótce przez rozporządzenie Ministra Edukacji. Wyprzedziliśmy w tym względzie uczelnie, które dopiero o wiele lat później mogą osiągać taką samodzielność. Nasz Fakultet mógł też dzięki owej akademickiej waloryzacji wydatnie dopomóc innym dzięki habilitacji ich pracowników u nas w kompletowaniu wymaganych struktur akademickich.

Na 22 października 1990 r. zaprosił mnie jako byłego ucznia a zarazem w charakterze rektora Wrocławskiego Fakultetu ks. prof. Wojciech Tkadlczyk, dziekan odradzającego się Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu na pierwszą po przelomie inaugurację. Tam też dowiedziałem się od wysłannika Stolicy Apostolskiej abpa Montalvo, że wydziały teologiczne wszystkich pokomunistycznych krajów wracają w obręb uniwersytetów państwowych. Co zdumiewające - blokada zapanowała wówczas tylko w katolickiej Polsce.

Przeżywałem tę uroczystość z niemałym wzruszeniem a zarazem z wdzięcznym zadośćuczynieniem. Wśród oficjalnych mówców mogłem przemówić i mogłem to uczynić w obecności państwowych i kościelnych dygnitarzy - także imie-

niem tych, którym nie było dane doczekać tej wyjątkowo wzruszającej chwili. Powtórzyłem wówczas m.in. słowa słyszane często w czasach stalinowskich opresji od dziekana i prorektora tegoż ołomunieckiego uniwersytetu ks. prof. Frantiszka Cinka: powiedz, kiedy nadejdzie czas, „żeśmy zahynuli na Termopylech tak jak zakony pravily nam”. Apostolski nuncjusz abp Coppa zauważył podczas uroczystości, że moja pochwała sumienia wypowiedziana imieniem ciemieżonych poprzedników, którzy nie dożyli, brzmiała „unicamente”.

Dlaczego o tym wspominam? Bo była zaraz po uroczystości i druga rozmowa. Dziekan odradzającego się Wydziału ks. prof. Tkadlczik narzekał ze smutkiem, że największą ich luką w co dopiero rozpoczynanej dydaktyce, to brak profesora prawa kanonicznego. Toteż rozmawialiśmy o świeżo habilitowanym docencie księdzu Góreckim i dlatego również przyjąłem zaproszenie kierowane z Ołomuńca do Góreckiego.

Nadarzyła się wkrótce sposobność, że kard. Gulbinowicz zabrał mnie z sobą na konferencję episkopatu czeskiego do Pragi. Prowadził ją arcybiskup Frantiszek Vaniak w zastępstwie gasnącego kard. Tomaszka. Tomaszek przyjął kard. Gulbinowicza na czarującej, długiej i pogodnej wizycie, na którą złożyło się wiele naszych wspólnych wspomnień. Następnie spotkali się w siedzibie episkopatu abp Vaniak z kard. Gulbinowiczem. Arcybiskup Vaniak przedłożył kard. Gulbinowiczowi oficjalną prośbę o zgodę na objęcie katedry prawa w Ołomuńcu przez ks. prof. Góreckiego. Uplywa ponad 10 lat odkąd Górecki - nie omijając zajęć na Fakultecie Wrocławskim - wyklada prawo kanoniczne w Ołomuńcu i to w dodatku w oparciu o specjalnie wydane do tego podręczniki w języku czeskim.

Mija niemal 40 lat olbrzymiego i zasłużonego trudu ks. Góreckiego, ofiarowanego Kościołowi, a także ojczyźnie, której miłości nauczył się w domu rodzinnym stojącym wśród stonawskich zagród na czeskim Zaolziu. Przechowują one również szmat naszej przyjaźni i przenikającej się znajomości. Ks. Edward Górecki jest twardy w podejmowaniu wysiłku. Jest jednak świadom, że mozół wykonany z wewnętrznej zażyłości z Bogiem i poświęcenia dla bliźnich może przynosić radość i tylko radość. Wynika ona z pokochania tak mozolnie osiąganego kapłaństwa, które było i zawsze pozostaje fundamentem jego przedsięwzięć naukowych, wysiłków dydaktycznych, a kiedyś i administracyjnych. Potrójny splot, który w wydaniu Góreckiego nie był sobie sprzeczny.

Ośmielam się z ogromną satysfakcją w gratulacji tak osobliwej przywołać słowa poety. Edwardzie Jubilacie - Tobie „rzadkim nadało się cudem złączyć natchnienie boskie z ziemianina trudem”. Cud ten niech trwa.

Ks. Wiesław Wenz

ODKRYWAĆ I SŁUŻYĆ ZBAWCZEJ PRAWDZIE - SYLWETKA WROCŁAWSKIEGO TEOLOGA I KANONISTY KS. PROF. DR. HAB. EDWARDA GÓRECKIEGO

W ostatnich latach, szczególnie w środowiskach naukowych podjęto istotną dla uczelnianych i akademickich sumowań praktykę redagowania ksiąg jubileuszowych, poświęcanych konkretnym autorytetom naukowym w danej dziedzinie. Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu dedykuje kolejną księgę jubileuszową¹ tym razem osobie Ks. prof. dr hab. Edwarda Góreckiego, z racji Jego siedemdziesiątych urodzin i kolejnej rocznicy pracy pedagogicznej i naukowo-badawczej. Niemiejsze opracowanie obejmie zatem środowisko życia rodzinnego, jak również osobistej pracy formacyjnej i twórczości naukowej Jubilata.

I. Korzenie przeszłości i lata pierwszej formacji

Ks. prof. dr hab. Edward Górecki urodził się 3 sierpnia 1930 roku w miejscowości Stonawa, ówczesny powiat Karwina, jako syn Jana Góreckiego i Zofii z d. Ryba. Parafia rodzinna Stonawa należała do Administratury Apostolskiej Czeskiego Cieszyna. Jego ojciec pracował jako górnik aż do swojej śmierci, która nastąpiła w 1936 roku. Od tego czasu na utrzymanie rodziny zarabiała tylko matka, która dwa lata później wyszła ponownie za mąż. Ksiądz Profesor ma brata i siostrę. Do szkoły podstawowej uczęszczał w rodzinnej Stonawie, gdzie w 1939 roku przystąpił do I Komunii Świętej, a sakrament bierzmowania przyjął przez posługę J.E. Ks. bpa Józefa Ferche, co potwierdza *Testimonium collatae confirmationis*². Mając czternaście lat, a więc w 1944 r. podjął pracę na kopalni w charakterze robotnika naziemnego. Pracował tak do zakończenia II wojny światowej. W latach 1945 - 1947 uczęszczał do gimnazjum w Orłowej, a w następnych latach (1947-1949) do Liceum Ogólnokształcącego im. Antoniego Osuchowskiego w Polskim Cieszynie, gdzie złożył z powodzeniem egzamin dojrzałości³. Po maturze w 1949 roku złożył podanie i prośbę o przyjęcie go do Arcybiskupiego Semina-

¹ Por. Służcie Panu z weselem. Księga Jubileuszowa ku czci JE ks. Kard. Henryka Gulbinowicza, t. 1-2, Wrocław 2000; W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. A. Młotkowi, Wrocław 2000; Unxit et misit. Księga Jubileuszowa ku czci Księdza Biskupa Józefa Pazdura, Wrocław 2000.

² Zob. Teczka personalna, [w]: Archiwum Notariatu Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej, s.15.

³ Potwierdza ten fakt Świadcstwo dojrzałości Liceum Ogólnokształcącego wydane w Cieszynie 9 VI 1949 roku, nr 5.

rium Duchownego w Ołomuńcu. Został przyjęty do grona alumnów seminarium duchownego i w tym samym roku podjął studia filozoficzno-teologiczne na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ołomuńcu. Indeks został wystawiony z datą 1 października 1949 roku: *Index Lectionum quas se frequentaturum rite professus est Eduardus Górecki - Inscriptio in facultate theologica Cyrillomethodiana Universitatis Olomucensis Francisci Palacky*⁴. Kilka miesięcy później przyjął tonsurę z rąk Arcybiskupa J. Matochy i tym samym został inkardynowany do Apostolskiej Administratury Czesko Cieszyńskiej, będącej czeską stroną części terenów Archidiecezji Wrocławskiej. W latach 1950 - 1952 odbywał obowiązkową służbę wojskową oraz poddał się koniecznej kuracji medycznej i leczniczej, aby podratować swoje zdrowie. Warunki polityczne w Czechach w ówczesnym czasie zmieniły się na tyle, że nie można było kontynuować normalnych studiów teologicznych i przygotowania formacyjnego do kapłaństwa. Dlatego przez następne siedem i pół roku ks. profesor Edward Górecki podjął pracę w przedsiębiorstwie budowlanym w charakterze pracownika umysłowego. Natomiast w dniu 4 października 1959 roku przeprowadził się do Polski jako repatriant, a jego rodzina pozostała na terenie Czechosłowacji.

W Polsce mógł powrócić do zrealizowania swego powołania kapłańskiego, dlatego już w tym samym miesiącu, a więc 21 października 1959 r. napisał w Goleszowie podanie o przyjęcie do Arcybiskupiego Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu, podając wymownie motywy swojej życiowej decyzji: pragnę szczerze poświęcić się stanowi duchownemu i zostać kapłanem, by owocnie pracować dla dobra dusz nieśmiertelnych⁵. Z zachowanych dokumentów wynika, że kwestionariusz rozmowy wstępnej został wypełniony przez władze seminaryjne we Wrocławiu również 21 października 1959 roku. Z tego spotkania zanotowano pierwszą ocenę osoby nowego kandydata do Seminarium Wrocławskiego, wskazując na dobry stopień jego inteligencji, dobrą orientację oraz znajomość języków obcych, a mianowicie czeskiego, niemieckiego i angielskiego. Ks. prof. Edward Górecki został przyjęty na III rok Wyższego Seminarium Duchownego we Wrocławiu na podstawie wspomnianego już indeksu Wydziału Teologicznego w Ołomuńcu⁶ oraz rozmowy kwalifikacyjnej i wymaganych dokumentów. W czasie formacji seminaryjnej złożył kolejno prośby o udzielenie mu niższych święceń, a mianowicie święceń ostiariatu i lektoratu (podanie z 28 X 1960 r.). Został uznany przez przełożonych za godnego tych święceń i przyjął je 21 grudnia 1960 roku⁷. Następna prośba dotyczyła udzielenia święceń egzorcystatu i akolitatu, których mu udzielono 20 grudnia 1961 roku⁸. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię dotyczącą

⁴ Por. Teczka personalna, s.11.

⁵ Zob. Podanie o przyjęcie do Seminarium, [w]: Teczka personalna, s.12.

⁶ Por. Teczka personalna, s.16.

⁷ Por. Teczka personalna, s.16.

⁸ Por. Teczka personalna, s.17.

czasów kleryckich Ks. prof. Edwarda Góreckiego, a szczególnie jego osoby i sposobu przeżywania czasu formacji podstawowej do kapłaństwa, którego zawsze pragnął jako drogi swego życia. W opinii zanotowano, iż kandydat do kapłaństwa odznaczał się pobożnością prawidłową i rzetelną, obejmującą wszystkie praktyki podtrzymujące właściwy poziom postawy moralnej. Był odbierany jako człowiek bardzo pogodny, delikatny i oddany, jak również zauważalne było u niego już wtedy poważne umiłowanie Kościoła oraz żywe zainteresowanie praktycznym oddziaływaniem duszpasterskim w parafii. W stałym praktycznym działaniu odbierano go jako osobę ochotną w świadczeniu pomocy, choć czasem zauważano, że był nieśmiały choć zawsze skromny, ułożony i powściągliwy⁹. Z karty studiów kleryka Edwarda Góreckiego również wynika, że napisał pracę absolutorijną pod kierunkiem ks. prof. Eugeniusza Tomaszewskiego nt. *Przyczyny ateizmu współczesnego*. Natomiast swoistym ukoronowaniem formacji seminaryjnej stawały się już święcenia wyższe, a więc przyjęty 17 czerwca 1962 roku subdiakoniat, a w kilka dni później tj. 24 czerwca 1962 roku diakonat, którego udzielił mu J.E. Ks. Bp Paweł Latusek w kościele parafialnym w Twardogórze. Sakrament święceń kapłańskich Ks. prof. Edward Górecki przyjął 23 czerwca 1963 roku w kościele parafialnym p.w. św. Bonifacego we Wrocławiu z rąk J.E. Ks. Bpa Andrzeja Wronki¹⁰. Przed przyjęciem święceń kapłańskich diakon Edward Górecki dnia 12 czerwca 1963 roku skierował do swego ordynariusza kanonicznego Księdza Arcybiskupa Bolesława Kominka prośbę o udzielenie prezbiteratu, którą można odczytać jako decyzję bardzo poważną i odpowiedzialną w realizacji programu w jego dalszym życiu i posługiwaniu w Kościele katolickim. Pisał bowiem: „święcenia pragnę przyjąć dobrowolnie i bez jakiegokolwiek przymusu. Jednocześnie uświadamiam sobie obowiązki jakie z nich płyną, które postanawiam przy pomocy Bożej godnie i sumiennie wypełniać przez całe swoje życie”¹¹. Powyższe słowa wewnątrznie współbrzmia z deklaracją składaną cztery lata wcześniej przez obecnego Jubilata, a wtedy 29 letniego kandydata do seminarium we Wrocławiu, którego ogromnym bogactwem była stabilizacja wartości i dojrzała wizja dotycząca drogi swego życia.

II. Kapłańskie posługiwanie i okres naukowej formacji

Ks. prof. Edward Górecki otrzymał po święceniach pierwszy dekret kurialny i pierwsze urzędowe skierowanie do pracy duszpasterskiej. Decyzją władzy kościelnej został posłany do parafii p.w. św. Bonifacego we Wrocławiu, a więc parafii miejsca swoich święceń, na okres od 1 do 31 sierpnia 1963 roku. W trakcie pracy otrzymał kolejną decyzję i skierowanie od 14 sierpnia do pracy w parafii

⁹ Por. Opinia duszpasterska, [w]: Teczka personalna, s.10n.

¹⁰ Por. Teczka personalna, s.26.

¹¹ Tamże.

p.w. Wspomożenia NMP we Wrocławiu - Ciężynie, obecnie Książę Małe¹². Jego pierwsze miesiące posługiwania kapłańskiego stały się tylko przejściowym trudem duszpasterskim w parafii, bowiem decyzją ordynariusza Archidiecezji Wrocławskiej został skierowany na studia specjalistyczne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim z zakresu prawa kanonicznego. Podstawowa formacja kanoniczna została uwieczniona obroną pracy magisterskiej i licencjatu z prawa kanonicznego 1967 roku na Wydziale Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, a pięć lat później na tym samym wydziale publicznie obronił tezę doktorską. W latach studiów specjalistycznych, zwłaszcza w okresie ferii i wakacji był stale do dyspozycji władz Archidiecezji Wrocławskiej i sumiennie podejmował się obowiązku pracy parafialnej na placówkach wskazanych przez Kurię. Ks. prof. Edward Górecki zastępczo pracował wówczas w parafii p.w. NMP Wspomożenia Wiernych we Wrocławiu (1964), parafii p.w. św. Jakuba Apostoła w Prusicach (ferie 1965).

Po uzyskaniu stopnia kościelnego licencjatu z prawa kanonicznego dekretem ordynariusza z dnia 23 czerwca 1967 r. został odwołany do pracy w Archidiecezji Wrocławskiej. Jego obecność w strukturach diecezji była bardzo pożądana i konieczna, gdyż już z dniem 1 lipca 1967 r. został mianowany obrońcą węzła wyższych święceń i węzła małżeńskiego do wszystkich spraw prowadzonych w Arcybiskupim Sądzie Duchownym we Wrocławiu¹³, a od dnia 6 listopada 1968 roku wchodził w skład Komisji z zakresu prawa kanonicznego ustanowionej dla przeprowadzania egzaminów wikariuszowskich w Archidiecezji Wrocławskiej. Pracując w strukturach instytucji diecezjalnych został skierowany również z ramienia diecezji jako uczestnik kursu z zakresu prawa cywilnego świeckiego, którego organizatorem był Sekretariat Episkopatu Polski¹⁴. Władze Archidiecezji korzystały z merytorycznego przygotowania Ks. prof. Edwarda Góreckiego i 1 lipca 1969 roku podjęły decyzję o mianowaniu go na stanowisko Wicekanclerza Kurii Arcybiskupiej. W dekrete nominacyjnym ordynariusz ogólnie określił nowe zadania wicekanclerza, stwierdzając, że od tej pory zainteresowany będzie pełnił obowiązki zlecone przez Ordynariusza w ramach posoborowej organizacji Kurii Arcybiskupiej. Zaangażowanie nowego wicekanclerza musiało być bardzo dynamiczne i wieloaspektowe, bowiem po kilku miesiącach wniósł do Ordynariusza Archidiecezji prośbę o zwolnienie z pełnienia obowiązków obrońcy węzła małżeńskiego w Metropolitalnym Sądzie Duchownym we Wrocławiu. Arcybiskup Metropolita przychylił się do wspomnianej prośby ks. prof. Edwarda Góreckiego, który uczciwie sygnalizował już wcześniej niemożliwość pogodzenia powierzonych mu licznych obowiązków. Tę właśnie myśl odkrywamy w treści dekretu Ordynariusza Wrocławskiego z 17 marca 1970 roku, w którym zwalnia on ks. prof. Edwarda Górec-

¹² Por. Teczka personalna, s.32.

¹³ Por. Teczka personalna, s.40.

¹⁴ Por. Zaświadczenie delegujące z dnia 8 I 1967 roku i Zaświadczenie o odbyciu szkolenia z 15 XI 1968 r., [w]: Teczka personalna, s.42-43.

kiego z dotychczas pełnionej funkcji obrońcy węzła małżeńskiego, motywując tym swoją decyzję, że trudno powierzone obowiązki pogodzić z obowiązkami wicekanclerza i kierownika referatu finansowego Kurii Arcybiskupiej¹⁵.

W toku normalnych zajęć na stanowiskach kurialnych ks. prof. Edward Górecki podejmował również zajęcia dydaktyczne i naukowo-badawcze, skupiając się głównie na przygotowaniu tezy doktorskiej. Tym podyktowany był jego wyjazd naukowy do Wiednia, na który uzyskał zgodę i akceptację ze strony Sekretariatu Prymasa Polski¹⁶. W międzyczasie, a mianowicie 28 lutego 1972 roku na wniosek Rady Wydziału Papieskiego Fakultetu Teologicznego został mianowany asystentem przy katedrze prawa kanonicznego¹⁷, zaś 1 grudnia 1972 roku, już po publicznej obronie rozprawy doktorskiej na Wydziale Prawa Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, otrzymał stanowisko adiunkta przy katedrze prawa PFT we Wrocławiu¹⁸. Kolejnym etapem na szczeblach pracy naukowo-badawczej i pedagogicznej była nominacja na stanowisko zastępcy profesora i powierzenie ks. dr Edwardowi Góreckiemu katedry prawa kanonicznego polskiego. Dokonał tego Wielki Kanclerz Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu, J.E. Ks. dr Henryk Gulbinowicz, Arcybiskup Metropolita Wrocławski 18 czerwca 1979 roku. W dekrete napisał: „Na wniosek Rady Wydziału Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu z dnia 29 maja mianuję Ks. Dr. Edwarda Góreckiego Zastępcą Profesora i kierownikiem katedry prawa kanonicznego polskiego. Przemawia za tym dorobek naukowy i doświadczenie dydaktyczne Księdza”¹⁹. Nominacja i powierzenie odpowiedzialności za nową katedrę prawa na Papieskim Wydziale Teologicznym zdynamizowało aktywność naukową ks. prof. Edwarda Góreckiego. Ta dynamika to prowadzenie samodzielnego seminarium naukowego z prawa kanonicznego, wykłady w seminarium i na studiach podyplomowych, a więc licencjackich i doktoranckich, udział w licznych sympozjach krajowych i zagranicznych z zakresu prawa kanonicznego, m.in. uczestnictwo w V Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego w Ottawie w sierpniu 1984 roku, w VI Międzynarodowym Kongresie Prawa Kanonicznego w Monachium od 14 do 19 września 1987 roku²⁰. Ta dynamika pracy i działalności została zauważona i doceniona również przez Metropolitę Wrocławskiego, który osobiście zredagował prośbę do Ojca Świętego, aby ks. prof. Edwarda Góreckiego obdarzył godnością prałata, co zostało potwierdzone dekretem Stolicy Apostolskiej z 9 października 1984 roku²¹.

¹⁵ Por. Teczka personalna, s.46 n.

¹⁶ Zaświadczenie znajduje się w aktach personalnych. Por. Teczka personalna, s.47,1-2.

¹⁷ Por. Dekret Kardynała Bolesława Kominka, Wielkiego Kanclerza Papieskiego Fakultetu Teologicznego we Wrocławiu, [w]: Teczka personalna, s.49.

¹⁸ Por. Tamże, s.50.

¹⁹ Zob. Dekret nominacyjny, [w]: Teczka personalna, s.52.

²⁰ Zob. Dokumentacja dotycząca tej kwestii, [w]: Teczka personalna, s.52 i 60.

²¹ Por. Kopia Dekretu Stolicy Apostolskiej w tej kwestii, [w]: Teczka personalna, s.55.

Dnia 23 czerwca 1988 roku mijała 25 rocznica przyjęcia przez ks. prof. Edwarda Góreckiego święceń kapłańskich. Ten szczególny jubileusz kapłański zapowiedział Ordynariusz Wrocławski. Ks. Kardynał Henryk Gulbinowicz, Metropolita Wrocławski w swoim Liście do Jubilatów już z dnia 25 marca 1988 roku, ręką baczego obserwatora i doświadczonego przełożonego nakreślił następującą sylwetkę Jubilatów: „Patrząc na dotychczasowe życie Przewielebnego Księdza Prałata, łatwo można odczytać fakt, że upływa już osiemnasty rok Jego pracy kapłańskiej na stanowisku Wicekanclerza Kurii, który zgodnie z nauką Soboru kieruje dobrami kościelnymi Archidiecezji Wrocławskiej. Praca na tym ogromnie ważnym odcinku działalności jest wielokierunkowa, odpowiedzialna i bardzo trudna. Mimo tego Ksiądz Jubilat nie zraża się trudnościami, które niesie wykonywany urząd, ale z właściwą sobie energią, oddaniem, poświęceniem i ufnością podejmuje nieustannie wysiłki zmierzające do tego, by wszędzie, gdzie zachodzi tego potrzeba był godnie sprawowany kult Boży dla uświęcania Ludu Bożego Dolnego Śląska. Obchodzony w tym roku Jubileusz XXV - lecia kapłaństwa daje mi okazję, żeby złożyć serdeczne gratulacje Przewielebnemu Księdzu Prałatowi za godnie, ofiarnie i po Bożemu przeżywane kapłaństwo. Dziękuję godnie i serdecznie Drogiemu Księdzu”. Należy stwierdzić, iż przełożony wy dobył z osobowości Księdza Profesora te perełki - zdolności, które stanowią o jego wewnętrznym bogactwie i determinacji w odkrywaniu i służeniu zbawczej prawdzie, którą się karmi na drodze swego kapłańskiego życia.

Okres po Srebrnym Jubileuszu kapłaństwa należy również do bardzo bogatych tak na płaszczyźnie działalności dydaktycznej, kurialnej, jak i w przedziale podejmowanych badań naukowych. W atmosferze ciszy i skromności ks. prof. Edward Górecki publikował sporo artykułów naukowych, kierował pracą badawczą studentów i przygotowywał rozprawę habilitacyjną nt.: „Współdziałalność katolików i niekatolików w Sakramencie Pokuty w prawodawstwie kodeksowym z 1917 i 1983 roku, a więc *Communicatio in sacramento paenitentiae* w kodeksach prawa kanonicznego z 1917 i 1983”. Kolokwium habilitacyjne odbyło się 22 czerwca 1990 roku jako pierwsze w historii Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i dlatego jego dyplom jako samodzielnego pracownika naukowego nosi nr 1, zatwierdzony przez Kongregację Nauki Wiary (N 1576/90/6). W roku 1990 na prośbę Ordynariusza Opolskiego J.E. Ks. Bp Alfonsa Nossola podjął wykłady z zakresu prawa kanonicznego na III i IV roku Wyższego Seminarium Duchownego w Nysie²². Wyraził również zgodę na regularną pracę i prowadzenie wykładów w reaktywowanym Wydziale Teologicznym Uniwersytetu w Ołomuńcu, o co prosił Ordynariusz Wrocławski Arcybiskup Ołomuńca w piśmie z dnia 28 stycznia 1991 roku. Minęło zatem już dziesięć lat wiernej pracy kanonicznej i posługiwania teologicznego w tym uniwersytecie, gdzie przed laty rozpoczynał swoją forma-

²² Zgoda Metropolity Wrocławskiego wydana 3 IX 1990. Por. Teczka personalna, s.65.

cję filozoficzno-teologiczną. Ks. prof. Edward Górecki 1 października 1991 roku został mianowany docentem na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu (Nr dekretu 3405/91 z 1 X 91), a w dniu 10 października 1995 roku otrzymał nominację na profesora nadzwyczajnego Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu i nadal pełni to profesorskie posługiwanie. Obecnie zakończono procedurę związaną z uzwyczajnieniem na podstawie bogatego dorobku naukowego i działalności dydaktycznej. Jako samodzielny pracownik naukowy jest kierownikiem katedry prawa kanonicznego, członkiem międzynarodowych stowarzyszeń kanonistów: od 1983 roku jest członkiem Consociatio Iuris Canonici Promovendo, a od 1990 roku członkiem Society for the Law of Eastern Churches. Natomiast w Polsce od 1990 r. jest członkiem-założycielem Stowarzyszenia Kanonistów Polskich. Ks. Profesor Edward Górecki zawsze z przykładną pilnością rzetelnego badacza uczestniczył w międzynarodowych oraz krajowych spotkaniach i kongresach organizowanych przez wspomniane stowarzyszenia kanonistów (np. 20-26 VIII 1995 uczestniczył w XII Kongresie dla prawników Kościołów Wschodnich w Brooklynie, a od 21-25 IX tegoż roku w IX Kongresie dla prawników Kościoła Łacińskiego w Meksyku). Dla jasności i rzetelności należy również dodać, iż z dniem 1 sierpnia 1996 roku zrezygnował z pełnienia urzędu Wicekanclerza Kurii Metropolitalnej Wrocławskiej, natomiast od 11 maja 1999 roku został zatwierdzony jako duchowy doradca wspólnoty „Duży Dom” we Wrocławiu.

III. Działalność badawcza, dydaktyczno-wychowawcza i organizacyjna Księdza Profesora Edwarda Góreckiego

Ks. prof. Edward Górecki nadal bardzo energicznie podejmuje działalność dydaktyczną, organizacyjną i badania naukowe na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu i Uniwersytecie w Ołomuńcu, gdzie z rąk Pani Rektor we wrześniu 2000 roku otrzymał Złoty Medal zasługi dla Uniwersytetu im. F. Palackiego w Ołomuńcu. W tej części opracowania warto przypomnieć, że na Wydziale prawie przez 20 lat wykładał zagadnienia z prawa wyznaniowego, a od 1972 roku wykłada nieprzerwanie prawo kanoniczne osobowe i prawo małżeńskie oraz prowadzi seminarium naukowe. Do 1979 roku uczestniczył w pracach seminarium naukowego pod kierunkiem ks. prof. dra hab. Józefa Rybczyka, a następnie jako zastępca profesora patronował i promował 109 prac magisterskich, 13 prac licencjackich i dwie doktorskie. Od 1991 roku prowadzi zajęcia (wykłady i seminarium naukowe) na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu. Warto podkreślić, że zajęcia prowadzone i inspirowane przez ks. prof. Edwarda Góreckiego cechuje dobry poziom i twórcza inwencja, skuteczne zdynamizowanie grup studenckich w opracowywanie kwestii szczegółowych, jak również praktyczne przygotowanie do podjęcia dyskusji panelowych na interesujące tematy. Prace i opracowania powstające pod okiem ks. Profesora cechuje rzeczowość, przejrzys-

stość i metodyczna poprawność²³. Wiele z tych prac zostało zakwalifikowanych jako spełniające wymogi na specjalistycznych studiach kanonistycznych, np. na Wydziale Prawa Kanonicznego Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.

Wielką, trwałą i niekwestionowaną zasługą Jubilata jest zorganizowanie podstawowego studium prawa kanonicznego na Cyrylo-Metodiańskim Wydziale Teologicznym Uniwersytetu im. Pałackiego w Ołomuńcu i utworzenie samodzielnej katedry prawa kanonicznego. Również w Ołomuńcu jest postrzegany jako ceniony pracownik naukowy tamtejszego środowiska i członek Rady Naukowej wspomnianego wydziału. Także we Wrocławiu na Papieskim Wydziale Teologicznym jest kierownikiem sekcji kanonicznej studium podyplomowego (licencjacko-doktoranckiego) oraz wieloletnim członkiem Rady Wydziału. Angażuje się także dynamicznie we współpracę z Wydziałem Teologii Uniwersytetu w Moguncji, gdzie wystąpił z gościnnym wykładem w języku niemieckim. Jako członek dwóch międzynarodowych Stowarzyszeń Kanonistów uczestniczył w erygowaniu Stowarzyszenia Kanonistów Polskich jako członek-założyciel. Z wykładami z dziedziny prawa kanonicznego był zapraszany również do duchowieństwa Archidiecezji Ołomunieckiej, diecezji Hradec Kralove, kleryków diecezji Banská Bystrica, Kanonistów Słowackich w Spišská Kapitula, Uniwersytet Wrocławski - Wydział Prawa, Uniwersytet Śląski - filia w Cieszynie i inne ośrodki naukowe. Ks. profesor Edward Górecki prowadził również wykłady monograficzne na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim.

Z doświadczenia naukowo-badawczego ks. prof. Edwarda Góreckiego korzystają nie tylko wspomniane już ośrodki naukowe w Polsce i poza jej granicami. Warto podkreślić, iż kilkakrotnie był już proszony o dokonanie oceny dorobku naukowego i rozpraw habilitacyjnych z zakresu prawa kanonicznego, a nade wszystko również kilka razy występował jako recenzent przewodów habilitacyjnych w procesie zatwierdzenia nadanych już tytułów doktora habilitowanego przez Centralną Komisję ds. Stopni i Tytułów Naukowych w Warszawie. Świadczy to o wielkiej kompetencji i zaufaniu, jakim został obdarzony w środowisku polskich uczonych.

IV. Dorobek naukowy Ks. prof. dr. hab. Edwarda Góreckiego i owoce pracy naukowo - dydaktycznej

Dorobek naukowy Ks. Profesora to oryginalne prace twórcze opublikowane w formie specjalistycznych artykułów, pozycji książkowych, artykułów popularnonaukowych, jak również promowanie prac magisterskich, licencjackich i doktorskich swoich studentów oraz podejmowanie się trudu recenzowania rozpraw przedstawianych w innych uczelniach teologicznych. Rozmiar podjętego trudu świadczy

²³ Dokładny wykaz publikacji (bibliografia Autora) i prac promowanych przez Księdza Profesora zostanie zamieszczony w dalszej części niniejszego opracowania.

o wielkiej pracowitości, zaangażowaniu i poświęceniu się odkrywania prawdy zbawczej, która ma przede wszystkim służyć człowiekowi we wspólnocie Ludu Bożego. Każdy z seminarzystów Księdza Profesora zachowuje w sercu ogromną wdzięczność za dar spotkania i twórczego trudu, zaś czytelnicy za dostarczenie im kanonicznych inspiracji, pomagających zgłębić wartości zbawcze misji Kościoła w świecie.

1. Publikacje drukowane Ks. prof. dr. hab. Edwarda Góreckiego.

1. Rozwój pojęcia profesji zakonnej jako przeszkody małżeńskiej do Grzegorza Wielkiego, w: *Colloquium Salutis* 2(1970), s.243-254.
2. Droga do określenia kanonicznego profesji zakonnej na II Soborze Laterańskim, w: *Colloquium Salutis* 3(1971), s.197-205.
3. Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w Dekrecie Gracjana i nauce dekretystów, w: *Prawo Kanoniczne* 17(1974) nr 3-4, s.73-95.
4. Małżeńska przeszkoda uroczystej profesji zakonnej w prawie Dekretaliów i nauce dekretalistów do Bonifacego VIII, w: *Prawo Kanoniczne* 18(1975) nr 1-2, s.103-124.
5. Od nakazu moralnego do normy prawnej. Na przykładzie zobowiązań ze ślubu czystości, w: *Verbum crucis* [red. J. Krucina], Wrocław 1974, s.236-246.
6. Praktyka pokutna Kościoła według ksiąg penitencjarnych od VII do IX wieku, w: *Colloquium Salutis* 8(1976), s.287-296.
7. Zasada kolegialności w Kościele i formy jej realizacji, w: *Chrześcijanin w Kościele* [red. J. Majka], Wrocław 1979, s.173-181.
8. Zadania Diecezjalnej Rady Kapłańskiej, w: *Colloquium Salutis* 10(1978), s.215-222.
9. Odnowa prawa karnego w służbie Sakramentu Pojednania, w: *Colloquium Salutis* 11(1979), s.297-312.
10. Ochrona praw wiernych w niektórych małżeństwach we współczesnym polskim prawie partykularnym, w: *Colloquium Salutis* 16(1984), s.263-275.
11. Synod diecezjalny w Kościele posoborowym, w: *Colloquium Salutis* 17(1985), s.295-306.
12. Sprawa podstawowych praw chrześcijanina, w: *Colloquium Salutis* 12(1980), s.315-325.
13. Nowy Kodeks Prawa Kanonicznego i jego stosowanie, w: *Colloquium Salutis* 18-19(1986-1987), s.309-321.
14. Niezlomny budowniczy, w: *Nowe Życie* 7(1989) nr 8, s.4-5.
15. Prawo zrzeczania w Kościele, w: *Colloquium Salutis* 20(1988), s.255-269.
16. Współpraca duszpasterzy i katolików świeckich, w: *Ateneum Kapłańskie* 85(1993), t.120, z.1, s.97-105.
17. Znaczenie obyczajowości religijnej dla wiary, w: *Niedziela dzisiaj* [red. J. Krucina], Wrocław 1993, s.151-163.

18. Rady parafialne w obowiązującym prawie kościelnym, w: *Colloquium Salutis* 23-24(1993), s.327-340.
19. Posługa proboszcza w parafii. Refleksje duszpastersko-kanoniczne, w: *Colloquium Salutis* 25(1993), s.298-310.
20. *Obecné normy Kodexu kanonického práva Jana Pavla II, část I.* Olomouc 1993.
21. *Obecné normy Kodexu kanonického práva Jana Pavla II, část II,* Olomouc 1994.
22. Prawa mniejszości w stosunkach Kościoł - państwo, w: *Chrześcijanin w świecie* 24(1994) nr 2-3, s.170-183.
23. *Církev se uskutečňuje ve farnosti,* Olomouc 1996.
24. Kościelny porządek prawny w służbie Eucharystii, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 5(1997) nr 1, s.71-84.
25. *Ekumeniczne novum,* w: *Nowe Życie* 9(1991) nr 16, s.8-9.
26. Zjednoczenie chrześcijan darem Bożym i owocem pojednania. Refleksje w związku z II Europejskim Spotkaniem Ekumenicznym w Grazu, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 5(1997) nr 2, s.149-158.
27. Recenzja książki: Zenon Grocholewski, *Studie z procesného kanonického práva,* wyd. Spišská Kapitula 1995, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 5(1997) nr 2, s.165-167.
28. Kanoniczna instytucja przedawnienia a ład społeczny Kościoła, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 6(1998) nr 1, s.43-50.
29. Synod Biskupów w świetle obowiązujących przepisów, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny* 6(1998) nr 2, s.33-40.
30. W stronę ekumenizmu. Przyczynek na temat relacji między katolikami i ewangelikami, w: *Historia et ius. Księga Jubileuszowa ku czci Ks. Prof. Henryka Karbownika,* [red. A. Dębiński - G. Górski], Lublin 1998, s.187-198.
31. Prawo i obowiązek Kościoła do korzystania ze środków społecznego przekazu w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa, w: *Przesłanie chrześcijańskie a mass media. Aspekty prawno-kanoniczne,* [red. A. Kaczor], Lublin 2000, s.19-29.
32. Zagadnienie udzielania Sakramentu Pokuty chrześcijanom niekatolikom przez szafarzy katolickich w opiniach autorów po wydaniu Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego, w: *Plenitudo legis dilectio. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr hab. Bronisławowi W. Zubertowi z okazji 65. Rocznicy urodzin,* [red. A. Dębiński - E. Szczot], Lublin 2000, s.328-340.
33. Parafia przestrzenią dla rozwoju osoby ludzkiej. Refleksje kanoniczno-duszpasterskie, w: *Służcie Panu z weselem - Księga Jubileuszowa ku czci kard. Henryka Gulbinowicza,* [red. I. Dec], t. II, Wrocław 2000, s.643-658.
34. Współdziałanie w Sakramencie pokuty katolików i chrześcijan niekatolików według Kodeksu Benedykta XV w świetle jego źródeł prawnych, w: *W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga Jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi,* [red. M. Biskup - T. Reroń], Wrocław 2000, s.383-394.

35. Prawa mniejszości w dokumentach międzynarodowych, nauce Kościoła i w stosunkach Kościoł - państwo, w: Pojednajcie się... Materiały z sesji naukowej: Pastoralny i społeczno-kulturowy wymiar ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim, [red. J. Budniak - H. Rusek], Cieszyn 2000, s.221-232.
36. Vá•ný nedostatok rozoznavacieho usudku ako titul neplatnosti man•elstva, w: Ius et iustitia - Acta IX. Symposii iuris canonici anni 1999, Spišská Kapitula v Spišské Podhradie 1999, s.245-254.
37. Kanonická reflexe o farnosti a její funkci v církevní strukture, w: Farnost na prelomu století, Trinitas (Hradec Kralove) 2000, s.86-96.
38. Możliwość współdziałania w Sakramencie Pokuty chrześcijan katolików i niekatolików w sytuacji utraty świadomości według opinii autorów po wejściu w życie Kodeksu z 1917 r.
39. Droga na miarę czasów, w: Słowo nieskowane. Księga Jubileuszowa dla ks. profesora Jana Kruciny, [red. A. Nowicki i J. Tyrawa], Wrocław 1998, s.37-42.
40. Pasterz w każdym calu (ks. kard. B. Kominek), w: Nowe Życie 16(1999) nr 3, s.2-4.
41. Recenzja: Abp. Zenon Grocholewski, Postup pri prelo•eni a odvolani farara, Bratislava 1999, ss.94, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 7(1999) nr 2, s.204-205.
42. Recenzja: Tenze, Tanulmányok az egyhazi hazassag-es perjogrol, Budapest 2000, ss.211, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 8(2000) nr 1, s.231-233.
43. Recenzja: T. Galis, Permanentná formacia kňazov vo svetle „Patores dabo vobis”, Badin 1998, ss.257, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 7(1999) nr 1, s.210-211.
44. Recenzja: A. Beneš, Principy krestanske moralky, Praha 1997, ss.72, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 7(1999) nr 2, s.206-207.
45. Recenzja: H. Rusek, Kulturowe wzory życia na Zaolziu a asymilacja, Katowice 1997, ss.167, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 7(1999) nr 1, s.211-212.
46. Recenzja: P. Ambros, Krestán a •ivot ve svété. Odkaz predkoncilní diskuse teologie „laikatu” a Druhého Vatikanského Koncilu dnesní praxi církve, Olomouc 1998, ss.196, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 8(2000) nr 2, s.197-198.
47. Recenzja: V. Nepšinský, Liturgia na Slovensku v období tridentského koncilu, Badin 1998, ss.167, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 8(2000) nr 2, s.198-200.
48. Recenzja: J. Pecha, Priprava na man•elstvo na Slovensku v období 1917-1983 podla zavaznych univerzalných a partikulárných kanonických noriem, Badin 1999, ss.160, w: Wrocławski Przegląd Teologiczny 8(2000) nr 2, s.202-203.

2. Recenzje prac magisterskich.

1. Wł. Stepniak, Nauka o jedności Kościoła w ujęciu Dekretu o ekumenizmie.
2. J. Hałka, Parafialna Rada Duszpasterska.

3. B. Świst, Pastoralne rozumienie ośrodka dziekańskiego.
4. J. Tymich, Ewolucja rozumienia specyfiki duchowości Zgromadzenia ss. Szkolnych de Notre Dame w świetle jego kościelnych reguł i konstytucji.
5. G. Erlebach, Prowadzenie ksiąg parafialnych w świetle obowiązującego prawa na terenie diecezji opolskiej.
6. H. Jacak, Stosunki między państwem a Kościołem w Polsce w latach 1949-1953.
7. J. Sykosz, Stosunek Rządu Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej do Stolicy Apostolskiej i Kościoła w Polsce w latach 1945-1950 w świetle niektórych czasopism katolickich.
8. I. Wołoszczuk, Prawno-duszpasterskie przygotowanie do małżeństwa wg Kodeksu Jana Pawła II.
9. M. Fabin, Podmiot Chrztu świętego wg nowego KPK.
10. M. Kaczmarek, Samorząd pracowniczy w ustawach z lat 50. w świetle encykliki „Quadragesimo anno” i „Mater et Magistra”.
11. M. Książkiewicz CMF, Szafarz sakramentu bierzmowania we współczesnym prawie kościelnym.
12. D. Smolnik, Wymogi kanoniczne stawiane kandydatowi do święceń w świetle współczesnego prawa kościelnego.
13. G.P. Mrówczyński, Synod Wrocławski Księcia Biskupa Karola Ferdynanda Wazy z 1653 roku.
14. P. Machał, Prawno-pastoralne zadania biskupów w świetle instrukcji „Ecclesiae imago” z 1973 roku.
15. A. Prorok, Wspólnoty zakonne a Kościół partykularny w świetle instrukcji „Mutuae relationes” z 1978 roku.
16. C. Chwileżyński, Kary kościelne wiążące mocą samego prawa według KPK Jana Pawła II z 1983 roku.
17. M. Kamiński, Recepcja soborowej i posoborowej idei misyjnej w uchwałach polskich synodów diecezjalnych.
18. A. Wyczesana, Obraz religijności współczesnej młodzieży na podstawie Liceum Ogólnokształcącego im. Tadeusza Kościuszki w Gorzowie Wielkopolskim.
19. B. Słomka, Obowiązki i prawa rodziców do wychowania dzieci w nauczaniu społecznym papieża od Leona XIII do Jana Pawła II.
20. B. Juckiewicz, Katolickie Stowarzyszenie Młodzieży jako forma uczestnictwa laikatu w życiu Kościoła.
21. P. Kaczmarek, Rodzina podstawowym środowiskiem realizacji wychowawczych zadań rodziców w nauczaniu Jana Pawła II.
22. M. Kaglik, Misterium Kościoła w Katechizmie Kościoła Katolickiego.
23. M. Doruch, Obowiązki małżeństwa i rodziny w społecznym nauczaniu Jana Pawła II.

24. K. Odzimek, Kościół wobec totalitaryzmu. Na przykładzie Kościoła Katolickiego w Czechosłowacji w latach 1949-1989.

3. Recenzje prac licencjackich.

1. W. Wenz, Specyfika Zgromadzenia Księży Misjonarzy do 1660 roku.
2. J. Kwiatkowski OFM, Instytut Świecki według Kodeksu Prawa kanonicznego z 1983 roku. Studium historyczno-kanoniczne.

4. Recenzje prac doktorskich.

1. A. Dawidek, Sakrament bierzmowania w odnowionym KPK z 1983 roku [Poznań 1992].
2. B. Molenda, Wypełnienie misji nauczycielskiej Kościoła w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1945-1989 w świetle prawa kościelnego i państwowego [Poznań 1993].
3. W. Wenz, Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych” (1617-1655) [Wrocław 1998].
4. T. Latanowicz, Chrzest dorosłych w KPK i dostosowanych przepisach Konferencji Episkopatu Polski. Ewolucja zagadnienia i normy prawne. [Poznań 2000].
5. M. Suchecki, Ewolucja urzędu obrońcy węzła małżeńskiego w procesie małżeńskim [Lublin 1999].
6. A. Szymański, Działalność organizacyjna i prawodawcza biskupa Franciszka Jopa (1956-1976) w diecezji opolskiej [Lublin 1999].
7. T. Dąbski, Opinia świętości w postępowaniu kanonizacyjnym [Lublin 2000].
8. M. Czapla, Impotencja funkcjonalna jako podstawa nieważności małżeństwa w doktrynie i jurysprudencji kościelnej. Analiza porównawcza kan. 1084 i 1095 nr 3 KPK [Lublin 2000].
9. A. Fabian, Rezerwowanie homilii kapłanowi lub diakonowi (kanon 767) a posługa przepowiadania wszystkich ochrzczonych [Lublin 2000].
10. P. Holec, Znalec v man•elskom procese vo svetle sporov Košického diecezneho sudu v rokoch 1983-1993 [Lublin 1997].
11. R. Kasyana, Le indulgenza nella nuova legislazione canonica. In riferimento ai fonti storici e teologici [Lublin 1993].
12. J. Sokołowski, La scuola e l'insegnamento della religione in Polonia negli anni 1918-1939 secondo gli atti giuridici ecclesiastici e statali (analisi storico-giuridica) [Lublin 2000].
13. F. Jurčišin, Vlastnické právo Rímskokatolíckej cirkvi k majetku na Slovensku v rokoch 1945-2000 [Lublin 2001].
14. J. Marčín, Účast katolíkov z niekatolíkami v sakramentoch pokuty, Eucharystii i namaszczenia chorych według KPK 1983 i jego praktyczne zastosowanie na Słowacji [Lublin 2001].

15. M. Feduš, *Administratívna moc farára podľa CIC 1983 a partikulárneho práva Roňavskéj diecézy* [Lublin 2001].

5. Ks. prof. Edward Górecki jako promotor prac magisterskich.

1. L. Fit, Instytucja stałego diakonatu w dokumentach soborowych i prawodawstwie posoborowym.
2. M. Rusiński, Rada kapłańska jako forma kolegalności w diecezji wg dokumentów soborowych i posoborowych.
3. F. Mucha, Zagadnienie obowiązywalności prawa kościelnego w stosunku do chrześcijan akatolików po KPK.
4. J. Mazurek, Post eucharystyczny wg dokumentów prawnych po KPK.
5. A. Prażak, Diecezjalna Rada Duszpasterska jako przejaw kolegalności.
6. J. Lisowski, Współdziałanie w Sakramencie Eucharystii z chrześcijanami akatolikami w uchwałach Soboru Watykańskiego II i prawodawstwie posoborowym.
7. B. Cichecki, Współdziałanie w sakramencie pokuty katolików z akatolikami na podstawie KPK i prawodawstwa posoborowego.
8. K. Korab, Kryterium dobra wspólnego przy udzielaniu dyspensy.
9. K. Kowalski, Małżeństwo z osobami „niegodnymi” w prawie kodeksowym i posoborowym.
10. E. Milewicz, Epikeja doskonalszym wypełnieniem prawa.
11. A. Korzeniowska, Skutki adopcji w PK i w obowiązującym cywilnym prawie polskim.
12. S. Bigaj, Rewizja KPK w przemówieniach Papieża Pawła VI.
13. H. Wachowiak, Działalność prawodawcza Kardynała B. Kominka w Archidiecezji Wrocławskiej.
14. U. Dąbrowska, Realizacja charyzmatu Zgromadzenia Sióstr Służek NMP Niepokalanej w świetle jego odnowionych konstytucji posoborowych.
15. G. Staniewski, Stosunek Kościół - Państwo w przemówieniach Papieża Jana Pawła II podczas I i II pielgrzymki do Polski.
16. R. Maryński, Konkordat Polski ze Stolicą Apostolską z 1925 roku jako rodzaj porozumienia między Kościołem a państwem.
17. Z. Łoś, Zgromadzenie Misjonarzy Synów Niepokalanego Serca Maryi (Misjonarzy Klaretynów) w Polsce.
18. S. Saryczew, Obowiązki i prawa wiernych w Kościele w nowym KPK.
19. U. Turkiewicz, Elementy prawa naturalnego w adhortacji apostolskiej Jana Pawła II „Familiaris consortio” i w Jego „Liście do Rodzin”.
20. Z. Wyrozumski, Chrzest dzieci w nowym KPK.
21. D. Drapiewski, Prawo naturalne w polskiej literaturze kanonistycznej w latach 1918-1983.
22. C.M. Mich, Formacja w Zgromadzeniu Misjonarzy Klaretynów w świetle nowego KPK i w dokumentach Zgromadzenia.

23. A. Wysokiński, Troska Kościoła o dobro małżeństwa i rodziny według kanonu 1071 KPK.
24. K. Krzyżanowski, Prawna forma zawarcia związku małżeńskiego w nowym KPK.
25. K. Gierat, Relacja pomiędzy Instytutami życia zakonnego a biskupami diecezjalnymi wg aktualnych przepisów kościelnych.
26. R. Trzebniak, Ochrona prawna małżeństwa i rodziny w nowym KPK.
27. R. Marczycki, Współdziałanie w sakramencie pokuty z chrześcijanami wspólnot niekatolickich według Kodeksu Jana Pawła II.
28. D. Kowalczyk, Prawo do życia dzieci nienarodzonych w prawie kanonicznym i współczesnym ustawodawstwie polskim.
29. R. Międzyrzecki, Troska Kościoła o osoby upośledzone umysłowo wg obowiązujących przepisów prawnych.
30. A. Wilczyński, Prawa i obowiązki wiernych w Kościele do głoszenia Ewangelii wg Kodeksu Jana Pawła II.
31. M. Reźny, Obowiązki i uprawnienia duchownych wg nowego KPK.
32. L. Urban, Małżeństwa z osobami nie ochrzczonymi w obowiązującym prawie kościelnym. Studium prawno-duszpasterskie.
33. W. Florczuk, Podstępne wprowadzenie w błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa w Kodeksie Jana Pawła II.
34. K. Herbut, Szafarz sakramentu pokuty wg Kodeksu Jana Pawła II. Studium teologiczno-prawne.
35. P. Cembrowicz, *Educatio permanens* duchownych w świetle dokumentów Soboru Watykańskiego II i KPK.
36. C.M. Mich, Formacja osób zakonnych a „nowa ewangelizacja” w świetle aktualnych dokumentów Kościoła. Studium duszpastersko-prawne.
37. P. Komander, Prawa wiernych świeckich do zrzeszania się w Kościele wg obowiązujących przepisów kanonicznych.
38. A. Strojniak, Kolegialność w diecezji. Jej formy i zadania. Studium prawne.
39. G. Trawka, Budownictwo sakralne w świetle obowiązujących przepisów kościelnych i państwowych w Polsce.
40. T. Dąbski, Pomoc Kościoła osobom uzależnionym od alkoholu. Studium duszpastersko-prawne.
41. A. Skorupa, Ogólna absolucja sakramentalna wielu wiernych równocześnie bez ich poprzedniej spowiedzi indywidualnej w KPK.
42. J. Orzechowska, Udział świeckich w posłudze Kościoła na podstawie *adh. „Christifideles laici”* i KPK.
43. W. Łata, Powołanie teologa w Kościele. Studium teologiczno-prawne.
44. R. Skrzypek CMF, Obowiązek dążenia do świętości osób konsekrowanych ze szczególnym uwzględnieniem Instytutów zakonnych w świetle obowiązujących norm kościelnych.

45. A. Norkowska, Rola Instytutów Świeckich w zadaniach Kościoła. Studium teologiczno-prawne.
46. M. Kownacka, Udział wiernych świeckich w zadaniu uświęcającym Kościoła w nauce Soboru Watykańskiego II i prawie posoborowym. Studium teologiczno-prawne.
47. M. T. Głuchowska, Cele małżeństwa w obowiązującym prawie kościelnym i współczesnym prawie polskim.
48. K. Nowodczyński, Ekskomunika w nowym ustawodawstwie kościelnym.
49. K. Kaniowski CMF, Udział świeckich w spełnieniu misji prorockiej Kościoła wg KPK z 1983 roku.
50. Z. Pałaszewska, Miejsce kobiety w Kościele w świetle obowiązującego prawa kanonicznego. Studium teologiczno-prawne.
51. J. Górecki, Praca charytatywna w Kościele w świetle obowiązujących przepisów kanonicznych.
52. R. Rak, Przeszkoda małżeńska publicznej profesji zakonnej wg Kodeksu Jana Pawła II z uwzględnieniem jej rozwoju. Studium historyczno-prawne.
53. D. Pytel, Prawo kanoniczne a prawo liturgiczne wg Kodeksu Jana Pawła II.
54. M. Kruk, Wizytacja biskupia w parafii we współczesnym prawie kanonicznym. Studium duszpastersko-prawne.
55. P. Opala, Kanoniczne orzeczenie nieważności małżeństwa a rozwód cywilny.
56. M. Krysiak, Przeszkody do podjęcia oraz wykonywania święceń kapłańskich wg Kodeksu Jana Pawła II.
57. J. Daniel, Inkardynacja i ekskardynacja w Kodeksach 1917 i 1983 roku.
58. J. Leszczyński, Rady parafialne wyrazem współodpowiedzialności wiernych za Kościół. Studium duszpastersko-prawne.
59. G. Owsianik, Kary poprawcze nakładane przez przełożonego wg Kodeksu Kanonicznego Jana Pawła II.
60. W. Jurek, Miejsce i funkcja ołtarza w Kościele po Soborze Watykańskim II.
61. D. Pietraś, Ekumeniczne novum w prawie karnym Kodeksu Jana Pawła II.
62. D. Trzcionkowski, Chrześcijanin jako nadzwyczajny szafarz Komunii Świętej wg Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II.
63. M. Dragan CMF, Ochrona życia a Kodeks Jana Pawła II.
64. P. A. Żuk, Przeszkody małżeńskie w Kodeksie Jana Pawła II i współczesnym prawie polskim. Studium porównawcze.
65. K. Morajko O. Cist., Początki fundacji klasztoru Cystersów w Ludźmierzu-Szczyrzycu w świetle ustaw cysterskich.
66. H. Misiuna, Wiedza o małżeństwie potrzebna do jego zawarcia wg współczesnego prawa kościelnego i prawa polskiego.
67. A. Małczak, Dni pokutne w ustawodawstwie kościelnym od Kodeksu Prawa Kanonicznego Benedykta XV.

68. J. Wojciechowicz, Władza w Kościele a posłannictwo Kościoła w świetle postanowień Vaticanum II i dokumentów posoborowych.
69. S. Rozdestwiński, Wpływ patologii na ważność kościelnych aktów prawnych ze szczególnym uwzględnieniem prawa małżeńskiego wg kanonistów polskich po 1917 roku.
70. A. Dopart, Odpowiedzialność za misje w świetle obowiązujących przepisów kanonicznych.
71. A. Kruk, Wychowanie do małżeństwa w środkach społecznego przekazu.
72. T. Ślęzak SDS, Diakon jako zwyczajny szafarz Eucharystii w współczesnym prawodawstwie kościelnym.
73. W. Ćwikliński, Kierownictwo w instytutach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego w służbie rozwoju osobowego ich członków.
74. P. Jurzyk, Prywatny ślub czystości a małżeństwo w świetle przepisów Kodeksu Jana Pawła II.
75. A. Polak-Gruby, Prawne i wychowawcze znaczenie przepisów obowiązującego Kodeksu Jana Pawła II dotyczących małżeństw mieszanych a odpowiednie przepisy polskiego prawa państwowego.
76. K. Jarema, Udział świeckich w zadaniu nauczycielskim Kościoła na płaszczyźnie parafii.
77. R. Stachowicz SDS, Nowicjat Salwatoriński w świetle KPK Jana Pawła II i reguł zakonnych Towarzystwa Boskiego Zbawiciela.
78. M. Śniezek, Sakrament Chrztu św. Studium duszpastersko-prawne.
79. A. Dąbrowski, Współpraca wiernych świeckich i duchownych dla dobra wspólnego Kościoła. Studium duszpastersko-prawne.
80. R. Rybacka-Glińska, Prawa i obowiązki rodziców oraz komplementarna pomoc Kościoła w wychowaniu chrześcijańskim dzieci.
81. B. Borek, Formacja osoby konsekrowanej a wolność. Studium teologiczno-prawne.
82. R. Migocka, Kodeks Prawa Kanonicznego Jana Pawła II wyrazem troski Kościoła o niezbywalne prawa wiernych.
83. A. Czerkawska, Nadzwyczajne uważnienie związku małżeńskiego w prawie kanonicznym i cywilnym.
84. E. Pacholik, Rola i zadania świeckich w posłudze misyjnej Kościoła.
85. M. Mojek, Udział świeckich w przygotowaniu do sakramentów inicjacji chrześcijańskiej w obowiązującym prawie powszechnym i partykularnym wrocławskim. Studium duszpastersko-prawne.
86. W. Wąchała, Prałatura personalna Świętego Krzyża i Opus Dei - Jej powstanie, struktura i cel.
87. P. Migocki, Praca prawem i obowiązkiem wiernych w świetle encykliki Jana Pawła II „Laborem exercens” oraz KPK Jana Pawła II. Studium duszpastersko-prawne.

88. A. Kozłowska, Eutanazja w świetle prawa kanonicznego i polskiego prawa państwowego.
89. T. Galik, Podstawy karania w KPK Jana Pawła II.
90. T. Solarek, Trwałość małżeństwa w prawie kanonicznym i aktualnym prawie polskim.
91. L. Cymbalista, Misja i zadania kobiety w Kościele wg Listu Apostolskiego „Mulieris dignitatem”, Adhortacji Apostolskiej „Familiaris consortio” i KPK. Studium teologiczno-prawne.
92. P.M. Kardach, Warunki ważności i skutki wieczystej profesji zakonnej w Instytucie zakonnym.
93. A. Solarek, Możliwości rozwiązań dla nieudanych małżeństw. Studium prawno-duszpasterskie.
94. M. Sicińska-Siedlecka, Adopcja we współczesnym prawie kanonicznym i prawie polskim. Studium pastoralno-prawne.
95. P. Kuklis, Zagadnienie stosunku państwo-Kościół w polskiej posoborowej literaturze kanonistycznej.
96. E. Mazurkiewicz-Mirocha, Prawa i obowiązki małżonków wg KPK oraz Kodeksu rodzinno-opiekuńczego. Studium duszpastersko-prawne.
97. M. Kluwak, Szkoły i wychowanie katolickie wg Kodeksu Jana Pawła II z uwzględnieniem specyfiki polskiej.
98. A. Komur, Wychowanie do ekumenizmu na podstawie I i II Dyrektorium Ekumenicznego.
99. M. Such, Prawa stron w kościelnym procesie spornym na tle praw w polskim procesie cywilnym.
100. A. Chwastyk, Zagadnienie pogrzebu kościelnego w obowiązujących normach. Studium prawno-pastoralne.
101. B. Michalonek, Recepja elementów prawa rzymskiego w kształtowaniu się kanonicznej formy prawnej zawierania małżeństwa w Kościele Rzymsko-Katolickim.
102. K. Wollek, Budowanie wspólnoty wiary z protestantami w świetle wybranych dokumentów Kościoła. Studium ekumeniczno-prawne.
103. A. Adamowska, Prawo do zawarcia związku małżeńskiego w KPK Jana Pawła II.
104. I. Borecka, Wolność religijna w Polskiej Rzeczypospolitej Ludowej w latach 1945-1989 w świetle wybranych dokumentów państwowych i międzynarodowych.
105. E. Wawrzymów, Relacja prawa i sumienia w KPK Jana Pawła II na podstawie wybranych zagadnień.
106. E. Kowalczyk, Wychowanie do szacunku i dialogu międzyreligijnego w świetle soborowych i posoborowych wypowiedzi Kościoła. Aspekt powinnościowo-prawny.

107. J. Widocki, Rola wychowawcza państwa i Kościoła w zakładach poprawczych. Studium pedagogiczno-prawne.
108. M. Piekarska, Prawa i obowiązki małżonków różnego wyznania oraz pomoc Kościoła w wychowaniu dzieci w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II.
109. A. Walendzik, Błąd jako przyczyna nieważności małżeństwa ze szczególnym uwzględnieniem kanonu 1098 KPK.

6. Promotor prac licencjackich.

1. K. Kowalski, Małżeństwo z osobami „niegodnymi” w prawie kodeksowym i posoborowym.
2. R. Trzebniak, Ochrona prawna małżeństwa i rodziny w nowym KPK.
3. C.M. Mich, Formacja osób zakonnych a „nowa ewangelizacja” w świetle aktualnych dokumentów Kościoła. Studium duszpastersko-prawne.
4. J. Orzechowska, Udział świeckich w posłudze Kościoła na podstawie adhortacji „Christifideles laici” i KPK.
5. A. Norkowska, Rola Instytutów Świeckich w zadaniach Kościoła. Studium teologiczno-prawne.
6. S. Rozdestwiński, Wpływ patologii na ważność kościelnych aktów prawnych ze szczególnym uwzględnieniem prawa małżeńskiego wg kanonistów polskich po 1917 roku.
7. D. Némec O.P., Vyvoj Ceské Dominikánské Provincie v letech 1905-1948. Historicko-právní studie.
8. F. Brázdil SJ, Prichod Tovaryšstva Je•išova na Velehrad a jeho pusobení v letech 1890-1919. Historicko-právní pojednání.
9. A. Wysokiński, Troska Kościoła o dobro małżeństwa i rodziny w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego.
10. H. Misiuna, Cele małżeństwa i ich rola w zawarciu związku małżeńskiego.
11. J. Koníček, Vyvoj vztahu mezi církví a státem v ceských zemích od r. 1918-1948 ve světle právních systému poméru církve a státu. Historicko-právní studie.
12. P. Trzebniak, Szkoła polska z katechezą instytucją wspomagającą katolickich rodziców w wychowaniu młodego pokolenia.
13. J. Pacal, •ádosti o nulitu man•elství predlo•ene Dieceznímu církevnímu soudu v Brně v letech 1922-1991 a jejich projednání.

7. Ks. Profesor promotorem prac doktorskich.

1. J. Pacal, Brněnský diecezní soud od vzniku do roku 1995 [1997].
2. J. Pecha, Priprava na man•elstvo na Slovensku v období 1917-1983 podľa zavazných univerzálných a partikulárných kanonických noriem [1999].

8. *Super recenzent w toku postępowania habilitacyjnego dla Centralnej Komisji ds. Tytułu Naukowego i Stopni Naukowych.*

1. Recenzja w postępowaniu habilitacyjnym dla Ks. dr hab. Henryka Stawniaka [2000].
2. Recenzja w postępowaniu habilitacyjnym dla Ks. dr hab. Janusza Gręźlikowskiego [2001].
3. Recenzja w postępowaniu habilitacyjnym dla Ks. dr hab. Wiesława Kazimierza Kiwiora [2001].

9. *Recenzje rozpraw habilitacyjnych i dorobku naukowego.*

1. Dla KUL w Lublinie - ks. dr Stanisław Paździor - [1999].
2. Dla PAT w Krakowie - ks. dr Józef Krzywda - [1997].
3. Dla PWT we Wrocławiu - ks. dr Tomáš Halík - [1992].
4. Dla PWT we Wrocławiu - ks. dr František Polášek - [1995].
5. Dla PWT we Wrocławiu - ks. dr Wiesław Wenz - [2001].

V. **Książd Profesor w ocenie wybranych teologów i kanonistów**

Jubileusz Ks. prof. dr hab. Edwarda Góreckiego to także stosowna okazja, aby zaprezentować stanowisko wybranych polskich teologów i kanonistów, których Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu prosił o ocenę pracy dydaktycznej i dorobku naukowo-badawczego Księdza Profesora. Taka merytoryczna ocena jest zwykle podejmowana w związku z kolokwium habilitacyjnym oraz ubieganiem się o stanowisko profesora nadzwyczajnego i zwyczajnego. Analizując przygotowane w tym zakresie szczegółowe recenzje można się przekonać, że nawet w najmniejszym stopniu nie są to wyłącznie grzecznościowe opracowania, lecz oceny zawierające obiektywną relację o dorobku naukowo-dydaktycznym, nakreśloną przez teologów i kanonistów posiadających niekwestionowany autorytet w tej dziedzinie. W tej przedostatniej części niniejszego opracowania korzystałem z recenzji przygotowanych przez ks. prof. dr hab. Jana Krucinę (PWT Wrocław), o. prof. dr hab. Bronisława Wenantego Zuberta OFM (KUL Lublin), ks. prof. dr hab. Jana Dudziaka (PAT Kraków) oraz ks. prof. dr hab. Henryka Misztala (KUL Lublin).

Należy przyznać, że Ks. prof. dr hab. Edward Górecki jest postrzegany przez współczesnych polskich kanonistów jako specjalista z zakresu problematyki dotyczącej norm ogólnych Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku, miejsca i roli świeckich w strukturze Kościoła, jak również jako ten, który odważnie podejmuje badania z dziedziny eklezjologii i sakramentologii prawnej. Kanoniści w swojej ocenie zgodnie wskazują na dwuczęściowe wydanie monografii - komentarza w języku czeskim, dotyczącego norm ogólnych KPK z 1983 roku. Jest to pionierska praca na gruncie czeskim, a więc pierwszy komentarz do I Księgi KPK z 1983 roku w języku czeskim i to napisany przez polskiego kanonistę. Monografia ta stanowi

niewątpliwie promocję kanonistyki polskiej oraz jest konkretną pomocą naukową dla Kościoła czeskiego w procesie odbudowywania zniszczonych przez reżim totalitarny struktur organizacyjnych i naukowych. Wspomniany komentarz został napisany językiem bardzo komunikatywnym, przejrzystym i ściśle fachowym. Interpretacja poszczególnych kanonów jest wnikliwa, bardzo poprawna i dobrze udokumentowana bibliograficznie, co wskazuje na dobrze zorganizowany warsztat badawczy Dostojnego Jubilata, pozwalający mu na korzystanie z najnowszych dokumentów źródłowych, jak również polskiej i zagranicznej literatury kanonistycznej. Publikacja Ks. Profesora przerasta wymagania stawiane opracowaniom podręcznikowym, tak pod względem merytorycznym jak i metodologicznym, jest wyzwaniem do nowego studiowania prawa kanonicznego nie tylko w Czechach (por. opinie: O. Zubert - ks. Krucina - ks. Dudziak).

W dorobku naukowym Ks. Profesora Góreckiego znajdują się również prace dotyczące miejsca i roli świeckich w strukturze Kościoła i państwa, realizowanej zwłaszcza na płaszczyźnie zadań duszpasterskich, m.in. apostołatu świeckich w Kościele, umiejętności i wzajemnej współpracy duszpasterzy i katolików świeckich oraz zagadnień prawno-ekumenicznych związanych z aktualnym statusem mniejszości narodowych i religijnych oscylującym na osi relacji Kościół - państwo. Także w tej materii współcześni polscy kanoniści wysoko ocenili publikacje Ks. Profesora Edwarda Góreckiego. Życiowe doświadczenie Ks. Profesora a nade wszystko jego naukowa formacja pozwoliły mu podjąć powyższe zagadnienia ze znanstwem i rzetelnym obiektywizmem. Opublikowane prace dowodzą eklezyjalnej wizji prawa kanonicznego oraz umiejętności stosowania jego norm do nowych, zmieniających się potrzeb duszpasterskich, jak również stanowić mogą interesującą inspirację do owocnej współpracy Kościoła i państwa np. na rzecz praw mniejszości, praw człowieka, godnego i wolnego spełniania swojej misji we wspólnocie Ludu Bożego i wspólnocie obywatelskiej (por. opinie: ks. Dudziak - o. Zubert - ks. Krucina).

Odnosząc się natomiast do najnowszego dorobku naukowego Ks. Profesora współcześni kanoniści podkreślają, że niewątpliwie dorobek ten jest wierną kontynuacją i pogłębieniem poprzednich szerokich zainteresowań badawczych w zakresie prawa kanonicznego, zwłaszcza na płaszczyźnie eklezjologii i sakramentologii kanonicznej, ze szczególniejszym uwzględnieniem prawa małżeńskiego i ekumenicznego wymiaru partycypacji w życiu sakramentalnym innych wyznań chrześcijańskich (por. opinia: ks. Misztal - ks. Dudziak). Wybrane zagadnienia z eklezjologii prawnej w twórczości ks. Profesora Edwarda Góreckiego doczekały się specjalnego opracowania w jego monografii (*Církev se uskutečňuje ve farnosti*, Olomouc 1996, ss. 178), która jest najobszerniejszym i najbardziej wnikliwym studium o charakterze kanoniczno-duszpasterskim. Jest to praca źródłowa z zakresu prawa kanonicznego z odniesieniami do prawa czeskiego, w pierwszej części traktująca o parafii i jej pozycji prawnej jako podstawowej strukturze Kościoła partykularne-

go, a w drugiej o różnorodności posługiwania i jedności działania (pozycja prawna i posługiwanie proboszcza, wikariusza i możliwości wiernych świeckich). O dużej wartości naukowej wspomnianej monografii świadczy jej baza źródłowa i wykorzystana literatura kanonistyczna, jak również osobiste umiejętności Ks. Profesora pozwalające mu na pisanie o sprawach skomplikowanych i problematycznych w sposób merytoryczny, prosty i przejrzysty²⁴ (por. opinie: ks. Misztal - ks. Dudziak).

Kanoniczna sakramentologia jest postrzegana w pracach Ks. prof. dr hab. Edwarda Góreckiego w aspekcie zagadnień najbardziej aktualnych, pozostających na styku problematyki ekumenicznej i wzajemnych relacji międzywyznaniowych. Publikacje dotyczą sakramentu Najświętszej Eucharystii (Tłumaczenie - weryfikujące - kanonów o Eucharystii (897-958) oraz komentarz do nich oraz możliwości czerpania katolików i innych ochrzczonych ze źródła życia, jakim są również inne sakramenty święte²⁵. Bliższe zapoznanie się z aktualną twórczością naukową Ks. prof. dr hab. Edwarda Góreckiego każdego może przekonać, że Dostojny Jubilat nie unika problemów jak najbardziej aktualnych a zarazem trudnych do rozwiązania. Poddając refleksji naukowej problematykę na miarę współczesnych potrzeb potrafi on językiem prostym i prawnie precyzyjnym zaprezentować ją szerszemu czytelnikowi oraz spowodować korzystny odbiór społeczny.

Na szczególną uwagę w opiniach kanonistów polskich zasługuje również działalność naukowo-dydaktyczna ks. Profesora Edwarda Góreckiego, organizacyjna, jak również postawa aktywnego kanonisty - recenzenta, przybliżającego polskiemu czytelnikowi szereg pozycji naukowych z różnych obszarów językowych (j. czeski, słowacki, węgierski, niemiecki, włoski) oraz uczestniczącego w przewodach doktorskich i kolokwiah habilitacyjnych (PAT Kraków, PWT Wrocław, KUL Lublin, WT UAM Poznań, WT Uniwersytetu w Ołomuńcu), jak również trzykrotnie pełniącego funkcję superrecenzenta na potrzeby CK w Warszawie. To niewątpliwie świadczy o Jego osobistych wysokich kwalifikacjach i niekwestionowanym autorytecie uczonego-kanonisty.

²⁴ Można się o tym przekonać zgłębiając następane opracowania Ks. Profesora Edwarda Góreckiego współczesnej eklezjologii, m.in.: Synod biskupów w świetle obowiązujących przepisów; Kanoniczna instytucja przedawnienia a ład we wspólnocie kościelnej; Prawo i obowiązek Kościoła do korzystania ze środków społecznego przekazu w przygotowaniu kandydatów do kapłaństwa; Parafia przestrzenią dla rozwoju osoby ludzkiej. Refleksje kanoniczno duszpasterskie oraz Kanoniczna refleksja o parafii i jej funkcjach w strukturze Kościoła (por. dokładne notki w wykazie bibliograficznym).

²⁵ Por. W stronę ekumenizmu. Przyczynek na temat relacji między katolikami i ewangelikami; Zjednoczenie chrześcijan darem Bożym i owocem pojednania; Zagadnienie udzielania Sakramentu Pokuty chrześcijanom niekatolikom przez szafarzy katolickich w opiniach autorów po wydaniu Kodeksu Pio-Benedyktyńskiego; Możliwość współdziałania w Sakramencie Pokuty chrześcijan katolików i niekatolików w sytuacji utraty świadomości według opinii autorów po wejściu w życie Kodeksu z 1917 roku; Porządek prawny w służbie Eucharystii. Refleksje teologiczno-prawne; Prawa mniejszości w dokumentach międzynarodowych, nauce Kościoła i stosunkach Kościoła - państwo; Brak dostatecznego rozeznania jako tytuł nieważności małżeństwa.

VI. Zamiast zakończenia

Podjmując próbę przybliżenia sylwetki Ks. prof. dr. hab. Edwarda Góreckiego towarzyszy mi świadomość, że na pewno nie jest łatwo w sposób wyczerpujący opisać i nakreślić sylwetkę tego wrocławskiego teologa i kanonisty. Udało się zaledwie dotknąć niektórych płaszczyzn Jego żywotności, osobowego dynamizmu w realizacji misji kapłańskiej oraz wypełnienia osobistych deklaracji, jakie składał w bezpośrednich okolicznościach przyjmowania święceń kapłańskich. W codziennych relacjach z Księdzem Profesorem coraz dokładniej odbieram fakt Jego osobistej religijnej pamięci o życiowym programie sprzed lat: pragnę szczerze poświęcić się stanowi duchownemu i zostać kapłanem, by pracować dla dobra dusz nieśmiertelnych, jak również to, że święcenia pragnę przyjąć dobrowolnie i bez jakiegokolwiek przymusu. Jednocześnie uświadamiam sobie obowiązki jakie z nich płyną, które postanawiam przy pomocy Bożej godnie i sumiennie wypełniać przez całe swoje życie.

Faktem jest, że lata mijają ale wcale nie udaje się nam zauważyć, aby na skutek tego fenomenu Ks. prof. dr. hab. Edward Górecki zwalniał kroku i zamierzał spowalniać realizację swojego trudu naukowo-badawczego oraz dydaktycznego. Swoją codzienną postawą z widoczną determinacją przekonuje nas i współczesnych kanonistów, że Pan, który wybrał i powołał każdego z nas, ma prawo do całego naszego życia i owocnego działania.

Niech zatem Dawca Mądrości i Powołania prowadzi Dostojnego Jubilata jak najdłuższą drogą życia, zachowując wrocławskiego teologa i kanonistę w zdrowiu, wspomagając go swoim błogosławieństwem i niezbędnymi łaskami w takim zakresie, by on na tej drodze odkrywania i służenia zbawczej prawdzie sam był szczęśliwy i uszczęśliwiał innych.

SVEDOK, KŇAZ A KÁNONISTA

Ľudia, ktorí sa narodili medzi prvou a druhou svetovou vojnou sú pre ďalšie •ijúce generácie pamätníci. Sú svedkami veľkých tieňov a svetiel danej doby. Dva tiene, ktoré prešli Európou a čas•ami ostatného sveta boli fašizmus a komunizmus. Zasiahli i ČSR, vlas• Čechov a Slovákov. Keď jeden padol, prišiel na jeho miesto druhý. V ČSR po roku 1948 prichádzalo drastickým spôsobom k dosiahnutiu monopolu moci. Išlo o ovládanie všetkého aj duchovnej sféry, myslenia a pocitov ľuď. Komunistický re•im v záujme dosiahnutia svojich cieľov išiel do ostrej konfrontácie s cirkvami. Tie pre neho znamenali mimoriadne nebezpečného nepriateľa. Najostrejšiu podobu mal s katolíckou Cirkvou. Čas• hierarchie bola uväznená a v monstraprocesoch odmietaná, čas• bola internovaná. Kláštory boli zlikvidované, akcia K a R¹. Teologické fakulty a semináre rozpuštené². Seminaristi boli odvolaní na niekoľko rokov k pracovným vojenským jednotkám. Gréckokatolícka cirkev bola postavená mimo zákon, pridelená k pravoslávny³. Ideológia štátu sa usilovala o národnú cirkev. S tým úmyslom boli založené dve teologické fakulty v Prahe a v Bratislave⁴.

V tejto veľmi zlo•itej a •a•kej situácii sa rodilo povolanie ku kňazstvu u prof. Dr. Goreckého. Kňazstvo to je svetlo pre danú dobu, a je aj jeho. Narodil sa a •il na Morave neďaleko - poľských i slovenských hraníc. Srdcom patril Sliezsku. Keď•e mal •a•ké začiatky teologických štúdií, zakúsil tvrdos• totalitného systému a ideologických tlakov na povolanie ku kňazstvu. Pán mu dal vyzrie• a urobi• rozhodnutie pre odchod z ČSR do PR, aby zrealizoval povolanie ku kňazstvu. Boh zhliadol na neho a dal mu mo•nos•, aby aj kňazstvo, ale predovšetkým akademické vzdelanie pou•il nielen v Poľsku ale aj v Čechách a na Slovensku. Pri postgraduálnych štúdiách kňazov z ČR a SR bol školiteľom i oponentom. Veľkú brázdou vyoráva svojou prácou CMTF v Olomouci. I CMBF v Bratislave, afiliovaný teologický inštitút v Banskej Bystrici - Badíne ho pozval na dve prednášky z kánonického práva. Taktie• prednášal na IX. ročníku medzinárodného sympózia kánonického práva v Špišskej Kapitule. Svojou prednáškou na IX. sympóziu KP sa zaradil me-

¹ Zbierka zákonov ČSR, roč. 1950, Zákon č. 58, Dokumenty a preklady, 2. čas•, Praha 1993, s. 58.

² Správa štátneho úradu pre veci cirkevné 1950, s. 101.

³ V. EKART, Správa o soubore, SÚA Praha 1950, s. 821.

⁴ V zmysle zákona z roku 1950 č. 58.

dzi známych kánonistov, ako sú Zenon kard. Grocholevski, biskup Peter Erdo, Ks. prof. dr. Andrzej Dzięga a iní.

Vrátim sa však k prvej prednáške ks. prof. Dr. Goreckého, ktorú mal na Teologickom inštitúte CMBF v Banskej Bystrici - Badíne 20. marca 1998. Názov prednášky je na Slovensku veľmi aktuálny. „Práva menšín vo vzťahoch Cirkev - štát.“ V prednáške definoval menšinu z rôznych pohľadov kultúrneho, národného, rasového, náboženského... Menšina pre svoju existenciu vždy potrebuje zabezpečenie svojich práv, práv na školy, práv na kultúru, práv na náboženskú slobodu... Zároveň však nemôže menšina uprie svoje povinnosti voči spoločnému blahu. Cirkev v pohľade na menšinu ju zabezpečuje misiou, personálnymi farnosami, prípadne menovaním kaplána s určenými fakultami. Vo väčších prípadoch ustanovením biskupského vikára pre menšiny. V malých spoločenstvách členstvo vo farských radách, prípadne podporovanie súkromných zdučení. Pri tejto starostlivosti treba nájsť vzťah Cirkev - štát. Cirkev je nezávislá na štáte, musí mať svoju autonómiu. Totiž náboženská sloboda si vyžaduje slobodu Cirkvi. Pritom musí existovať medzi Cirkvou a štátom rozumná spolupráca, ktorá rešpektuje to vlastné Cirkevne a štátne. Z toho môže plynúť, že práva majú byť zabezpečované štátom a Cirkvou. Táto prednáška mala svoje opodstatnenie, pretože na Slovensku je viacero i-júcich menšín, z nich najväčšia je maďarská, ale zároveň tam kde je ona väčšinou je v nej menšina slovenská. Ako zabezpečiteľné bohoslužby a katechizácia robia hierarchii starosť. Preto našla táto prednáška veľký ohlas s dialógom.

Druhú prednášku, ktorú mal prof. dr. Gorecki v Badíne zamerail na kánon 1095 b.2 CIC 83 na chybu súhlasu v nedostatku úsudku zo strany kontrahentov. V ktorom rozoberá duchovné mohutnosti kontrahentov manželstva najmä nedostatky, ktoré sa ukáajú ako vada psychologická a psychiatrická. Čomu venoval veľký priestor vo svojej prednáške.

Ku týmto dvom prednáškam pripájam krátke resumé prednášky povedanej na sympóziu kán. práva v Spišskej Kapitule v auguste 1999. V nej sa venoval kánonu 1095 bod 2 CIC 83 zo širších pohľadov. Čo vyplýva zo samého názvu tejto prednášky - „Váňny nedostatok rozoznávajúceho úsudku ako titul neplatnosti manželstva.“ Na pochopenie tejto problematiky autor robí určitý historický exkurz poznačený právnym a dogmatickým hľadiskom.

V prvej časti poukazuje na určitú novosť normy v Kódexe Jána Pavla II. Je to nová právnická modifikácia toho čomu venovali pozornosť kánonisti v minulosti.

V druhej časti je poukázané na genézu uvedeného defektu, ktorý sa prvý raz objavil v rozudku Rímskej roty 1941. Hoci ešte pred tým (1919) sa objavila formulácia „úsudok proporcionálnej prirodzenosti uzatváranej zmluvy.“

Podstate rozoznávajúceho úsudku sa autor venuje v tretej časti. Kritická schopnosť spájajúca abstraktné poznanie s konkrétnou situáciou dokáže:

- vidie• seba v postavení partnera konkrétnej druhej osoby, čo sa týka konkrétnych dôležitých spoločných podujatí.

- teoreticky ponímané úlohy konfrontova• s ich konkrétnou podobou, spozna• ich a posúdi•.

- poznatky zhrnú• do praktického rozhodnutia.

Vo štvrtnej časti sa autor zaoberá predmetom rozoznávajúceho úsudku a to sú práva a povinnosti a to tie, ktoré sú podstatné pre man•elov.

V poslednej časti svojej prednášky poukazuje na vplyv nedostatku rozoznávajúceho na platnos• man•elského súhlasu. Toto konkretizuje v troch častiach: Schopnos• nupturienta vytvori• kritický úsudok. Primeraný stupeň schopnosti vytvori• spomenutý kritický úsudok. Stanovenie predmetu rozoznávajúceho úsudku.

Prednáška je uzatvorená s nádejou autora, •e v tejto téme sa bude pokračova• a •e sa bude prehĺbova•⁵.

Kdesi v duši cítim napísa• ešte jednu ľudskú vlastnos• prof. dr. Goreckého. Má veľmi rád prírodu a najmä hory. Tých je na Slovensku veľa a ku tomu aj veľmi krásnych. Chodil som s ním po dolinách a videl som človeka s obdivom riavy horského potoka či krásy zelene. Na horách s obdivom krás kontúr diaľav. Sám spomínal z mladých rokov, koľkokrát ho uchvátilo vznešené Bo•ie dielo prírody a hôr na Slovensku. Vo svojej chôdzi je neúnavný, nech mu Pán dá ešte veľa času ku obdivu čo je Bo•ie.

⁵ Ius et iustitia, Kňazský seminár, Spišská Kapitula, 1999, s. 244-254.

Th Dr Frantisek Polasek

HISTORIA KATEDRY PRAWA KANONICZNEGO NA CYRYLO-METODIAŃSKIM FAKULTECIE TEOLOGICZNYM UNIWERSYTETU PALACKIEGO W OŁOMUŃCU

Gdy w 1989 roku zmieniła się sytuacja polityczna w Czechosłowacji została wznowiona działalność Fakultetu Teologicznego w Ołomuńcu. Wielką zasługę w jej wznowieniu mieli Ks. Arcybiskup dr Frantisek Vanak oraz pierwszy dziekan tego Fakultetu prof. dr Wojtech Tkadlcik. Nowy dziekan szukał współpracowników i wykładowców dla wskrzeszonej uczelni. Dla prawa kościelnego pozyskał jako wykładowcę profesora prawa kanonicznego ks. Edwarda Góreckiego. Widzę osobiście w tym wydarzeniu nawiązanie do rzeczywistości, która miała miejsce w 18 stuleciu, gdy również profesor prawa kanonicznego z Wrocławia dojeżdżał z wykładami z zakresu swojej dyscypliny do Wydziału Teologicznego w Ołomuńcu.

Początki odnowionego Fakultetu były połączone z trudnościami, z jakimi spotyka się każde wielkie dzieło. Jest zrozumiałe, że na początku było usiłowanie odnowić to co najważniejsze. W ten sposób nie zostały powołane do życia katedry w pełnym potrzebnym zakresie. Prawo kanoniczne razem z katedrą historii Kościoła tworzyły jedną katedrę. Taka sytuacja trwała do 1997 roku, gdy postanowiono rozdzielić jedną katedrę na dwie samodzielne katedry: katedrę historii Kościoła i katedrę prawa kościelnego. Po zatwierdzeniu przez Senat Fakultetu i Senat Uniwersytetu z dniem 1 listopada 1998 roku została powołana do życia i rozpoczęła swoją samodzielną działalność katedra prawa kanonicznego. Jej kierownikiem został ks. prof. dr hab. Edward Górecki. Jego współpracownikiem i zastępcą został doc. dr Frantisek Polasek, zaś asystentem o. lic. Damian Nemeč.

Jedną z początkowych trosk było wyposażeniem katedry w odpowiedni sprzęt i bibliotekę. W tym celu doc. dr Frantisek Polasek we współpracy z kierownikiem katedry ks. prof. Edwardem Góreckim zyskali z funduszu dla wyższych szkół dotację dla podniesienia poziomu i działalności powołanej do życia nowej katedry. Środki z funduszu należało przeznaczyć na zakup książek dla katedry i na podstawowe wyposażenie jej kancelarii. Wspomniany fundusz został udzielony katedrze na 1999 rok. Dzięki uzyskanym środkom można było lepiej rozwijać działalność katedry. Katedra zapewnia wykłady także na wydziale prawa Uniwersytetu Palackiego z zakresu podstawowej orientacji w prawie kanonicznym. Pracownicy katedry prowadzą prace dyplomowe z zakresu prawa kościelnego dla zyskania stopnia magistra, licencjata, doktora a w jednym wypadku i docenta. Dla prowa-

dzenia biblioteki katedry została zaangażowana bibliotekarka, która nie tylko sprawuje pieczę nad biblioteką lecz także umożliwia zainteresowanym studiowanie w pomieszczeniu katedry znajdującej się w niej literatury. Ze wspomnianych środków pieniężnych zakupiono książki w łącznej cenie 52 tysięcy koron. Kancelaria została wyposażona w komputer z drukarką, telefon; otrzymała także potrzebne umeblowanie.

Dla podniesienia poziomu znajomości prawa kanonicznego, w ostatnich latach prof. Edward Górecki wydał 2 pozycje książkowe bardzo przydatne studiującym i innym zainteresowanym. Docent F. Polasek przetłumaczył na język czeski komentarz prof. dr. hab. Bronisława W. Zuberta OFM do przepisów kodeksowych dotyczących prawa zakonnego. Urządzono dwa wykłady zagranicznych kanonistów: ks. prof. dr. hab. Tadeusza Walachowicza z Poznania i o. prof. dr. hab. Bronisława W. Zuberta z KUL. Pozyskano dla katedry nowego wykładowcę w osobie lic. teologii i lic. prawa kanonicznego o. Frantiska Brazdila, który przygotowuje się do zdobycia tytułu doktora na Papieskim Wydziale Teologicznym we Wrocławiu. Ilość godzin i ćwiczeń seminaryjnych w roku akademickim 2000/2001 zasadniczo się powiększyła ze względu na to, że pracownicy katedry prowadzą wykłady i ćwiczenia seminaryjne nie tylko dla studentów teologii Fakultetu Teologicznego na studium dziennym i zaocznym (soboty) lecz także na specjalizacji wychowania chrześcijańskiego tegoż Fakultetu oraz na dziennym i zaocznym studium Wyższej Szkoły Charytatywnej.

Chciałbym przypomnieć, że w wielu sprawach zasłużył się ks. prof. Edward Górecki, którego osobowość i kompetencje w prawie kanonicznym bardzo cenią słuchacze i który w latach swojego tutaj działania wykonał wielką pracę jako pedagoga.

Należy się wielka wdzięczność Papieskiemu Wydziałowi Teologicznemu we Wrocławiu za to, że tam pod kierunkiem ks. prof. Edwarda Góreckiego mógł osiągnąć stopień doktora habilitowanego dr F. Polasek, stopień doktora J. Pacal i niektórzy inni stopień licencjata. Obecnie na zdobycie tytułu licencjata albo doktora przygotowują się tam dalsze osoby. Mam nadzieję, że w przyszłości zostaną przygotowani przez ks. prof. Edwarda Góreckiego do uzyskania tytułów naukowych dalsi kandydaci.

W jakimś stopniu katedra prawa kościelnego zasłużyła się, że we współpracy z Arcybiskupem Ołomunieckim i Katolickim Uniwersytetem Lubelskim, przy inspiracji ks. prof. dr. hab. Edwarda Góreckiego, mogło uzyskać w 2000 roku stopień akademicki licencjata z zakresu prawa kanonicznego 40 słuchaczy z Republiki Czeskiej i Republiki Słowackiej. Dalszych 24 słuchaczy ukończyło podyplomowe 2-letnie studium z zakresu prawa kanonicznego, organizowane dzięki doc. Polaskowi, a urzeczywistnianego na Morawach (Velehrad) przez profesorów Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego w latach 1998-2000. Najprawdopodobniej zo-

staną oni promowani na licencjatów prawa kanonicznego w maju 2001 roku. Dokonanie tego bez zaplecza, które dawała katedra prawa kanonicznego, byłoby bardzo trudne. Wspomniana współpraca z KUL umożliwia specjalizację z prawa kanonicznego słuchaczom z Republiki Czeskiej. Z ich grona będą się mogli rekrutować wykładowcy w katedrze prawa kanonicznego w Ołomuńcu.

Polsce mimo wszystko katedra zawdzięcza literaturę kanonistyczną w języku polskim, która ilością pozycji przewyższa literaturę w języku niemieckim i włoskim. Perspektywicznie wykładający w katedrze prawa kanonicznego będą chcieli wzbogacić swoimi dziełami kanonistycznymi literaturę w języku czeskim. Początków w tym wysiłku można znaleźć w udoskonaleniu prac licencjackich i ich wydaniu drukiem. W przygotowaniu jest dokładniejsze tłumaczenie Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich a w ramach możliwości w późniejszych latach szerszy komentarz do kanonów tegoż Kodeksu. Jest życzeniem, możliwym do zrealizowania, opracowanie komentarzy do kodeksu łacińskiego w oparciu o skrypty wykładających. Obiecujący początek w tej dziedzinie dał ks. prof. Edward Górecki, który wydał komentarz do I Księgi Kodeksu pt. „Obecne normy Kodexu kanonicznego prawa Jana Pawła II”. Zamysł ten kontynuował swoją monografią pt. „Cirkev se uskutecnuje ve farnosti”. Więcej pozycji wydał w języku polskim, które by zasługiwały na przetłumaczenie na język czeski.

Oczekujemy w przyszłości, że znacznie bogatsza będzie działalność udostępniająca czytelnikowi czeskiemu, szczególnie wartościowe pozycje zagranicznej literatury kanonistycznej.

Historia katedry prawa kościelnego Fakultetu Teologicznego w Ołomuńcu, jest bardzo krótka, liczy tylko ponad 3 lata. Jest pewnym niedostatkim, że wykładający w swej większości dojeżdżają do Ołomuńca z miejsc swojego pobytu.

NA TRASIE WROCLAW - OŁOMUNIEC

Już 10 lat podróżuje Ks. prof. Dr hab. Edward Górecki na trasie Wrocław - Ołomuniec, ze starodawnej siedziby biskupiej we Wrocławiu, z jednego wydziału teologicznego na drugi, wykładać prawo kanoniczne. Wiele razy i ja podróżowałem na tej trasie, sam jak i z nim, a wtedy miałem przed oczyma wszystkie te osoby, które podejmowały tę samą podróż z tych samych, jak i z innych powodów. Chciałbym nieco przybliżyć wzajemne kontakty Wrocławia i Ołomuńca w duchowym i kościelnym aspekcie.

Diecezja ołomuniecka nawiązała na wielkomorawską strukturę kościelną, na czele której stał św. Metody. W X stuleciu po zaniku Wielkich Moraw nadal istniało biskupstwo morawskie, które w 1063 r. zostało odnowione w stolicy jednego z książąt przemysłowskich w Ołomuńcu. Biskupstwo ołomunieckie obejmowało praktycznie całe Morawy. Na południu sąsiadowało z biskupstwem Passau, na wschodzie z arcybiskupstwem w Ostrzyhomiu i biskupstwem w Nitrze, na zachodzie z biskupstwem praskim, a na południu z wrocławskim. W roku 1777 powstała morawska prowincja kościelna, Ołomuniec został podniesiony do rangi arcybiskupstwa i metropolii, a w Brnie powstało sufraganne biskupstwo. Również w Opawie miało powstać biskupstwo, które obejmowałoby północną część Moraw i austriacką część diecezji wrocławskiej, ale ze względów politycznych i personalnych do tego nie doszło.

Podczas, gdy ołomunieckie biskupstwo dla ziemi morawskiej było początkowo podległe metropolii w Moguncji a później Pradze, wrocławskie biskupstwo, powstałe w 1000 roku w związku z ustanowieniem polskiej prowincji kościelnej, podlegało metropolii gnieźnieńskiej. Biskupstwo wrocławskie obejmowało ziemię śląską, na którą składało się w okresie szczytowego średniowiecza szereg drobnych księstw. Wrocławska diecezja sąsiadowała na południu z diecezją praską i z diecezją ołomuniecką, co sprawiało, że diecezja wrocławska i ołomuniecka pozostawały w kontakcie, który sprzyjał politycznej integracji Moraw i Śląska.

W formowaniu się wzajemnych stosunków obu diecezji możemy wyodrębnić kilka etapów.

Pierwszy sięga początków XIV w. Śląsk był integralną częścią Polski, morawskie margrabstwo było częścią ziemi Korony Czeskiej. O wzajemnych stosun-

kach obu diecezji niewiele wiemy: źródła są skromne a współpraca także nie była prawdopodobnie zbyt rozwinięta.

Zmianę przyniósł 14. wiek. Śląskiem intensywnie interesowali się Luksemburgowie, którzy za każdą cenę starali się je sobie podporządkować i co w rezultacie im się udało. Zwłaszcza Karol IV (1346 - 1378), wykorzystywał wszelkie możliwe środki, łącznie z polityką małżeńskich związków, dla pozyskania księstw śląskich. Śląsk, a tym samym diecezja wrocławska, weszła w skład Korony Czeskiej, tak samo jak Morawy. Ten stan trwał do połowy XVIII w. Czescy królowie tej doby, otoczeni wieloma duchownymi pełniącymi szereg różnych zadań, w tym również dyplomatycznych, nagradzani byli przede wszystkim kanoniami w najróżniejszych kapitułach środkowej Europy. W ten sposób na Morawy przybywali Ślężanie a Morawianie na Śląsk. Tym sposobem w latach 1369 - 1372 prepozytem ołomunieckiej kapituły był Piotr z Wrocławia, a w roku 1326 Lutold z Kromierzyża został wybrany na wrocławskiego biskupa, choć papież kandydatury nie potwierdził. Wrocławskim kanonikiem był także Mikołaj z Riesenburga, który w roku 1388 stał się biskupem w Ołomuńcu.

Pierwszą wielką postacią łączącą Ołomuniec z Wrocławiem był Jan ze Środy. Pochodził ze wschodnich Czech, z miasta Wysokie Myto, gdzie się narodził ok. roku 1310. Imiona jego rodziców: Mikołaj i Małgorzata zapisane są w metrykach śląskiego cysterskiego klasztoru w Kamieńcu. Miał też brata Macieja - cystersa w Lubiążu, którego Jan jako biskup w Litomyślu wyświęcił na biskupa pomocniczego. Prawdopodobnie ok. 1362 roku sprawował urząd pomocniczego biskupa we Wrocławiu. Dzięki protekcji rodziny Pannwitzów Jan przeszedł przez Kłodzko do Wrocławia, gdzie w roku 1349 stał się kanonikiem. Był jednocześnie proboszczem w Środzie, a od roku 1350 kanonikiem ołomunieckim. Ołomuniec i Wrocław, choć nie tylko one, stały się kluczowymi miastami w jego życiu. W roku 1352 był mianowany biskupem w Naumburgu, a w roku 1353 w Litomyślu. Podaje się, że w tym samym roku jest też kanonikiem kapituły kolegiackiej św. Krzyża we Wrocławiu i kapituły kolegiackiej w Głogowie. Miał wtedy we wrocławskiej diecezji silne poparcie. Tymczasem jednak poświęcał się pracy kanclerza na cesarskim dworze. W roku 1364 zrezygnował z biskupstwa w Litomyślu i stał się biskupem w Ołomuńcu.

Starał się być dobrym biskupem, częsta nieobecność nie sprzyjała jednak jego dobrym chęciom. Nieustannie podróżował, a nawet ołomunieckie sprawy załatwiał we Wrocławiu. Tam na przykład wydał dokument zezwalający na poświęcenie kamienia węgielnego pod budowę klasztoru augustianów - kanoników w Szternberku i na mianowanie pierwszego prepozyta. Po śmierci wrocławskiego biskupa Przedslawa Jan starał się wrócić na Śląsk i objąć wrocławskie biskupstwo. Nie śpieszono się jednak z jego obsadzeniem. Wynagrodzenie pozostawało w królewskim skarbcu, a rozglądano się za człowiekiem, który by w większym stopniu zwią-

zał Śląsk z Czeską Koroną. Jan ze Środy, ze względu na wiek i brak porozumienia z Karolem IV, nie wydawał się być już wygodnym kandydatem. Mimo to wrocławska kapituła na początku roku 1380 wybrała Jana biskupem i choć nie ma żadnej wzmianki o potwierdzeniu wyboru, jest oczywiste, że rozporządzał niektórymi sprawami diecezji, a nawet zamierzał zwołać synod. Jednak 24. grudnia 1380 r. umarł i zgodnie z jego wolą został pochowany w Litomyślu, w klasztorze, który sam założył.

Wojny husyckie w pewnym sensie jeszcze bardziej zintegrowały biskupie miasto Wrocław z Czechami. Przede wszystkim we Wrocławiu znalazło schronienie wielu, zarówno zakonnych jak i diecezjalnych duchownych z Czech. Wzrosło też znaczenie wrocławskich biskupów po tym, jak przez 140 lat /1421- 1561/ nie było obsadzone arcybiskupstwo praskie. Wrocławski biskup wraz z ołomunieckim stał się wpływowym biskupem w czeskim królestwie i z tego powodu uczestniczył nawet w królewskich koronacjach. Inna sytuacja była na Morawach. Tam kontakty nie zostały zerwane i na przykład w roku 1455 we Wrocławiu otrzymał sakrę biskupią nowy biskup ołomuniecki Bogusz ze Zwole /1454 -1457/. Św. Jan Kapistran poświęcał całą swą uwagę zarówno diecezji ołomunieckiej, jak i wrocławskiej. Następna wielka osobowość w rejonie Wrocław -Ołomuniec pojawiła się dopiero w drugiej połowie XV wieku, a był to Jan Filipec z Prostejowa.

Jak samo imię podpowiada, Jan, syn Filipa, pochodził z miasta Prostejow z husyckiej rodziny ultrakwistów. Urodził się w roku 1431. Służył panu z Cymburka, później przeszedł do służby u węgierskiego króla Macieja Korwina, który, mimo to że Jan nie był duchownym, ustanowił go w 1476 roku biskupem we Wielkim Waradynie /Oradea Mare/. W roku 1484 przejął w diecezji ołomunieckiej funkcję, którą dziś byśmy określili jako funkcję administratora apostolskiego. Był wyśmienitym dyplomata, doskonałym dworzaninem starającym się o interesy królewskie i kościelne z taką samą gorliwością, jak o rodzinny majątek. Trudno powiedzieć, co go przywiodło na Śląsk. Znał ten region jako dyplomata i prawdopodobnie miał tam też sporo przyjaciół.

W roku 1488 założył klasztor franciszkanów - obserwantów w Jaworze i tak po raz pierwszy włączył się w nurt życia wrocławskiej diecezji. Kiedy w roku 1490 umarł król Maciej, Filipec zdecydował się na radykalną zmianę sposobu życia. Uregulowawszy wszystkie rodzinne i diecezjalne sprawy, porzucił politykę i kościelną karierę, i 4 października 1492 roku wstąpił we Wrocławiu do zakonu franciszkanów-obserwantów. Wydaje się, że to właśnie ideały św. Franciszka, propagowane przez śląskie klasztory były tym, co pociągnęło go do wrocławskiej diecezji. Zdawało mu się, że tutaj może lepiej realizować swoje osobiste potrzeby duchowe. Pozostawał ciągle w drodze, teraz między Wrocławiem a Uherskim Hradiszczem na Morawach, gdzie w roku 1491 powstał drugi franciszkański klasztor z jego fundacji. Choć skromny zakonnik uległ prośbom króla Władysława Jagiel-

łońskiego i dał się zaciągnąć do różnych politycznych działań, śmierć jednak przeżyła wszystko 28. czerwca 1509 roku. Umarł w klasztorze w Uherskim Hradiszczu, gdzie został pochowany, a jego nagrobek zachował się do dziś.

Nigdy się nie dowiemy, ile czasu spędzili podróżując na trasie Wrocław- Ołomuniec bracia Thurzowie, z których jeden, Stanisław, zasiadł na biskupim tronie w Ołomuńcu /1497 -1540/, a Jan we Wrocławiu /1506 -1520/. Kontakty i powiązania Jana Thurzego z Morawami interesują przede wszystkim historyków sztuki. Te kontakty nie były spowodowane tylko pokrewieństwem, ale rodziły się na bazie powiązań Jana z diecezją ołomuniecką. Jeszcze zanim się stał koadiutorem wrocławskiego biskupstwa pracował w ołomunieckiej diecezji jako proboszcz w Wielkim Mezyrzeczu (dzisiaj diecezja brnieńska). Z roku 1824 pochodzi wzmianka, że na ołtarzu św. Anny w tamtejszym kościele parafialnym widniał napis „Johannes Thurzo plebanus in Mezericz”. Wiadomo, że Jan Thurzo był gorącym czcicielem św. Anny i propagatorem jej kultu. Pod koniec swego życia darował parafialnemu kościołowi monstrancję z roku 1520, która w czasach wojen napoleońskich była skonfiskowana i zniszczona. Okoliczności te sugerują, że w Wielkim Mezyrzeczu musiał być proboszczem wcześniej, zanim na trwałe zamieszkał we Wrocławiu, i że o swojej parafii pamiętał także jako biskup. Wiemy także, że Thurzo zapoczątkował renesansowe złotnicze prace na terenie Śląska. Odrębny rozdział stanowiły jego stosunki z morawskimi kamieniarzami, z usług których korzystał także w swojej wrocławskiej diecezji. Braci Stanisława i Jana łączyły podobne poglądy, choć Stanisław jako biskup poczynał sobie bardziej stanowczo. Obaj byli zapalonymi wyznawcami humanizmu, czcili Erazma z Rotterdamu, kupowali obrazy Lucasa Cranacha, obaj szanowali wybornego morawskiego humanistę, prepozyta ołomunieckiej kapituły Augustyna Ołomunieckiego (zmarł 1513), obaj byli w dobrych kontaktach ze znanym renesansowym poetą Casparem Ursinem Veliem (ok. 1493 -1539), który był sekretarzem Jana i opiewał renesansowe przebudowy w letnim pałacu Stanisława w Kromierzyżu. Stanisław po śmierci biskupa Jana, polecił zbudować swemu bratu nagrobek we Wrocławskiej katedrze.

Długa byłaby to lista Ślązaków, którzy w drugiej połowie XVI w. przybywali na Morawy do klasztorów albo na plebanie. Wspomnijmy przynajmniej niektóre, najbardziej znaczące imiona. Ze śląskiego rodu pochodził Kacper z Logau, kanonik ołomuniecki i wrocławski, prepozyt litomierzyckiej kolegiackiej kapituły, który był kandydatem na biskupa w Ołomuńcu, a stał się w latach 1562 -1574 biskupem wrocławskim. Późniejszy wrocławski biskup Martin Gerstmann (1574 -1585) był wcześniej kanclerzem ołomunieckiego biskupa. Jan Grodecki, w latach 1572 -1574 ołomuniecki biskup, był rodem z wrocławskiej diecezji. Wrocławskim a jednocześnie ołomunieckim kanonikiem był Ślązak Stanisław Pawłowski z Pawłowic, ołomuniecki biskup w latach 1579 -1598. W Ołomuńcu 29. czerwca 1602 r. umarł wrocławski biskup Bonawentura Hahn. Do Wrocławia dojeżdżał Jan Arnoszt Pla-

tejs z Platensztejna, ołomuniecki biskup w latach 1636-1637, który był kanonikiem kolegiackiej kapituły św. Krzyża we Wrocławiu. Leopold Wilhelm (zm. 1662) i Karol Józef (zm. 1664) siedzieli na obu biskupich katedrach, ołomunieckiej i wrocławskiej, obejmując przy tym inne biskupstwa i mając wiele innych zainteresowań.

Nie sposób nie wspomnieć pochodzącego ze Skoczowa rodu Sarkandrów, osiadłego później w Przyborze, z którego, oprócz innych księży pochodzi przede wszystkim święty Jan Sarkander (1576-1620), tak wyraźnie łączący w sobie duchowy klimat Śląska i Moraw. Ukończenie wojny trzydziestoletniej zastało w podróży z Ołomuńca do Wrocławia Kacpra Karasa z Rhombsztejna. Urodził się w roku 1597 i stał się ołomunieckim kanonikiem. Zwrócił uwagę wpływowego organizatora kontreformacji Jana Arnoszta Platejsa i wiedeńskiego nuncjusza Cafary a kiedy w roce 1631 zastanawiano się nad podziałem diecezji praskiej, na planowane biskupstwo w Hradec Kralove był przewidziany właśnie Kacper Karas. Z podziału zrezygnowano ale Kacper był nadal liczącym się kandydatem na biskupi urząd. Biskup Leopold Wilhelm w diecezji nie przebywał, a co więcej- nie miał biskupich święceń. Toteż w roku 1640 Karas został wyświęcony na biskupa pomocniczego, a następnego roku mianowany wikariuszem generalnym. Tym było mu faktycznie powierzone prowadzenie ołomunieckiej diecezji.

Wkrótce jednak na Morawy przybyli Szwedzi: w roku 1642 opanowali Ołomuniec i osiem lat go okupowali. Karasowi nie pozostało nic innego jak odejść z miasta. Przybył do Wrocławia, gdzie aż do śmierci w roku 1646 nieoficjalnie wykonywał urząd biskupa pomocniczego. Jest zaliczany do grona biskupów pomocniczych wrocławskich, choć w zasadzie we Wrocławiu spędził lata wymuszonego wygnania.

W 1573 roku powstaje ołomuniecki uniwersytet, na który przybywa studiować teologię wiele osób z wrocławskiej diecezji. Wśród nich jest Sebastian Rostock, narodzony w Grodkowie w roku 1607. W Ołomuńcu ukończył studia teologiczne i tutaj też w roku 1633 przyjął święcenia kapłańskie. Trzy lata później doktorat. Był to pierwszy doktor teologii promowany na uniwersytecie w Ołomuńcu. Zmarł w roku 1671 jako wrocławski biskup. Według spisu ołomunieckich kanoników z lat 1695-1777 dziesięciu z nich pochodziło z terenu wrocławskiej diecezji, co stanowiło 9,2 procent, a jednocześnie 11 ołomunieckich kanoników dojeżdżało do Wrocławia, gdzie byli członkami bądź to katedralnej bądź kolegiackiej kapituły. Morawscy księża pracujący w duszpasterstwie byli, choć bardzo rzadko, mianowani kanonikami kolegiackich kapituł śląskich. Wymieńmy tu np. Leopolda Beera, proboszcza w Hustopeczach pod Brnem w latach 1757-1780, który był kanonikiem gremialnym w Głogowie i honorowym kanonikiem wrocławskim. Do roku 1742, gdy jeszcze Śląsk należał do korony czeskiej, a wrocławska i ołomuniecka diecezja znajdowały się w tym samym państwie, największą osobistością na trasie

Wrocław - Ołomuniec był Filip Gotthard Schaffgotsch (1716 -1795). Należał do śląskiego rodu, z którego pochodziło kilku duchownych pracujących w Czechach i na Morawach, a dwaj z nich zostali tutaj nawet biskupami: Jan Prokop w latach 1785 -1813 był pierwszym biskupem w Czeskich Budziejowicach, a Antonin Arnoszt w latach 1842 -1870 biskupem w Brnie. Matka Filipa pochodziła z wyśmienitego czeskiego rodu Kołowratów. Filip był kanonikiem zarówno we Wrocławiu, jak i w Ołomuńcu. Nie prowadził wzorowego kapłańskiego życia, a do morawskich dziejów zapisał się jako założyciel i głowa wolnomularstwa w Ołomuńcu. Był też założycielem wiedeńskiej loży Pod trzema kanonami. Jego długie i problematyczne rządy biskupie we Wrocławiu są dostatecznie opracowane, łącznie z jego kulturalną aktywnością na wygnaniu, w austriackiej części wrocławskiej diecezji. Warto także wspomnieć, że myślało się o nim przez jakiś czas, jako o ewentualnym biskupie w Opawie. Ostatnim z wrocławskich biskupów, który o jakieś sto lat później miał wyraźne związki z Ołomuńcem, był Leopold Sedlnicki z Choltic, narodzony 29. lipca 1787 roku we wsi Lenarcice koło Głubczyc, w pruskiej części ołomunieckiej archidiecezji. Ponieważ się znajdował w pruskiej części, inklinował do Wrocławia, pomimo tego, że był klerikiem ołomunieckiej archidiecezji. Niestety, podobnie jak Schaffgotsch nie należał do świetlejszych postaci na wrocławskiej stolicy biskupiej. Na wydziale teologicznym w Ołomuńcu przygotowywał się do kapłaństwa Franciszek Śniegoń /1809-1891/-jedyny wikariusz generalny Śląska cieszyńskiego, który został biskupem pomocniczym wrocławskim. W odróżnieniu od poprzedników wykazał się apostołską gorliwością.

W roku 1742 Maria Teresa straciła w wojnie większą część Śląska a dalsze walki nic nie zmieniły. W ten sposób za pruską granicą znalazły się niektóre dekanaty diecezji ołomunieckiej /ziemia głubczycka/ a w austriackim Śląsku - dwie niezależne części diecezji wrocławskiej: Jesenicko a Cieszyńsko. Wzajemne kontakty między Ołomuńcem a Wrocławiem nabrały inny wymiar. Część wrocławskich alumnów pochodzących z ziemi głubczyckiej przygotowała się do przyjęcia święceń we Wrocławiu, alumni austriackiej części wrocławskiej diecezji studiowali w Ołomuńcu. Dopiero pod koniec XIX wieku dla wrocławskich alumnów w Austrii powstało seminarium duchowne we Widnawie. Po roku 1945 wrocławscy seminarzyści wrócili do Ołomuńca a po zniesieniu wydziału teologicznego i seminarium w Ołomuńcu w roku 1950, studiowali w Pradze a później w Litomierzycach. Wrocławski biskup a później arcybiskup był członkiem austriackiej konferencji biskupów a po roku 1918 podpisywał listy pasterskie wraz ze wszystkimi biskupami Czechosłowacji. W roku 1978 ogłoszono przyłączenie czechosłowackiej części wrocławskiej archidiecezji do archidiecezji ołomunieckiej, wcześniej w roku 1972 była ziemia głubczycka przyłączona do biskupstwa w Opolu. Granice diecezji były dostosowane do granic państwowych a ze względu na to, że czechosłowacki reżim ściśle zakazywał kontaktów ołomunieckich ordynariuszy z polskimi

/częściowo mogli się kontaktować i współpracować, przede wszystkim w sprawie kanonizacji Jana Sarkandra ołomuniecki apostołski administrator biskup Józef Vrana i katowicki biskup Herbert Bednorz/, trasa Wrocław - Ołomuniec opustoszała. Wrocław oddalił się także z powodu tworzenia nowych diecezji a w roku 1996 po powstaniu diecezji ostrawsko-opawskiej archidiecezja ołomuniecka sąsiaduje z archidiecezją wrocławską już tylko na przestrzeni kilku kilometrów.

Kiedy w roku 1950 zamknięto seminarium i wydział teologiczny w Ołomuńcu, dotychczasowi klerycy tu studiujący, nie mieli gdzie dalej kontynuować przygotowania do kapłaństwa.

Pod koniec lat pięćdziesiątych w ramach repatriacji znalazł się w Polsce we Wrocławiu Jan Krucina /1928/ z Darkowa pod Karwiną a nieco później Edward Górecki /1930/ ze Stonawy. We Wrocławiu dokończyli teologiczne studia i przyjęli święcenia kapłańskie. Obaj, dzięki życiowym doświadczeniom z czasów, gdy pracowali „w cywilu” i dzięki wytrwałym studiom, wnieśli niemały wkład w życie archidiecezji wrocławskiej.

W roku 1990 po obaleniu komunistycznego reżimu, arcybiskup ołomuniecki Franciszek Vaňák odnowił w Ołomuńcu seminarium duchowne i wydział teologiczny, który był ponownie przyłączony do Uniwersytetu Pałackiego. Nie było łatwe zgromadzić grono pedagogów. Wrócili tylko niektórzy, ci, którzy pracowali na wydziale do roku 1950, pojawili się niektórzy dobrze przygotowani laicy, jednak nowi wykładowcy nie zawsze spełniali oczekiwania. Wielkim problemem się stały wykłady prawa kanonicznego. Na Morawach był tylko jeden dobrze przygotowany kanonista Józef Ryška, ale ten dobrze rozumiał, że wiek i stan zdrowia nie pozwolą mu zrealizować w pełni zamierzeń, które stały przed nim i jego wychowankami. Po roku dreptania w miejscu sytuacja zmieniła się, gdy od roku 1991 wykładów podjął się profesor Edward Górecki. Wyrażając chęć pomocy wydziałowi, powrócił na starą trasę Wrocław - Ołomuniec, na której rozpoczął swą drogę do kapłaństwa przed przeszło czterdziestu laty.

W wieku sześćdziesięciu lat zaczął z plecakiem przecierać stare zarośnięte szlaki.

Profesor Górecki dał w swojej osobie ołomunieckiemu fakultetowi dobrego kanonistę. Jako alumni wszyscy wiedzieliśmy, że jest fachowcem, że mało kto na wydziale zna się na rzeczy tak, jak prof. Górecki. Wiedzę trzeba przybliżyć innym, dlatego zaczął organizować warsztat pracy w języku czeskim. W latach 1993 a 1994 napisał i wydał dwa tomy podręcznika do Prawa Kanonicznego *Obecné normy Kodexu kanonického práva Jana Pavla II./Normy ogólne Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II. a w roku 1996 wydał kanoniczno-pastoralny podręcznik *Čírkev se uskutečňuje ve farnosti /Kościół realizuje się w parafii/. Z wielu przyczyn nie była to praca łatwa, chociażby ze względu na konieczność wypracowania fachowej terminologii.**

Główny ciężar pracy Góreckiego spoczywa na wykładach i seminariach naukowych. Wykłady są rzeczowe, zrozumiałe, z odniesieniem do praktycznych zagadnień. Mają wyraźny rys formacyjny. Kładzie się w nich nacisk na ludzki zakres wykorzystania kościelnego prawa, na odniesienia do wiary, na rolę laików w Kościele. Można powiedzieć, że ksiądz profesor więcej niż słowem oddziałuje autorytetem swojej osobowości. Przypominam sobie, jak jeden ze studentów teologii zachował się niewłaściwie a stało się to powodem przykrego nieporozumienia. Ksiądz profesor Górecki posłał go do kaplicy przed Najświętszy Sakrament, aby załatwił to w pierwszym rzędzie z Panem. Taką rzecz się pamięta na całe życie.

Zarówno praca naukowa jak i wykłady są realizowane w języku czeskim. Profesor Górecki po czterdziestu latach musiał odnowić swoją znajomość języka czeskiego, uczyć się znowu wielu słów, odbudować frazeologię. Przelamywanie językowej bariery jest także pracą, choć łatwo o tym zapomnieć.

O tym, jak dobrze się to udało świadczy fakt, że ksiądz profesor był poproszony jako prymicyjny kaznodzieja do czysto morawskiego środowiska, a nikt nie zwrócił uwagi na to, że przemawia profesor z Wrocławia.

Ludzki i kapłański wymiar jest też bardzo istotnym rysem działalności profesora Edwarda Góreckiego w Ołomuńcu. Wniósł tam otwartość i myślę, że spotyka się z otwartością. Księża, jego wychowankowie, często go wspominają, chętnie się z nim spotykają, a on tym spotkaniom umie nadać nieformalny charakter. Ludzie przekonują się, że można być równocześnie księdzem, naukowcem i miłym człowiekiem. Wiemy, że nie zawsze te trzy rzeczy można ze sobą pogodzić. Profesorowi Edwardowi Góreckiemu się to udało.

Podstawowa bibliografia

- Cinek, F.: K národnímu probuzení moravského dorostu kně•ského 1778 - 1870. Olomouc 1934.
- Hlobil, I. - Petrů, E.: Humanismus a raná renesance na Moravě. Academia Praha 1992.
- Katalog moravských biskupů, arcibiskupů a kapitul staré i nové doby. Olomouc 1977.
- Medek, V.: Osudy moravské církve do konce 14. věku. Praha 1971.
- Nešpor, V.: Dějiny olomoucké univerzity. Olomouc 1946.
- Pater, J.: Z dějin wrocławského Kościoła. Wrocław 1997.
- Pater, J.: Poczet biskupów wrocławskich. Wrocław 2000.
- Zuber, R.: Osudy moravské církve v 18. století. Praha 1987.

PRAWO KANONICZNE

ŚŁUŻBA MIŁOŚCI W DZIAŁALNOŚCI SĄDOWEJ KOŚCIOŁA*

Wprowadzenie

[...] Ponieważ ten doktorat *honoris causa* przyznano mi – jak mnie poinformowano – w uznaniu zasług zarówno dla kanonistyki jako nauki jak i dla działalności prawnej w Sygnaturze Apostolskiej, oraz za wystąpienia naukowe w krajach niemieckiego obszaru kulturowego¹; i ponieważ cały ten mój dorobek naukowy związany jest głównie z problematyką dotyczącą prawa małżeńskiego i procesowego, czyli z dziedziną, która interesuje trybunały kościelne, chciałbym dzisiaj zaproponować krótką refleksję w tym przedmiocie.

Nie wydawało mi się jednak stosowne, aby podjąć jakąś kwestię szczegółową, która mogłaby zainteresować tylko nielicznych z tutaj obecnych. Dlatego wybrałem temat o charakterze ogólnym, tj. o służbie miłości, do której realizowania powołane są trybunały kościelne. Chodzi o temat związany z wieloma moimi artykułami (do których będę odsyłał w przypisach w celu ewentualnych dodatkowych wyjaśnień), niemniej jednak do tej pory nie podjąłem go wyraźnie w zakreślonym ujęciu.

I. STWIERDZENIA ZASADNICZE

1. Istotna rola miłości

a. „Bóg jest Miłością” (1J 4,8; 4,16). Stworzył On świat, aby rozprzestrzenić swoją Miłość (zob. KKK, 293). Z miłości posłał też swojego Syna: „Tak bowiem Bóg umiłował świat, że Syna Swego Jednorodzonego dał, aby każdy, kto w Niego wierzy, nie zginął, ale miał życie wieczne” (J 3,16).

Człowiek stworzony na obraz i podobieństwo Boże, został stworzony aby miłować. Jan Paweł II więc, w swojej pierwszej encyklice *Redemptor hominis*, zauważa: „Człowiek nie może żyć bez miłości. Człowiek pozostaje dla siebie istotą

* Referat wygłoszony w języku niemieckim dnia 8 lutego 2001 r. z okazji nadania Autorowi doktoratu *honoris causa* przez Wydział Teologiczny Uniwersytetu w Passau.

¹ W liście z dnia 28 marca 2000 r. Wydział Teologiczny w Passau poinformował mnie m. in.: „Durch diese Verleihung möchte unsere Fakultät Ihre herausragenden Verdienste sowohl für die Kanonistik als Wissenschaft als auch für die kirchliche Rechtspraxis auf höchster Ebene anerkennen und würdigen – und dies um so nachdrücklicher, als sie zu schätzen weiß, in welcher segensreicher Weise Sie seit vielen Jahren nicht zuletzt dem deutschsprachigen Raum Ihre weltweit geschätzte fachliche Kompetenz zur Verfügung gestellt haben”.

niezrozumiałą, jego życie jest pozbawione sensu, jeśli nie objawi mu się Miłość, jeśli nie spotka się z Miłością, jeśli jej nie dotknie i nie uczyni w jakiś sposób swoją, jeśli nie znajdzie w niej żywego uczestnictwa” (n. 10).

b. Przykazanie miłości jest więc największym ze wszystkich przykazań, które w pewnym sensie streszcza i zawiera w sobie wszystkie inne (por. Mk 12, 28-34). Jest ono najwyższym prawem, najbardziej dobroczynnym dla każdej osoby i dla całej ludzkości; w rzeczywistości jest ono wielkim darem Boga udzielonym dla naszego dobra.

Święty Jan mówi jasno, że „kto nie miłuje, trwa w śmierci”, czyli nie przeszedł „ze śmierci do życia” (1J 3, 14).

Natomiast święty Paweł w liście do Koryntian w sposób niezwykle dobitny i jasny stwierdza: „Gdybym mówił językami ludzi i aniołów, a miłości bym nie miał, stałbym się jak miedź brzęcząca albo cymbał brząający. Gdybym też miał dar prorokowania i znał wszystkie tajemnice, i posiadał wszelką wiedzę i wszelką możliwą wiarę, tak iżbym góry przenosił, a miłości bym nie miał, byłbym niczym. I gdybym rozdał na jałmużnę całą majątność moją, a ciało wystawił na spalenie, lecz miłości bym nie miał, nic bym nie zyskał” (1Kor 13, 1-3).

c. Nie chodzi tutaj o piękne słowa do powtarzania jedynie w kazaniach, ale o prawo najbardziej rewolucyjne, zdolne uczynić dynamizm ludzkiego działania prawdziwym postępem w odniesieniu do osób i społeczeństw. Szkoda, że świat żyje jedynie okrucami tego prawa, że nie zrozumiał jeszcze jego odnowicielskiej i postępowej mocy. Jakże inne byłoby oblicze ziemi, gdyby prawo miłości zostało zrozumiane i wprowadzone w życie!

My chrześcijanie jesteśmy w pierwszej linii powołani do realizowania prawa miłości, do uczynienia wszystkiego, by ono było realizowane. Cała działalność Kościoła i chrześcijan powinna być więc zdeterminowana prawem miłości. Dotyczy to także działalności prawnej Kościoła, w tym również sądowej, która stanowi specyficzny przedmiot obecnych rozważań.

2. *Prawo kanoniczne a miłość*

Po Soborze Watykańskim II rozpowszechniła się dość powszechnie opinia wobec prawa kanonicznego, jakoby ono było czymś przeciwnym miłości.

W związku z tym papież Paweł VI w przemówieniu wygłoszonym 20 listopada 1965 r. do członków Papieskiej Komisji do Rewizji Kodeksu Prawa Kanonicznego powiedział: „Są tacy [...], którzy dokonują rozróżnienia między Kościołem, który nazywają «prawnym» lub «urzędowym», a Kościołem któremu przyznają miano «miłości», twierdząc, że przykazanie miłości to najwyższe przykazanie ze wszystkich i należy mu przyznać pierwszeństwo; zło natomiast, które dręczy Kościół, wywodzi się z tzw. przez nich «jurydyzmu». Jednakże tak jak dusza nie może

być odłączona od ciała, gdyż w przeciwnym razie nastąpiłaby śmierć, tak Kościół «miłości» nie może istnieć bez Kościoła «prawnego»².

Dwa miesiące później, 25 stycznia 1966 r., papież Paweł VI przemawiając do Roty Rzymskiej powrócił do tego zagadnienia, przypominając i czyniąc swoim nuczanie Piusa XII: „Pius XII, nasz czcigodny poprzednik, od 1939 r., tzn. od początku swojego pontyfikatu, przestrzegał alumnów seminariów rzymskich, że «nie-słusznie rozróżnia się Kościół prawny od Kościoła miłości. Tak nie jest. Ten Kościół, który oparty jest na prawie, którego głową jest papież, jest tym samym Kościołem Chrystusa, Kościołem miłości i powszechną rodziną chrześcijan»³. Chodzi o ujęcie, które encyklika *Mystici Corporis* [29 czerwiec 1943] powtórzy i rozwinie w sposób doniosły i uroczysty”⁴.

Myślę, że w ostatnich dziesięcioleciach w zrozumieniu prawa kanonicznego i jego podstaw teologicznych dokonało się twórcze dojrzewanie i że dzisiaj nikt już więcej nie przeciwstawia Kościoła «prawnego» Kościołowi «miłości». Zakończenie tego procesu odzwierciedla się niejako w słowach Jana Pawła II, który, prezentując 15 października 1990 r. w Auli Synodu Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, powiedział: „Dociekając rzeczywistej prawdy nie wydaje mi się dziwnym twierdzić, że także Kodeksy [...] muszą być uważane za szczególny wyraz przykazania miłości, które Jezus, Nasz Pan, przekazał nam podczas Ostatniej Wieczery”⁵.

Trzeba więc, aby zorganizowany prawnie Kościół, żył dogłębnie i realizował w całej rozciągłości i we wszystkich dziedzinach swych działań najważniejsze i pierwsze przykazanie, tj. przykazanie miłości.

² „Sunt [...] qui distinguunt inter Ecclesiam, quam «iuridicam» vel «a muneribus» appellant, et Ecclesiam, cui nomen «caritas» adiciunt, asseverantes caritatis praeceptum omnium summum esse primasque partes ei tribuere oportere, mala autem, quibus Ecclesia vexetur, ex «iuridismo» illo, uti vocant, esse exorta. Attamen, quemadmodum anima a corpore seiungi nequit, quin mors subsequatur, Ecclesia, quam a «caritate» nuncupant, sine Ecclesia «iuridica» existere nequit” (AAS 57 [1965] 986; idem w *Communicationes* 1 [1969] 39).

³ AAS 31 (1939) 250.

⁴ AAS 58 (1966) 153. Ojciec Święty zdaje się odwoływać do całej encykliki *Mystici Corporis*. Szczególnie jednak warto zwrócić uwagę na następujące słowa: „Quapropter funestum etiam eorum errorem dolemus atque improbamus, qui commentitiam Ecclesiam sibi somniant, utpote societatem quandam caritate alitam ac formatam, cui quidem – non sine despicientia – aliam opponunt, quam iuridicam vocant. At perperam omnino eiusmodi distinctionem inducunt: [...] Nulla igitur veri nominis oppositio vel repugnantia haberi potest inter invisibilem, quam vocant, Spiritus Sancti missionem, ac iuridicum Pastorum Doctorumque a Christo acceptum munus; quippe quae, – ut in nobis corpus animusque – se invicem compleant ac perficiant, et ab uno eodemque Servatore [Salvatore: cf. AAS 35, 1943, Num. 7 – Appendix, p. 29] nostro procedant” (AAS 35 [1943] 224).

⁵ „Mihi, rerum veritatem perscrutanti, non extraneum videtur declarare etiam Codices [...] habendos esse peculiarem expressionem praecepti caritatis, quod Iesus, Dominus Noster in ultima Cena nobis reliquit quodque Concilium Vaticanum II, loquens de populo messianico habente Christum Caput, condicionem filiorum Dei libertatem et dignitatem, finem Dei Regnum, affirmat esse eidem populo, ad extremum, unam legem. Huius legis lumine et fundamento tria supra memorata «legum corpora» elaborata sunt” (AAS 83 [1991] 488-489).

3. Trybunały kościelne w służbie miłości

Mając na uwadze wskazaną relację między prawem kanonicznym a miłością, w dalszym ciągu mojego wystąpienia ograniczę się jedynie do problematyki miłości w działalności trybunałów kościelnych.

Już na wstępie warto zauważyć, że Papież w swoim nauczaniu często podkreśla, iż działalność trybunałów kościelnych jest istotowo służbą miłości. Dla przykładu zacytuję niektóre wypowiedzi⁶.

1) Paweł VI we wspomnianej alokucji z 25 stycznia 1966 r., po słowach zacytowanych powyżej, podkreślił prawowitość i konieczność funkcji sądowniczej Kościoła, zwracając uwagę na „specyficzny styl tej służby, wypływający z faktu, że jest ona, aczkolwiek z cechami sobie właściwymi, wyrazem pasterskiej miłości Kościoła”⁷.

Kilka lat później tenże papież powiedział do sędziów Roty Rzymskiej: „I wy, ogłaszając wasze wyroki *solum Deum prae oculis habentes*, służycie Bogu Miłości i wielbicie Go”⁸.

2) Jan Paweł II już w swoim pierwszym przemówieniu do Roty Rzymskiej – z 17 lutego 1979 r. – zauważył, że funkcja sądowicza Kościoła jest „służbą prawdzie i miłości w procesie budowania Ciała Chrystusa”⁹, i że „sędzia kościelny [...] poza sprawiedliwością musi dążyć do słuszności (*aequitas*), a poza nią, do miłości”¹⁰.

Z kolei do uczestników kursu „*Renovationis Canonicae pro Iudicibus*” na Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim dnia 13 grudnia 1979 r. Jan Paweł II powiedział: „Prawo Kościoła jest nie tylko znakiem sprawiedliwości ludzkiej, lecz jest także wyrazem wspólnoty wyższego życia w Chrystusie, które powoduje, że każdy wymiar sprawiedliwości sądów kościelnych jaśniej miłością, gdyż już sama *aequitas* kanoniczna jest owocem łaskawości i miłości”¹¹. Następnie Papież retorycznie zapytał: „Czymże byłoby prawo Kościoła bez miłości [...]?”¹² oraz zachęcił zebranych: „Niech ta wasza praca będzie służbą dla sprawiedliwości, która jest odzwierciedleniem Bożej miłości”¹³.

Nie może więc budzić żadnej wątpliwości fakt, że sprawnie i szybko działający wymiar sprawiedliwości jest służbą miłości, jest podaniem ręki temu, kto uważa

⁶ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Ius canonicum et caritas*, w *Periodica* 83 (1994) 9-17.

⁷ AAS 58 (1966) 153-154.

⁸ Przemówienie z 8 lutego 1973 r., w AAS 65 (1973) 103.

⁹ AAS 71 (1979) 422.

¹⁰ AAS 71 (1979) 424, n. 2.

¹¹ „Est enim Ius Ecclesiae non humanae tantum iustitiae quoddam signum sed etiam communionis altioris vitae in Christo significatio, ita ut omnis canonica iustitia fulgeat caritate, quemadmodum et aequitas canonica ipsa est benignitatis et caritatis fructus” (AAS 71 [1979] 1530, n. 5).

¹² „Quid esset ius Ecclesiae sine caritate [...]?” (*Ibidem*, n. 6).

¹³ „Hoc vestrum sit iustitiae servitium, quod caritatis divinae est speculum” (*Ibidem*, 1531, n. 9).

się za skrzywdzonego, bądź jest nękany konfliktami sumienia (w tym ostatnim przypadku myślę przede wszystkim o sprawach dotyczących orzeczeń nieważności małżeństwa).

II. POSTULATY PRAKTYCZNE

Aby działalność wymiaru sprawiedliwości mieściła się w ramach zaprezentowanej w ogólnych zarysach służby miłości, chciałbym teraz przedstawić pewne uwagi praktyczne.

1. Przygotowanie pracowników wymiaru sprawiedliwości

Jakość pracy trybunałów kościelnych, rozważana w aspekcie służby dla sprawiedliwości, a więc i dla miłości, w dużej mierze zależy od przygotowania teologicznego i kanonicznego personelu.

Wielokrotnie w moich publikacjach cytowałem wypowiedź poety rzymskiego Terencjusza: „Homine imperito numquam quidquam iniustius” („nie ma nic bardziej niesprawiedliwego od człowieka niedoświadczonego”)¹⁴. Jeżeli to jest prawdą, jest równocześnie prawdą w odniesieniu do wymiaru sprawiedliwości Kościoła, że: „homine imperito numquam quidquam magis caritati contrarium” („nie ma nic bardziej przeciwstawnego miłości od człowieka niedoświadczonego”).

Miłość prawa Bożego i miłość bliźniego wymagają: 1) od biskupów diecezjalnych (por. kan. 1419 § 1) i od tych, którzy w myśl kanonu 381 § 2 są z nimi prawnie zrównani, aby zatroszczyli się o odpowiednie przygotowanie pracowników trybunałów kościelnych; 2) od wydziałów prawa kanonicznego, aby dawały adekwatne do potrzeb wykształcenie; wreszcie 3) od osób, które pracują w wymiarze sprawiedliwości, aby pilnie doksztalały się w prawie i jurysprudencji oraz zdobywały konieczne doświadczenie.

W tej materii jest jeszcze dużo do zrobienia¹⁵, chociaż wydaje mi się, że w ostatnich latach – dzięki różnym kursom organizowanym dla pracowników wymiaru sprawiedliwości – sytuacja nieco się polepszyła¹⁶.

¹⁴ *Adelphes*, akt I, scena II, w. 98. Por. A. JULLIEN, *Juges et avocats des Tribunaux de l'Église*, Roma 1970, ss. 29 i 73.

¹⁵ Problem ten poruszyłem już w innych artykułach. W sposób szczególny por.: *Probleme kirchlicher Ehegerichtsbarkeit heute*, w *ÖAfkR* 33 (1982) 403-406; idem w j. włoskim: *Problemi attuali dell'attività giudiziaria della Chiesa nella cause matrimoniali*, w *Apollinaris* 56 (1983) 153-156.

– *Cause matrimoniali e «modus agendi» dei tribunali*, w *Ius in vita et in missione Ecclesiae* (Acta Symposii Internationalis Iuris Canonici occurrente X Anniversario promulgationis Codicis Iuris Canonici diebus 19-24 aprilis 1993 in Civitate Vaticana celebrati), Città del Vaticano 1994, 950-953, 961-963, idem w *Ephemerides Iuris Canonici* 49 (1993) 134-138, 148-150.

– *Pregi e difetti nell'attuale amministrazione della giustizia nella Chiesa*, w AA. VV., *La giustizia nella Chiesa: Fondamento divino e cultura processualistica moderna* („Studi Giuridici”, 45), Città del Vaticano 1997, 172-174.

¹⁶ Jeśli chodzi o sytuację w Niemczech i Austrii por. mój artykuł *Die kirchlichen Gerichte in Deutschland*

W każdym razie autentyczna miłość przeciwstawia się nie tylko egoizmowi, ale także przeciętności. Toteż kwestia odpowiedniego przygotowania personelu nie może być zaniedbana.

2. *Zaangażowanie przy rozpatrywaniu spraw*

Właśnie dlatego, że autentyczna miłość nie da się pogodzić z poprzestawaniem na przeciętności, posługa miłości realizowana w kościelnych trybunałach wymaga także gorliwego zaangażowania się w rozpatrywanie poszczególnych spraw.

Również na tym polu spotykamy niedociągnięcia¹⁷.

Każda sprawa dotyczy osób, które oczekują na słuszne rozwiązanie ich problemu, które oczekują sprawiedliwości, lub – jeżeli potraktujemy poważnie Ewangelię (por. Mt 25, 31-46), a inaczej traktować jej nie można – w każdej sprawie, w osobie znajdującej się w potrzebie jest obecny potrzebujący Chrystus, który oczekuje naszego gorliwego i kompetentnego zaangażowania. Dotyczy to przede wszystkim spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, które stanowią prawie całość działalności kościelnych trybunałów.

Poza tym, w świetle Ewangelii i doktryny Kościoła nikt, komu został powierzony jakikolwiek urząd we wspólnocie kościelnej, nie może czuć się „najemnikiem”, ale musi być świadomy, że uczestniczy w posłudze pasterskiej, że jest w służbie Dobrego Pasterza, a zatem musi być gotowy do każdej ofiary, co więcej, musi być gotów oddać życie za braci (por. J 10, 11-18).

Im większa nasza miłość, tym większa gorliwość i gotowość poświęcenia się.

3. *Miłość i prawda*¹⁸

a. Przygotowanie pracowników wymiaru sprawiedliwości i gorliwe zaangażowanie się w studium poszczególnych spraw są bardzo ważne także dlatego, że miłość ze swej natury wymaga w sprawach sądowych starannego i dogłębnego poszukiwania prawdy obiektywnej. Z całą pewnością jest to zadanie bardzo wymagające.

Zgodnie z nauczaniem swoich poprzedników Jan Paweł II zauważył: „W każdym procesie kościelnym, od początku do końca, prawda musi być fundamentem,

und in Österreich auf dem Hintergrund der gegenwärtigen Rechtspflege in der Gesamtkirche, w ÖAaKR 44 (1995-1997) 37-59.

¹⁷ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Il sistema di amministrazione della giustizia nella Chiesa in materia matrimoniale*, III, 2, w aktach X Międzynarodowego Kongresu Prawa Kanonicznego, który pod tytułem *El Matrimonio y su Expresión Canónica ante el III Milenio* odbył się w Pamplonie w dniach od 14 do 19 września 1998 r. (w druku).

¹⁸ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Iustitia ecclesiastica et veritas*, w *Periodica* 84 (1995) 7-30; ID., *Le esigenze della verità nell'amministrazione della giustizia*, w *Monitor Ecclesiasticus* 121 (1996) 397-400; idem w *Giornate Canonistiche Baresi*, Atti I, a cura di R. Coppola, Bari 1998, 73-77.

matką i prawem sprawiedliwości”¹⁹. Toteż sprawiedliwość, która nie odzwierciedla prawdy, nie jest sprawiedliwością.

Ale bez prawdy nie może istnieć także prawdziwa miłość, bowiem miłość czy też miłosierdzie „nie mogą pominąć roszczeń prawdy”, jak podkreśla papież Jan Paweł II²⁰, dodając, że „ustalenie prawdy [...] jest nieodzownym warunkiem sprawiedliwości ożywianej przez miłość”²¹.

b. Ma to szczególne znaczenie w sprawach dotyczących nieważności małżeństwa. Faktycznie „ponieważ małżeństwo jako takie z prawa Bożego jest nierozwalne, każde konkretne małżeństwo [...] w swojej istotnej czyli obiektywnej rzeczywistości jest ważne lub nieważne, niezależnie od decyzji sędziego kościelnego. Toteż, jeżeli sędzia myli się stwierdzając nieważność małżeństwa, które w rzeczywistości swojej jest ważne, «rozwiązuje» to, co Bóg uczynił nierozwalnym, stwierdza nieważność tego, co z woli Bożej jest ważne, «uwalnia» małżonków od obowiązków, z których uwolnić ich nie może i pozwala im na zawarcie konkubinatu. Jeżeli, przeciwnie, błędnie stwierdza, że «non constare» o nieważności małżeństwa, które w rzeczywistości jest nieważne, zobowiązuje pseudo-małżonków, wbrew woli Bożej, aby kontynuowali życie w konkubinacie, i przeszkadza im w zrealizowaniu podstawowego prawa do zawarcia ważnego małżeństwa.

Wszystko to nabiera szczególnego znaczenia, jeżeli weźmiemy pod uwagę fakt, że Chrystus podniósł małżeństwo – instytucję o ogromnym znaczeniu społecznym – do godności sakramentu, tzn., że uczynił z niego bardzo ważny i istotny środek urzeczywistnienia Kościoła, źródło łaski i środek uświęcający małżonków i Kościół.

Jest rzeczą oczywistą, że to zadanie, a raczej misję, małżeństwo chrześcijańskie może spełnić w sposób adekwatny tylko wówczas, jeżeli będzie zgodne z prawdą egzystencjalną, tzn. jeżeli będzie małżeństwem obiektywnie prawdziwym”²².

c. W słynnym przemówieniu do Roty Rzymskiej o orzeczeniach nieważności małżeństwa z powodu niezdolności psychicznej, wygłoszonym 5 lutego 1987 r., Jan Paweł II trafnie zauważył, że także odmowa stwierdzenia nieważności małżeństwa w imię prawdy jest „służbą miłości w Kościele i dla Kościoła”:

¹⁹ *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 4 lutego 1980, n. 2, w AAS 72 (1980) 173. Por. także *ivi*, n. 6, ss. 175-176.

²⁰ *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 18 stycznia 1990, n. 5, w AAS 82 (1990) 875.

²¹ *Ibidem*, n. 7, s. 876.

²² Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici dell'attività giudiziaria della Chiesa*, w *Teologia e Diritto Canonico* („Studi Giuridici”, 12), Città del Vaticano 1987, ss. 203-204; idem w *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 499; w wersji niemieckiej *Theologische Aspekte der kirchlichen Gerichtsbarkeit*, Münster 1986, 15-16; w tłumaczeniu angielskim *Theological Aspects of the Judicial Activity of the Church*, w *The Jurist* 46 (1986) 561-562; inne tłumaczenie angielskie w R. BURKE, Z. GROCHOLEWSKI, M. POMPEDDA, G. VERSALDI, *Incapacity for Marriage. Jurisprudence and Interpretation*, Acts of the III Gregorian Colloquium, Rome 1987, 16.

– „Jest posługą miłości *wobec wspólnoty kościelnej*, która w ten sposób jest chroniona przed zgorzeniem, do którego prowadzi w praktyce niszczenie wartości chrześcijańskiego małżeństwa przez przesadne i niemal automatyczne mnożenie się w przypadku rozbitcia małżeństwa orzeczeń nieważności, pod pretekstem jakiejś niedojrzałości lub słabości psychicznej partnerów”.

– „Jest służbą miłości także *wobec stron*, którym z szacunku dla prawdy, należy odmówić orzeczenia nieważności, jako że w ten sposób można im przynajmniej pomóc, aby nie oszukiwały się co do prawdziwych przyczyn rozpadu ich małżeństwa i zabezpieczyć przed ryzykiem prawdopodobnego znalezienia się w podobnie trudnej sytuacji w nowym związku, rozumianym jako remedium na wcześniejszą porażkę, bez uprzedniego starania się wszystkimi możliwymi sposobami o przezwycięzenie trudności na drodze ich ważnego małżeństwa”.

– „Jest wreszcie służbą miłości *wobec innych instytucji lub struktur pastoralnych Kościoła*, ponieważ starając się o to, aby trybunał kościelny nie przekształcił się w łatwą drogę rozwiązywania nieudanych małżeństw oraz nieuporządkowanych sytuacji pomiędzy małżonkami, przeciwdziała niedbalstwu w zakresie przygotowania młodych do małżeństwa [...] i powoduje wzrost zaangażowania w posługiwanie się środkami duszpasterskimi po zawarciu małżeństwa (*Familiaris consortio*, 69-72) i szczególnymi środkami w odniesieniu do wypadków trudnych (*Ibid.*, 77-85)”²³.

d. Niekiedy można spotkać się z tendencją nie przejmowania się zbyt poważnie, ale przede wszystkim – kierując się względami „duszpasterskimi” i „miłością” – dążenia do zadowalania ludzi przez łatwiejsze orzekanie nieważności małżeństwa. Chodzi tutaj jednak o „pseudo-duszpasterstwo”, które nie podejmuje prawdziwych problemów odkupienia człowieka i cofa się przed rzeczywistymi trudnościami towarzyszącymi w sposób naturalny pasterskiej misji Kościoła. W tej tendencji nie uwzględnia się faktu, że prawdziwa miłość bliźniego nie może być sprzeczna z wolą Bożą, lecz musi być zharmonizowana z miłością do Boga i do Jego prawa; że nie chodzi o prawdziwą miłość – mówiąc obrazowo – jeżeli rodzice, w celu zaoszczędzenia cierpienia choremu dziecku, nie pozwalają na udzielenie mu bolesnego, ale niosącego uzdrowienie zastrzyku, lub na przyjęcie skutecznego, lecz o nieprzyjemnym smaku lekarstwa²⁴.

²³ AAS 79 (1987) 1458-1459, n. 9. Podział tekstu cytowanego i kursywa zostały wprowadzone. Także w przemówieniu z 24 stycznia 1981, n. 4, Jan Paweł II powiedział, „że gdyby orzeczenia czy sentencje o nieważności małżeństwa otrzymywane były zbyt łatwo, miałyby one negatywny wpływ na przygotowanie do małżeństwa” (AAS 73 [1981] 231).

²⁴ Odnośnie zakwestionowanej tendencji por. moje rozważania:

– *Aspetti teologici...*, art. cyt., 206-207, n. 2 (w *Monitor Ecclesiasticus*, 502; w wersji niemieckiej, 20-22, n. 2; w tłumaczeniu angielskim, 564-565; w innym przekładzie angielskim, 20-22, n. 2);

– *Processi di nullità matrimoniale nella realtà odierna*, w AA. VV., *Il processo matrimoniale canonico* („Studi Giuridici”, 29), Città del Vaticano 1992, 11-17;

Biorąc to pod uwagę, można lepiej zrozumieć stwierdzenie obecnego następcy Piotra, że adwokaci „spełnią najlepiej wobec klientów swoje zadanie na tyle, na ile będą się starali pozostać w granicach prawdy”²⁵. Poszukiwanie bowiem i stwierdzenie prawdy obiektywnej powinno dokonać się właśnie po to, „aby [...] osoba była w stanie poznać, żyć i zrealizować plan miłości, wyznaczony jej przez Boga”²⁶.

4. Pokojowe rozwiązania kontrowersji

a. Przykazanie miłości wymaga także, aby rozwiązywanie ewentualnych konfliktów w Kościele – rozumiałych ze względu na element ludzki – było poszukiwane *raczej poza trybunałem, tj. na drodze pozasądowej*.

Uświadamiając sobie czym jest naprawę Kościół, można zrozumieć, że we wspólnocie kościelnej nie chodzi jedynie o to, aby zwyciężył ten kto ma rację, ale aby w duchu miłości, pojednania a także przebaczenia (nie zadowalając się prostym kompromisem) doszło do uzdrowienia rozdartej „communio”; aby została przywrócona i uczyniona skuteczną należąca współpraca między członkami Mistycznego Ciała Kościoła; aby była wspierana owocna realizacja własnego, specyficznego powołania ze strony poszczególnych wiernych; aby były właściwie docenione wartości duchowe.

Nie ulega wątpliwości, że wszystko to można osiągnąć z wielkim prawdopodobieństwem powodzenia na drodze pozasądowej²⁷.

W związku z tym należy zauważyć, że: a) zgodnie z powyższym stwierdzeniem Kodeks Prawa Kanonicznego bardzo silnie faworyzuje rozwiązania na drodze pozasądowej²⁸; b) także w praktyce – oprócz spraw o orzeczenie nieważności małżeństwa, które nie mogą być uważane po prostu jako „kontrowersje między

– *Cause matrimoniali e «modus agendi» dei tribunali*, art. cyt., 953-961 (w *Ephemerides Iuris Canonici*, 138-147);

– *Pregi e difetti...*, art. cyt., 170-172;

– *Il sistema di amministrazione della giustizia...*, art. cyt., III, 2a.

²⁵ *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 28 stycznia 1982, n. 3, w AAS 74 (1982) 450.

²⁶ *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, 24 stycznia 1981, n. 6, w AAS 73 (1981) 233-234.

²⁷ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Aspetti teologici...*, art. cyt., I, 3-4, ss. 197-200 (w *Monitor Ecclesiasticus*, 492-495; w wersji niemieckiej, 4-9; w tłumaczeniu angielskim 554-558; w innym przekładzie angielskim, 5-11); ID., *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*, w *Quaderni di diritto ecclesiale* 8 (1995) 282-283.

²⁸ Por. KPK, kann. 1341, 1446, 1659, 1676, 1695, 1713-1716, 1718, 1733; Z. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti...*, art. cyt., 276-281. Por. także ID., *Principi ispiratori del libro VII del CIC*, w AA. VV., *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale* („Quaderni della Mendola”, 6), Milano 1998, s. 15, c; ID., *Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi*, w AA. VV., *I principi per la revisione del Codice di Diritto Canonico. La recezione giuridica del Concilio Vaticano II*, Milano 2000, 477-481; zasadniczo tak samo w wersji hiszpańskiej *Treinta años de justicia administrativa canónica. Balance y perspectivas*, w *Fidelium Iura* 8 (1998) 284-287; prawie tak samo w języku polskim ID., *Posoborowy rozwój sprawiedliwości administracyjnej w Kościele*, w *Prawo-Administracja-Kościół* 1 (2000) 27-31.

wiernymi²⁹ – są bardzo rzadkie sprawy sądowe w Kościele³⁰ (choć po części wynika to, jak się wydaje, także z małej znajomości prawa).

b. Co więcej, miłość Boga lub bliźniego może domagać się zrezygnowania z dochodzenia jakiegoś własnego prawa, w imię zrealizowania wyższych wartości. Tak właśnie „Jezus [...], chociaż istniejąc w postaci Bożej, nie skorzystał ze sposobności, aby na równi być z Bogiem, lecz ogołocił samego siebie, przyjąwszy postać sługi, [...] unżył samego siebie” (Flp 2, 5-8), aby nas zbawić.

Nie możemy też zapomnieć, że w świetle Słowa Bożego „sprawiedliwym” jest to, co jest zgodne z wolą Bożą, czyli „sprawiedliwym” jest także przebaczenie, dźwiganie krzyża, zaakceptowanie w imię miłości Boga czy też bliźniego upokorzenia, itp.

W tej perspektywie nie jest trudno zauważyć, że biblijne pojęcie sprawiedliwości jest ściśle związane z miłością. A zatem, jeżeli „sprawiedliwym” czyli słusznym jest wszystko to, co zgodne jest z wolą Bożą, słuszną rzeczą jest przede wszystkim mówić³¹.

5. Postawa wobec stron

a. Od stopnia miłości lub od jej braku zależy także sposób w jaki pracownicy wymiaru sprawiedliwości traktują strony w procesie. Strony – jak już zostało powiedziane – są przede wszystkim Chrystusem potrzebującym, który zwraca się do trybunału. W konsekwencji tego powinny być traktowane z taktem i szacunkiem oraz ze zrozumieniem dla ich strapienia.

Zwłaszcza gdy zwracają się do trybunału kościelnego pod wpływem głosu sumienia i muszą przedstawić problemy dotyczące ich życia intymnego – jak to ma miejsce w sprawach małżeńskich – są one w sposób szczególny uwrażliwione na zachowanie się sędziego lub adwokata. Niewłaściwe ich potraktowanie – powierzchowne, zimne, pełne pośpiechu i niecierpliwości, bez udzielenia odpowiednich wyjaśnień, itp. – powoduje ból, gorycz, zawód i zniechęcenie³².

b. W tej perspektywie chciałbym teraz poświęcić kilka słów specyficznej kwestii związanej z opieką duszpasterską nad stronami w czasie procesu o orzeczenie nieważności małżeństwa.

²⁹ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?*, w *Periodica* 79 (1990) 374-375.

³⁰ Por. Z. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti...*, art. cyt., 275; ID., *Specyfika wymiaru sprawiedliwości w Kościele*, w *Prawo Kanoniczne* 41 (1998) 17-18.

³¹ Jeżeli chodzi o punkt b por. Z. GROCHOLEWSKI, *La tutela dei diritti...*, art. cyt., 284-286; ID., *Specyfika wymiaru...*, art. cyt., 20-21.

³² Por. np. S. ARENA, *La famiglia in tribunale* («Il diritto di famiglia e delle persone»: collana di «Studi» diretta da V. Lojacono, vol. 11), Giuffrè Editore, Milano 1998 (choć książka ta odwołuje się do działalności trybunałów państwowych). Zob. także moją recenzję w *Monitor Ecclesiasticus* 124 (1999) 597-599.

Na powyższy temat napisałem niedawno: „Powód otrzymuje często pomoc jedynie w perspektywie otrzymania orzeczenia nieważności małżeństwa. Jednakże taka pomoc, jako częściowa i jednostronna, może okazać się złudna, jeżeli małżeństwo nie zostanie orzeczone za nieważne.

Podstawowy przejaw miłości duszpasterskiej względem osoby, która wnosi sprawę o stwierdzenie nieważności małżeństwa, wyraża się:

1) we *właściwej informacji* dotyczącej przede wszystkim faktu:

– że trybunał nie może anulować czyli unieważnić ważnego małżeństwa;
– że zadanie trybunału polega tylko na sprawdzeniu, czy z jakiegoś powodu małżeństwo było nieważne już od samego początku, i dlatego, zważywszy na delikatność problemu, musi zbadać wszystkie argumenty «za» i «przeciw»;

– że w związku z tym ma sens tylko współpraca uczciwa, ponieważ nie można oszukać Boga, i gdyby wyrok opierał się na fałszywych lub jedynie niepełnych zeznaniach, strona w żaden sposób nie mogłaby uważać za rozwiązany swój problem sumienia, lecz raczej obciążałaby swoje sumienie;

– oraz informacji co do powodów nieważności małżeństwa, rozpatrywanych w danym przypadku, korygując błędne opinie na ten temat. Nie należy do rzadkości, że rozgniewany powód pisze do Sygnatury, by protestować przeciw negatywnemu wyrokowi, utrzymując, że współmałżonek jest egoistą, że ukradł pieniądze, że dopuścił się zdrady, itp., lecz można było zaoszczędzić powodowi tego rozdrażnienia poprzez wcześniejszą, odpowiednią informację, że powyższe okoliczności jako takie, czyli same w sobie, nie mają znaczenia w perspektywie nieważności małżeństwa;

2) w *przygotowaniu do zaakceptowania decyzji* zarówno pozytywnej jak i negatywnej, czyli do zaakceptowania osądu Kościoła³³.

c. Myślę, że bardzo ważna jest postawa adwokata kościelnego, który ma stały i bezpośredni kontakt ze stroną (lub ze stronami), jego wyjaśnienia, pierwsza pomoc jakiej udzieli w przypadku wyroku negatywnego oraz jego uczciwość.

Zadanie adwokata kościelnego jest bardzo ważne i odpowiedzialne z punktu widzenia duszpasterskiego, czyli także z perspektywy praktykowania autentycznej miłości. Ta jego rola wymaga więc zauważenia i docenienia³⁴.

d. W końcu należy podkreślić, że postawa pracowników wymiaru sprawiedliwości (w szczególności sędziów, obrońców wężła i adwokatów) w stosunku do stron nie może być oderwana od życia duchowego.

³³ *Il sistema di amministrazione...*, art. cyt., V.

³⁴ Por. *ivi*.

Jak można służyć Chrystusowi, który w osobie potrzebującego odwołuje się do trybunału kościelnego, jeżeli później nie rozmawia się z Nim, tj. z samym Chrystusem, o sprawie i o osobach z nią związanych i nie szuka się w Nim światła i pomocy? Jeżeli nie modli się za strony? Czy nie pragną także pracownicy wymiaru sprawiedliwości na końcu swojego ziemskiego pielgrzymowania usłyszeć słów Chrystusa: „byłem stroną w sprawie sądzonej w twoim trybunale i ty mnie potraktowałeś w sposób sprawiedliwy, troskliwy i pełen miłości”?, albo „byłeś moim adwokatem: moje małżeństwo nie zostało wprawdzie orzeczone za nieważne, lecz ty byłeś dla mnie podporą w wierze, pomogłeś mi zrozumieć sens krzyża, który należy dźwigać z miłości”?

I gdzie możemy lepiej nappełnić nasze serce autentyczną miłością, jak nie w Eucharystii, w której rzeczywiście jest obecny Chrystus w swojej ofierze na krzyżu, tj. w całej potędze swojej nieskończonej Miłości?

Zakończenie

Służba miłości, którą należy realizować w działalności trybunałów kościelnych, nie jest kwestią uboczną lub tylko teoretyczną, ale jest problemem: a) *zasadniczym*: im bardziej będzie jaśnieć w naszych trybunałach autentyczna miłość, tym bardziej będzie błyszczeć sprawiedliwość, i to sprawiedliwość w sensie chrześcijańskim; b) o *licznych*, jak widzieliśmy, *zastosowaniach praktycznych*.

Służba miłości jest problemem, który dotyczy nie tylko wymiaru sprawiedliwości, ale także samych członków trybunału. Każdy z nas bowiem tyle jest wart, ile realizuje w swoim życiu miłości. Na końcu naszej drogi, czyli na końcu naszego ziemskiego pielgrzymowania, będziemy sądzeni z tego, na ile kierowaliśmy się w życiu miłością (por. Mt 25, 31-46).

ZADANIA KATOLICKIEGO UNIWERSYTETU W ŚWIELE UCHWAŁ II POLSKIEGO SYNODU PLENARNEGO

Wychowanie chrześcijańskie było zawsze obecne w doktrynie Kościoła; temu zagadnieniu zostało poświęconych wiele dokumentów Soboru Watykańskiego II, przede wszystkim Konstytucja *Gaudium et spes* i Deklaracja *Gravissimum educationis*. Sobór dokonał przystosowania i przybliżenia doktryny kościelnej w zakresie wychowania ludzi wielu ras, kultur i wyznań, w ramach różnych systemów politycznych i ekonomicznych. W działalności kulturowej i edukacyjnej ważną rolę odgrywa szkolnictwo wyższe, a zwłaszcza uniwersytet. Ta dziedzina życia społecznego stała się także przedmiotem refleksji II Polskiego Synodu Plenarnego¹, którego dokumenty obejmują wszystkie ważniejsze dziedziny współczesnego życia Kościoła². Trzeci rozdział jego uchwał zatytułowany „Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu” obejmuje materiał poświęcony szkolnictwu katolickiemu, które

¹ II Polski Synod Plenarny otworzył Jan Paweł II 8 VI 1991 podczas IV pielgrzymki do Polski. Prace synodu uwzględniające przemiany gospodarcze polityczne oraz społeczne jakie dokonały się w Polsce, szczególnie po 1989 r., obejmowały trzy etapy: przygotowawczy (1989-1991), pastoralny (1991-1997) oraz jurydyczny (1997). Na temat przebiegu i znaczenia synodu zob. Dzieło II Synodu Plenarnego w Polsce. Materiały z sesji naukowej zorganizowanej 24 X 2001 w KUL, red. S. Tymosz (w druku); T. Rozkrut, II Polski Synod Plenarny – krótka refleksja kanoniczno-pastoralna, „Curenda” 151 (2001) 2, s. 273 nn.

² Uchwały synodalne, II Polski Synod Plenarny (1991-1998), Pallotinum 2001 (dalej: II PSP), po ich zatwierdzeniu (*recognitio*) przez Stolicę Apostolską, zaczęły obowiązywać od 28 lutego 2001 r. Uchwały obejmują 14 dokumentów (rozdziałów): Potrzeba i zadania nowej ewangelizacji na przełomie II i III Tysiąclecia Chrześcijaństwa (I); Powołanie do życia w małżeństwie i rodzinie (II); Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu (III); Kościół wobec życia społeczno-gospodarczego (IV); Kościół wobec rzeczywistości politycznej (V); Ewangelizacja kultury i środków społecznego przekazu (VI); Misyjny adwent nowego tysiąclecia (VII); Sól ziemi. Powołanie i posłannictwo świeckich (VIII); Kapłaństwo i życie konsekrowane jako wspólnota życia i posługi z Chrystusem (IX); Liturgia Kościoła po soborze Watykańskim II (X); Posługa charytatywna Kościoła (XI); Świętość. Dar i zadanie (XII); Duszpasterstwo polskie za granicą (XIII); Maryja w tajemnicy Chrystusa i Kościoła (XIV). Każdy dokument (rozdział) z reguły obejmuje trzy wyraźnie wyodrębnione części: doktrynalno - teologiczną, socjologiczną oraz kanoniczno-duszpasterską zawierającą wnioski, wskazania, zalecenia, postulaty oraz przepisy. Uchwały synodu mają zatem wybitnie charakter prawno-pastoralny, co jest zgodne z normą obowiązującego Kodeks Prawa Kanonicznego, który określając instytucję synodu plenarnego jako pierwsze zadanie wskazał „zaspokojenie potrzeb duszpasterskich Ludu Bożego” (kan. 445). Szerzej na temat koncepcji, zadań i władzy posoborowych synodów partykularnych zob. J. Dudziak, Synod diecezjalny, jego struktura i rola w Kościele partykularnym, „Colloquium Salutis. Wrocławskie Studia Teologiczne” 16(1984), s. 74 nn.; W. Góralski, Instytucja synodu w Kodeksie Prawa Kanonicznego Jana Pawła II” „Prawo Kanoniczne” 31(1988), 3-4, s. 35 nn.; E. Szafrowski, Synod diecezjalny w doktrynie soborowej i jej wyraz w posoborowych synodach polskich, „Prawo Kanoniczne” 30(1987), 1-2, s. 61 nn.; W. Wójcik, Synod diecezjalny w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego, „Prawo Kanoniczne” 29(1986) 1-2, s. 93 nn.

stanowi jedna z form wykonywania kościelnego zadania nauczycielskiego (*munus docendi*)³. Materiały synodalne kolejno przedstawiają „Nauczanie Kościoła o szkole i uniwersytetach”, „Opis sytuacji polskiej szkoły i uniwersytetu” oraz „Wskazania i postulatory synodalne”.

1. Uchwały synodalne, z racji na ich charakter, nie przedstawiają genezy i historii uniwersytetu katolickiego, aczkolwiek jednoznacznie podkreślają genetyczny związek tej instytucji z Kościołem. Otóż jak wskazuje historia nauki, powstanie pierwszych uniwersytetów było ściśle związane z potężnym rozwojem kultury miejskiej Zachodu w XII stuleciu oraz działalnością edukacyjną Kościoła. Przez wiele stuleci uniwersytety, jeden z najpiękniejszych twórców średniowiecznego życia umysłowego, były instytucjami papieskimi. Niektóre z nich zostały powołane mocą bulli papieskich lub za przyzwoleniem władzy papieskiej. Korporacje profesorów i słuchaczy (*universitas magistrorum et scholarium*) były od początku poddane władzy kościelnej. Jak podają źródła, udzielanie *licentiam ubique docendi* było nadawane z upoważnienia papieży⁴. Oni także nadawali statuty pierwszym uniwersytetom, które regulowały organizację studiów oraz bronili wolności uniwersyteckiej przed ingerencją fundatorów, którymi byli królowie, magnaci lub miasta⁵. Kościół udzielał wsparcia finansowego uniwersytetom w postaci beneficjów. Tak stan rzeczy trwał do XVI stulecia, do momentu rozłamu w Kościele spowodowanego reformacją. Ze względu na charakter uniwersytetów średniowiecznych, ich zadania i cele, a także z racji na różnorakie związki i pomoc ze strony Kościoła, trzeba je uznać za instytucje naukowe o charakterze kościelnym. To historyczne osadzenie początków uniwersytetu zostało ukazane przez Synod, którego uchwały stwierdzają - za Konstytucją apostolską „O uniwersytetach katolickich” - że jest „narodzony z serca Kościoła”⁶.

2. Powstanie uniwersytetów katolickich, z formalnego punktu widzenia – przypada na drugą połowę XIX stulecia⁷. Pierwsze z nich były powoływane do życia w okresie, kiedy w wielu krajach nasilił się proces oddzielania Kościoła od państwa, a liczne, mające dotychczas katolicki charakter uniwersytety, znalazły się pod dominującym wpływem prądów ideowych, które odrzucały zdecydowanie chrześcijańską wizję rzeczywistości. W trosce o inspirowaną chrześcijańskim świa-

³ Dokumenty synodalne obejmują uchwały (zamieszczone w kilku odrębnych rozdziałach) odnoszące się do różnych form kościelnej posługi nauczania: przepowiadania słowa Bożego, nauczania katechetycznego, szkół oraz środków społecznego przekazu.

⁴ W najstarszym uniwersytecie w Bolonii, udzielanie *licentiam docendi* było, z upoważnienia papieża, uprawnieniem przysługującym biskupowi Bolonii; A. Vetulani, Początki najstarszych wszechnic środkowo-europejskich, Wrocław 1970, s. 39.

⁵ Pierwszym statutem uniwersytetu w Paryżu, który regulował organizację studiów w zakresie *artes liberales* było zarządzenie pap. Innocentego III z 1215 r.; Vetulani, op. cit., s. 45.

⁶ II Polski Synod Plenarny (1991-1998), Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu, nr 15; por. Konstytucja apostolska Jana Pawła II *O uniwersytetach katolickich* („*Ex corde Ecclesiae*”), nr 1.

⁷ Szerzej na temat historii uniwersytetów katolickich zob. S. Wielgus, Bogu i Ojczyźnie, Lublin 1999, s. 19 nn. (tamże literatura).

topoglądem naukę oraz kształcenie w duchu wartości chrześcijańskich młodzieży, Kościół tworzył nowe uniwersytety katolickie, które z jednej strony miały prezentować wysoki poziom naukowy i nowoczesność zarówno w sferze badań, jak i dydaktyki, z drugiej zaś miały uwzględniać w swojej pracy badawczej i dydaktycznej światopogląd religijny⁸. Nowe katolickie uniwersytety zakładano w tych krajach, w których było to możliwe z punktu widzenia obowiązującego tam prawa. Niezależnie od tego w XIX i XX wieku reaktywowano kanonicznie jako katolickie, nieliczne starych uniwersytety (m.in. w Salamance i Leuven), które w swoim czasie założył Kościół, ale które w minionych wiekach, z różnych racji straciły swój katolicki charakter⁹. Proces tworzenia uniwersytetów katolickich przybrał na sile w XX w.; wyjątkowo dużo powstało ich w latach sześćdziesiątych. Bez wątpienia wpływ na to zjawisko miał Sobór Watykański II, który w swoich dokumentach ukazywał ważną rolę edukacyjną i ewangelizacyjną uniwersytetów w życiu Kościoła katolickiego¹⁰. Uchwały II Polskiego Synodu Plenarnego stwierdzając, że „uniwersytety, jako wspólnoty ludzi poszukujących prawdy, są niezbędne dla życia narodu i Kościoła” podkreśliły ich wysoką rangę i znaczenie.

3. Zgodnie z prawem kanonicznym „uniwersytety katolickie” są to uczelnie obejmujące co najmniej kilka różnych fakultetów, które zostały założone lub zaprobowane przez kompetentną władzę kościelną. Żaden uniwersytet chociaż rzeczywiście katolicki (tj. starający się o zgodność w każdej dziedzinie nauk z wiarą i nauką Kościoła), nie może używać nazwy „uniwersytet katolicki” (*studiorum univervitas catholica*), jeśli nie otrzymał na to zgody kompetentnej władzy kościelnej¹¹. Z normy tej wynika pośrednio, że uniwersytet katolicki może być od razu erygowany jako taki przez kompetentną władzę, albo taka nazwa może być przyznana już istniejącemu, jeśli spełnia odpowiednie warunki¹².

Odrębną kategorią katolickich instytucji wyższego nauczania są uniwersytety i fakultety kościelne¹³. Nowy kodeks, w odróżnieniu do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r.¹⁴, wyraźnie oddzielił normy dotyczące uniwersytetów kato-

⁸ Na temat koncepcji i roli uniwersytetów katolickich zob. S. Kunowski, Rola uniwersytetów katolickich w historii nauki i oświaty, *Zeszyty Naukowe KUL*, 11(1968), nr 3-4, s. 33 nn.; K. Wojtyła, Uniwersytet katolicki: koncepcja i zadania, *Zeszyty naukowe KUL* 11 (1968), z. 3-4, s. 14; A. L. Szafranski, Koncepcja uniwersytetu katolickiego, w: *Katolicki Uniwersytet Lubelski. Wybrane zagadnienia z dziejów uczelni*, red. G. Karolewicz, M. Zahajkiwicz, Z. Zieliński, Lublin 1992, s. 30 nn.

⁹ Szerzej p. Wielgus, s. 25 nn.

¹⁰ Tamże, s. 27 n.

¹¹ KPK kan. 808.

¹² Sytuacja prawna uniwersytetów katolickich jest regulowana przez normy Kodeksu prawa kanonicznego (kan. 807-814) oraz przepisy Konstytucji apostołskiej Jana Pawła II *O uniwersytetach katolickich* („*Ex corde Ecclesiae*”).

¹³ Do tego rodzaju szkół wyższych, prócz norm kodeksowych, odnoszą się przepisy Konstytucji apostołskiej *O uniwersytetach i wydziałach kościelnych* („*Sapientia christiana*”), AAS 70 (1979) 469-499;

¹⁴ Por. KPK/1917 can. 1376 ; F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne*, t. II, Opole 1958, s. 504 nn.

lickich od norm dotyczących uniwersytetów kościelnych. Zgodnie z przepisami kodeksowymi uniwersytet kościelny jest uczelnią wyższą wielowydziałową (najczęściej obejmuje trzy wydziały, teologii, prawa kanonicznego i filozofii chrześcijańskiej, fakultet zaś uczelnią wyższą jednowydziałową. Ich specyfiką jest to, że mogą być tworzone tylko na mocy erekcji dokonanej przez Stolicę Apostolską bądź uzyskanego od niej zatwierdzenia. Stolicy Apostolskiej przysługuje również najwyższe kierownictwo tych instytucji¹⁵. Każdy uniwersytet i wydział kościelny musi posiadać przy tym własne statuty i program studiów, zatwierdzone przez Stolicę Apostolską¹⁶. Uniwersytety i fakultety kościelne mają prawo do nadawania w imieniu stolicy Apostolskiej stopni akademickich, które posiadają walor kanoniczny w Kościele¹⁷. Prawo kanonicznego erygowania lub zatwierdzania uniwersytetów i wydziałów kościelnych zarezerwowane jest dla Kongregacji Wychowania Katolickiego, która kieruje z nimi zgodnie z normami prawa¹⁸.

Dokumenty synodu nie zawierają prawnokanonicznej definicji uniwersytetu ani innych typów wyższych szkół katolickich¹⁹; wskazują jedynie, że przepisy kościelne dotyczące szkół, uniwersytetów i fakultetów podaje Kodeks Prawa Kanonicznego²⁰. Uchwały synodalne przedstawiają natomiast w sposób ogólny zadania i funkcje uniwersytetów katolickich rozumiejąc przez nie także wyższe uczelnie kościelne²¹. I tak zgodnie z brzmieniem uchwał synodalnych uniwersytet stanowi „jedyny w swoim rodzaju ośrodek twórczej pracy i promieniowania wiedzy, służący dobru ludzkości”. Wypełniając swoje powołanie uniwersytet jako wspólnota nauczycieli i studentów (*Universitas magistrorum et scholarium*) winien: oddawać się „badaniom naukowym oraz nauczaniu i formacji studentów, którzy z wła-

¹⁵ KPK kan. 816, 1.

¹⁶ KPK kan. 816, 2.

¹⁷ KPK kan. 817.

¹⁸ Komentarz do Kodeksu Prawa kanonicznego, t. 3, Lublin 1986, s. 39 nn.; T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. II, Olsztyn 1985, s. 340 nn.; E. Szafrowski, Podręcznik prawa kanonicznego, t. 3. Warszawa 1986, s. 63 nn. Szerzej na temat statusu prawnego uniwersytetu katolickiego w prawie kanonicznym zob. A. Mantineo, *Le università cattoliche nel diritto della Chiesa e dello stato*, Milano 1995.

¹⁹ Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. 3, s. 42 nn.; Pawluk, op. cit., t. II, s. 344 n.; Szafrowski, op. cit., t. 3, s. 68 nn.

²⁰ II PSP. Szkoła i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu, nr 2.

²¹ Zgodnie z uchwałami synodalnymi system wyższych szkół katolickich „tworzą obecnie: Katolicki Uniwersytet Lubelski w Lublinie- jako uczelnia kościelna uznana przez państwo, Akademia Teologii Katolickiej w Warszawie, Wydział Teologiczny na Uniwersytecie Opolskim w Opolu, oraz Wydział Teologiczny na Uniwersytecie im. A. Mickiewicza w Poznaniu- jako uczelnie państwowe, Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie, Papieski Wydział Teologiczny w Warszawie, Papieski Wydział Teologiczny we Wrocławiu, Papieski Wydział Filozoficzny Towarzystwa Jezusowego w Krakowie” (Tamże, nr 43). Dokument opisując system wyższych szkół katolickich w Polsce nie wprowadza ich kodeksowej klasyfikacji; nadto opis ten jest już częściowo nieaktualny (ATK została przekształcona na Uniwersytet Stefana Kardynała Wyszyńskiego, kolejne wydziały teologiczne zostały utworzone w Uniwersytecie Warmińsko-Mazurskim w Olsztynie, Uniwersytecie Śląskim w Katowicach, Uniwersytecie Mikołaja Kopernika w Toruniu oraz zamiejscowy wydział teologiczny w Radomiu).

snej woli towarzyszą swym nauczycielom, złączeni z nimi tą samą miłością wiedzy²², przyczyniać się o ochrony i postępu ludzkiej godności oraz dziedzictwa kulturowego poprzez prace badawcze, nauczanie i posługę na rzecz kultury wspólnoty lokalnej, krajowej i międzynarodowej²³.

Uniwersytety, podobnie jak inne wyższe szkoły katolickie, winny dążyć, do publicznej, stałej i powszechnej obecności myśli chrześcijańskiej w wysiłku społeczeństwa skierowanym ku rozwijaniu nauki i kultury²⁴. Z uwagi na szczególną rolę teologii pośród dyscyplin akademickich, każdy uniwersytet katolicki winien posiadać wydział lub przynajmniej katedrę teologii katolickiej. „Kościół uważa, czytamy w dokumentach, że znakiem odniesienia rozmaitych gałęzi nauk i wydziałów akademickich do prawdy jest istnienie i zgodna ze wskazaniem Magisterium działalność wydziału teologii w strukturze uniwersytetu²⁵. Ma to umożliwić wprowadzenie refleksję teologiczną w świat innych dyscyplin naukowych, zwłaszcza w badania o charakterze interdyscyplinarnym, gdzie może ona odegrać niezwykle doniosłą i ważną rolę, ukazując współczesnej nauce i współczesnemu człowiekowi całkiem dla niego nową, bo utraconą w ostatnich wiekach perspektywę teologiczną. Nade wszystko uniwersytety winny dążyć do prawdy. Synod przypomina, że przełożeni i profesorowie winni „troszczyć się o wzajemną współpracę polegającą na koordynacji poszukiwań i podejmowaniu wspólnych inicjatyw” w dążeniu do tego celu²⁶.

Do podstawowych zadań uniwersytetu należy prowadzenie badań. Dokumenty synodalne zawierają postanowienia odnośnie do badań naukowych prowadzonych w uniwersytetach katolickich; zgodnie z ich brzmieniem do najbardziej charakterystycznych jego cech należą: dialog pomiędzy rozumem i wiarą, troska o etyczny wymiar nauki oraz katolicka perspektywa teologiczna²⁷.

Jednym z istotnych, a zarazem skomplikowanym jest zagadnienie wolności na uniwersytetach katolickich. Dotyka ono szerszego zagadnienia wolności sumienia opartego na godności osoby ludzkiej. Uchwały synodalne przypominają, że „Kościół zdecydowanie broni zasady wolności badań akademickich. Jednocześnie przypomina, że zasady tej nie wolno oddzielać od odpowiedzialności etycznej uczonego. Każdy nauczyciel jest powołany do tego, aby spełniał funkcje „sumienia krytycznego” wobec wszystkiego, co zagraża człowieczeństwu lub co je pomniejsza w życiu osób ludzkich i społeczeństw²⁸.

²² Tamże, nr 15.

²³ Tamże, nr 19.

²⁴ Tamże, nr 18.

²⁵ Tamże, nr 16: por. KPK kan. 811, 1.

²⁶ Tamże, nr 21.

²⁷ Tamże, nr 19.

²⁸ Tamże, nr 17.

Uniwersytet oraz fakultet kościelny winien zachować swoją tożsamość; uchwały w kilku miejscach odnoszą się do tej ważnej kwestii. Obowiązek jej utrzymania umacniania spoczywa na całej społeczności uniwersyteckiej a szczególnie na władzach uniwersytetu i miejscowym biskupie, który z reguły jest wielkim kanclerzem. Ich status prawny wobec państwa określają odpowiednie ustawy i umowy. Dokumenty synodalne przypominają, że wykładowcy przedmiotów należących do dziedziny wiary lub obyczajów winni być świadomi, że wykonywanie zadań uniwersyteckich „wymaga zachowania ściślejszej łączności z autentycznym nauczaniem Kościoła, przede wszystkim zaś z magisterium Biskupa Rzymskiego”²⁹. Oni też składają wyznanie wiary i otrzymują od wielkiego kanclerza lub jego delegata misję kanoniczną. W momencie mianowania wszyscy pracownicy naukowcy i administracyjni winni zastać poinformowani o katolickiej tożsamości uniwersytetu lub wydziału, o tym co z niej wynika, oraz na ciążyącym na nich obowiązku jej umacniania, a przynajmniej respektowania³⁰.

*

* *

Redakcja uchwał synodalnych odnośnie do uniwersytetów katolickich odzwierciedla pogłębioną refleksję nad rolą edukacji w nauce Kościoła, zawartą szczególnie w doktrynie Soboru Watykańskiego II oraz nauczaniu papieża Jana Pawła II, w tym przede wszystkim konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae*. Innym źródłem, do których odwołują się uchwały w omawianej materii jest Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983. Uchwały synodalne posługują się terminologią kodeksową oraz przejmują przepisy kodeksowe odnośnie do szkolnictwa kościelnego. Należy stwierdzić, że postanowienia synodalne o charakterze jurydycznym odnośnie do uniwersytetu katolickiego nie wykraczają poza unormowania Kodeksu i Konstytucji apostolskiej *Ex corde Ecclesiae*³¹.

W świetle uchwał uniwersytety katolickie mają w świecie współczesnym te same zadania, co wszystkie inne uczelnie tego typu w danym kraju. Ponadto winny się one przyczyniać do „pogłębienia kultury ludzi i pełniejszego rozwoju osoby ludz-

²⁹ Tamże, nr 20..

³⁰ Tamże.

³¹ Zgodnie z przyjętą metodologią redakcji uchwał (p. wyżej, przyp. 1) rozdział „Szkola i uniwersytet w życiu Kościoła i narodu” kończą „Wskazania i postulaty synodalne”, w których synod wzywa diecezje, zakony parafie, wspólnoty międzyparafialne oraz fundacje i stowarzyszenia katolików do tworzenia nowych szkół katolickich. Uchwały postulują jednocześnie odnowę struktur uczelni katolickich, m.in. poprzez poszerzenie zakresu badań i zajęć umożliwiających poznanie teologii świętości, duchowości chrześcijańskiej oraz nurtów duchowości pozachrześcijańskiej. Nadto synod wzywa do podejmowania badań w dziedzinie architektury i budownictwa sakralnego, konserwacji zabytków kościelnych, muzealnictwa oraz archiwistyki (Tamże, nr 73-74).

kiej, a także do wypełniania posługi nauczania w Kościele³². Poświęcenie zagadnieniu szkoły i uniwersytetu odrębnych uchwał II Polskiego Synodu stanowi wyraz dowartościowania tej doniosłej dziedziny we współczesnym życiu Kościoła i narodu.

³² Por. KPK kan. 807.

PAPIESKA RADA KULTURY ZMODYFIKOWAŁA STRUKTURĘ KURII RZYMSKIEJ

Wprowadzenie

Kuria Rzymska jest to urząd, przez który Biskup Rzymski załatwia sprawy dotyczące Kościoła powszechnego. W jego też imieniu oraz jego autorytetem wykonuje ona zadania służące dobru Kościołów partykularnych¹. Jest przeto Kuria Rzymska jakimś miejscem zbiorczym, z jednej strony dla elementów składowych papieskiej władzy prymatu, którą reprezentuje, a z drugiej dla terenowych okręgów skupionych w Kościołach partykularnych, którym służy. Toteż nosi ona na sobie znamię przemian historycznych, właściwych dla ludzkiego oblicza rzeczywistości Kościoła.

Stąd Kuria Rzymska ulega w przełomowych okresach dziejów Kościoła większej lub mniejszej reformie i odnowie. Wydarzeniem, które wprowadziło gruntową odnowę Kościoła i przystosowanie do pastoralnego oddziaływania we współczesnym świecie był Sobór Watykański II (1962 - 1965).

Sobór też wywołał konieczność dokonania zasadniczej reformy Kurii Rzymskiej. Już pap. Paweł VI swoją Konstytucją Apostolską z 15 sierpnia 1967 r. „*Regimini Ecclesiae Universae*”², przeprowadził wstępną, posoborową reformę tego urzędu. Z kolei szereg pojedynczych aktów prawnych dokonywało dzieła przemian w Kurii³.

Całkowita reforma Kurii Rzymskiej nie była jednak jeszcze w pełni gotowa w momencie promulgowania Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1983 r. Ustawodawca kodeksowy poświęcił jej dlatego zaledwie dwa związane kanony, sygnalizując jednak, że doczeka się ona pełniejszego określenia w specjalnym ustawodawstwie⁴. Oczekiwana i zapowiadana odnowa Kurii Rzymskiej została ostatecznie

¹ KPK, kan. 360; P. Lombardia, J.I. Arrieta, *Dodice di diritto canonico. Edizione bilingue commentata*, vol. I, Edizioni Logos - Rama 1986, s. 292.

² AAS, 59(1967) 885-928.

³ Zresztą już przed 1967 r. tenże pap. Paweł VI zaczął reformować Kurię, gdy w Motu proprio „*Integrae servandae*” z 7 grudnia 1965 r. zmienił Kongregację św. Oficjum na Kongregację Doktryny Wiary. Zaś 8 maja 1969 r. Kongregacja Obrzędów została podzielona na dwie dykasterie, tj. na Kongregację Kultu Bożego i Kongregację do spraw Kanonizacji. I inne. AAS, 57 (1965) 952 - 955; 61 (1969) 297 - 305; T. Pieronek, *Reforma Kongregacji św. Oficjum*, w: *Prawo Kanoniczne* (skrót: PK), 40, 3-4 (1968) 19 - 36; J. Dudziak, *Posoborowe zmiany w zakresie prawa kanonicznego...*, w: *Tarnowskie Studia Teologiczne* (skrót: TST), VI (1977) 151, przypis 13.

⁴ KPK, kan. 360; E. Szaflrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, 2, Warszawa ATK 1985, s. 52.

przeprowadzona w 5 lat po Kodeksie, tj. w 1988 r. Dokonał tego dzieła pap. Jan Paweł II w swojej Konstytucji Apostolskiej „*Pastor Bonus*” z 28 czerwca 1988 roku⁵.

1. Stan Kurii Rzymskiej odnowionej w 1988 r.

Kuria Rzymska odnowiona w sposób gruntowny Konstytucją Apostolską „*Pastor Bonus*” z 1988 r. zachowała oczywiście w swej strukturze większość dotychczasowych elementów konstytucyjnych. Ale i te zachowane otrzymały swoje nowe określenie oraz zakres działania.

Ogólny przekrój Kurii Rzymskiej, według „*Pastor Bonus*”, obejmuje następujące rodzaje czy grupy dykasterii, tj. oddziałów: a) Sekretariat Stanu; b) Kongregacje; c) Trybunały; d) Papieskie Rady; e) Urzędy; f) Struktury uzupełniające. O ile Sekretariat Stanu, Kongregacje, Trybunały i Urzędy są dykasteriami, które w zasadzie mieściły się już tradycyjnie w strukturze Kurii a w „*Pastor Bonus*” zostały tylko częściowo zmodyfikowane, to Papieskie Rady weszły tu jako coś bardziej nowego, podobnie zresztą jak struktury uzupełniające („*Cetera Curiae Romanae Instituta*”)⁶. Naturalnie, że wymienione Papieskie Rady („*Pontificia Consilia*”) w dużej mierze funkcjonowały już w Kurii Rzymskiej o wiele wcześniej lecz nie należały do niej jako ściśle pojęte dykasterie kurialne. I to jest jedna z największych nowości reformy z 1988 r. Do tego należy fakt, że istniejące od 1967 r. trzy Sekretariaty w Kurii (Sekretariat dla Jedności Chrześcijan, dla Niechrześcijan, dla Niewierzących) zostały zmienione co do nazwy i włączone do odpowiednich Kongregacji lub Papieskich Rad⁷.

Wśród 12 - tu Papieskich Rad, które według „*Pastor Bonus*” stały się formalnymi dykasteriami Kurii Rzymskiej, na 11 - tym miejscu została umieszczona Papieska Rada Kultury („*Pontificium Consilium de Cultura*”)⁸.

Jest to jedna z tych właściwości odnowy Kurii Rzymskiej, która dowodzi jak wielką wagę pap. Jan Paweł II przywiązuje do jakiejś stałej instytucji służącej odnoszeniu się do rzeczywistości prezentowanej przez naturalny dorobek kulturowy współczesnej ludzkości. Jest to jakby zwieńczenie wieloletniego nauczania papieskiego na temat ludzkiej kultury i wyraźna intencja zbudowania trwałego pomostu dla pastoralnego oddziaływania Kościoła na tę płaszczyznę wysiłków i dokonań ludzkich. Papieska Rada Kultury istniała już od 1982 r. ale nie należała do struktury Kurii Rzymskiej. Ten status zdobyła więc w 1988 roku⁹. Konstytucja „*Pastor*

⁵ AAS, 80 (1988) 841 - 912; Z. Grocholewski, *Jan Paweł II reformatorem Kurii Rzymskiej*, Hamburg 1989, s. 12 nn.; E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, w: PK, 33, 1-2 (1990) 21 - 81.

⁶ E. Szafrowski, *Kuria Rzymska Jana Pawła II*, art. cyt., s.76-79.

⁷ „*Pastor Bonus*” (skrót: PB), Konstytucja Apostolska Jana Pawła II z 1988 r. art. 135, 159, 160, 163, 165, w: AAS, 80 (1988) 895, 902, 903; W. Góralski, *Papieskie Rady w odnowionej Kurii Rzymskiej*, w: PK, 34, 1 - 2 (1991) 48 - 49.

⁸ PB, art. 167, w: AAS, 80 (1988) 904.

⁹ *Communications*, 25 - nr 1 (1993) 5.

Bonus” określiła mianowicie stanowisko Papieskiej Rady Kultury, jako dykasterii kurialnej, w trzech artykułach.

Przede wszystkim wyznaczyła jej powinność popierania w imieniu Stolicy Apostolskiej dialogu ze współczesnymi Instytucjami naukowymi i doktrynalnymi¹⁰. Ale naturalnie dialog ten miał obejmować także dziedzinę ludzkiej kultury pozanaukowej¹¹. Celem tego ogólnego dialogu z ludzką kulturą miały być takie wartości, jak: a) stopniowe otwieranie się ludzkiej kultury na Ewangelię; b) wyrobienie przeświadczenia u ludzi nauki, literatury i sztuki, że są przez Kościół powołani do prawdy, dobra i piękna¹².

Po drugie, Papieska Rada Kultury otrzymała konkretny ustrój wewnętrzny. Otóż na jej czele stanął Przewodniczący. Ponadto w jej skład wchodził: Zespół Prezydialny oraz Zespół przedstawicieli różnych dyscyplin naukowych z wielu regionów świata¹³.

Wreszcie pap. Jan Paweł II wyznaczył szereg konkretnych działań Radzie Kultury dla realizacji jej ustrojowego posłannictwa. Ogólnie mówiąc działaniami tymi były takie przedsięwzięcia, które ze swej natury należą do kultury¹⁴. A więc najpierw popieranie i na ile jest to potrzebne udzielanie pomocy tego rodzaju kulturowym przedsięwzięciom, które podejmowały różne Instytucje Kościoła¹⁵. Dalej, po wymienieniu swoich poglądów z Sekretariatem Stanu, śledzenie sposobów działania, podejmowanych dla popierania kultury przez państwa oraz międzynarodowe ciała doradcze. Uczestniczenie wreszcie, gdy uznała to za stosowne, w szczególnych zespołach działających w obrębie kultury oraz popieranie tego rodzaju zgromadzeń¹⁶.

2. Przekształcenie Papieskiej Rady Kultury

A. *Teologiczno - prawne uzasadnienie zmian.*

Opisana wyżej szkicowo Papieska Rada Kultury nie przetrwała zbyt długo w swoim pierwotnym kształcie z 1988 r. Znacznego poszerzenia jej kompetencji

¹⁰ „...praesertim colloquium cum variis nostri temporis Institutis scientiae et doctrinae promovendo”... PB, art. 166, w: AAS, 80 (1988) 903.

¹¹ „Consilium rationes fovet inter Sanctam Sedem et humani cultus provinciam”... Tamże.

¹² ... „ut civilis cultus magis magisque Evangelio aperiatur, atque scientiarum litterarum, artiumque cultores se ad veritatem, bonitatem et pulchritudinem ab Ecclesia vocari sentiant”. Tamże.

¹³ ...Consilium structuram habet peculiarem, in qua, una cum Praeside, adsunt Coetus praesidialis aliisque coetus cultorum variarum disciplinarum ex pluribus orbis terrarum regionibus”. Tamże.

¹⁴ „Consilium apta incepta ad culturam attinentia per se suscipit”. Tamże, s. 904.

¹⁵ ... „ea, quae a variis Ecclesiae Institutis capiuntur, persequitur atque ipsis quatenus opus fuerit, adiutricem operam praebet”. Tamże.

¹⁶ „Collatis autem consiliis cum Secretaria Status, attendit ad agendi rationes, quas ad humanum cultum fovendum Civitates et internationalia Consilia susceperint, atque in culturae ambitu praeipuis coetibus pro opportunitate interest et congressiones fovet”. Tamże, s. 904; H. Brdej, *Kuria Rzymska w rozwoju historycznym oraz w obowiązującym prawie kościelnym*, Tarnów 2001, maszynopis, s. 143.

dokonało mianowicie Motu proprio pap. Jana Pawła II „*Inde a Pontificatus nostri*” z 25 marca 1993 roku¹⁷. Otóż przy zatrzymaniu samej nazwy tej dykasterii kurialnej, pap. Jan Paweł II zmienił jej wewnętrzną strukturę i poszerzył znacznie jej kompetencje. Utworzył w niej mianowicie dwie Sekcje: 1. Sekcję Wiary i Kultury; 2. Sekcję Dialogu z Kulturami.

Dla uzasadnienia zaś oraz wyjaśnienia tego wewnętrznego przekształcenia Rady, pap. Jan Paweł II przeprowadza najpierw w swoim Motu proprio głęboką refleksję teologiczno - pastoralną. Wychodzi zaś z ogólnej tezy, którą uważa za pewną, że mianowicie „zestawienie kultury i wiary jest postulatem nie tylko samej kultury lecz także wiary”¹⁸. Założenie to posłużyło już Papieżowi do samego utworzenia Rady Kultury w 1982 r., jak sam utrzymuje. Chodziło tu konkretnie o to, ażeby w ten sposób potwierdzić dialog z religiami niechrześcijańskimi i z osobami oraz zespołami ludzi nie uznającymi żadnej religii. Łączyło się z tym także poszukiwanie jakiejś kulturowej wymiany ze wszystkimi ludźmi dobrej woli¹⁹. Ta refleksja pap. Jana Pawła II uzasadniała więc w sposób wystarczający włączenie do Papieskiej Rady Kultury jej zainteresowania się wszelkimi kulturami, a więc nie tylko kulturami wyznawców religii niechrześcijańskich ale także kulturami ludzi nie wyznających żadnej religii.

Kolejną refleksją pap. Jana Pawła II, motywującą strukturalne przekształcenie Rady jest konieczność uznania więzi pomiędzy wiarą i kulturą z jednej, a dziełami sztuki i świadectwami historii z drugiej strony. Jedne i drugie przedmioty, tj. dzieła sztuki i świadectwa historii posiadają wszak siłę ewangelizacji oraz kulturową wzniosłość. Ten fakt zaś przynagla Kościół do najwyższego zainteresowania się nimi²⁰.

W ten sposób pap. Jan Paweł II stworzył głęboką motywację merytorycznych powiązań, jakie istnieją pomiędzy działalnością Papieskiej Rady Kultury a funkcjonowaniem Papieskiej Komisji Ochrony dziedzictwa sztuki i historii. Zresztą to powiązanie przedmiotowe tych dwu instytucji dało się już wystarczająco zauważyć od momentu utworzenia Papieskiej Komisji dla dzieł sztuki i historii, 28 czerwca 1988 roku²¹.

Trzecia wreszcie refleksja, jakiej Papież daje wyraz w swoim Motu proprio, wyraża się w potrzebie ukazania na przyszłość wyraźniejszej obecności Stolicy

¹⁷ AAS, 85 (3.993) 549 - 552.; *Communicationes*, 25, 1 (1993) 5 - 7.

¹⁸ „...”pro certo habentes compositionem inter culturam et fidem esse postulatum non tantum ipsius culturae sed etiam fidei”... Motu proprio „*Inde a Pontificatus Nostri*” (skrót: IaPN), w: *Communicationes*, 25, 1 (1993) 5.

¹⁹ IaPN, w: *Communicationes*, 25, 1 (1993) 5. Tę myśl pap. Jan Paweł II wyrażał już w swoim Liście do Sekretarza Stanu, kard. A. Casaroli, w: *Insegnamenti*, vol. V/2, s. 1777,nn.

²⁰ „...”fides enim natura sua promovet res singulari opere artificioque perfectas et historicas testificationes secum ferentes vim evangelizandi culturalemque praestantiam in quas quidem oportet Ecclesiam summam proferat animi intentionem”. IaPN, w: *Communicationes*, 25, 1 (1993) 5.

²¹ Tamże.

Apostolskiej w sferze kultury poprzez odnowę i zespolenie Papieskich Akademii²².

Przedstawione refleksje teologiczno - pastoralne, poczynione przez Papieża w omawianym Motu proprio są wyrazem jakiegoś zdecydowanego wejścia Stolicy Apostolskiej z dialogiem w sferę najszerzej pojętej kultury ludzkiej oraz jej ewangelizacji. Jest to otwarcie drzwi dla uniwersalności nauki Kościoła w kierunku powszechności kulturowych dokonań ludzi.

B. Postanowienia prawno - praktyczne

Po swej motywacji teologiczno - pastoralnej, pap. Jan Paweł II w Motu proprio „*Inde a Pontificatus nostri*” z 1993 r. przechodzi do prawno - praktycznych ustaleń w przekształconej wewnątrz Papieskiej Radzie Kultury. W czterech mianowicie ustaleniach Motu proprio wyznacza sfery i sposoby praktycznego działania tej dykasterii Kurii Rzymskiej.

Po pierwsze, Rada będzie zestawia zbawcze orędzie Ewangelii z wiedzą współczesnych środowisk naukowych, naznaczonych niewiarą oraz religijną opieszałością. Idzie o to, by te środowiska wiedzy czynić coraz bardziej otwartymi na przyjęcie chrześcijańskiej wiary, by czynić je coraz sprawniejszymi umysłowo twórcami kultury i wiedzy, a także źródłami inspirującymi naukę i sztukę²³.

Następnie, zadaniem tej Rady jest rozpościeranie pastoralnej troski Kościoła wobec poważnych rozdźwięków pomiędzy Ewangelią i kulturami ducha. Dlatego też sprzyja ona poszukiwaniu problemów niewiary oraz niedbałości religijnej, powstających w wielu formach na płaszczyźnie różnych kultur. Docieka do ich przyczyn oraz następstw dla chrześcijańskiej wiary. Czyni to zaś w tym celu, by nieść stosowne pomoce pastoralnej działalności Kościoła, zmierzającej do ewangelizacji kultur, a także by sprzyjać zbieżności nowej kultury z Ewangelią²⁴.

Trzecim praktycznym zadaniem Rady jest popieranie więzi pomiędzy Kościołem i Stolicą Apostolską z jednej a różnymi obyczajami kultury z drugiej strony.

²² Tamże, s. 6. Chodzi tu o istniejąca już w 1993 r. Papieską Akademię Nauk, a równocześnie o mającą w myśli Papieża powstać niebawem Papieską Akademię Nauk Społecznych. Tę drugą Akademię („Pontificiam Academiam Scientiarum Socialium”) pap. Jan Paweł II rzeczywiście ustanowił 1 stycznia 1994 r. W omawianym Motu proprio z 1993 r. została więc zapowiedziana ścisła koordynacja działań tych dwu Papieskich Akademii.

²³ „Consilium provehit concursione salvifici nuntii atque aetatis nostrae scientiae Institutorum incredulitate saepe religionisque lentiudine conspicuorum, ut ipsa magis magisque expandantur christianae fidei recipiendae, effectrici animi culturae atque scientiarum, fonti inspiratori litterarum artiumque”. *Communications*, 25, 1 (1993) 6.

²⁴ „Consilium pastorem patefacit Ecclesiae curam prae gravibus portentis abruptionis inter Evangelium et animi culturas. Favet ergo inquisitioni de quaestione incredulitatis et negligentiae religiosae variis sub formis exstantis in diversis culturalibus spatiis, earum causas investigat necnon consecutiones quod attinet ad christianam Fidem, eo proposito ut apta praebet subsidia pastoralis Ecclesiae navitati perficiendae ad evangelizationem culturalium atque fovendum concursum novae culturae cum Evangelio.” Tamże.

Stąd też podejmuje ona stosowne przedsięwzięcia praktyczne, zmierzające do dialogu pomiędzy wiarą i kulturą, czyli tzw. dialogu międzykulturowego. Niesie to ze sobą troskę o zapoczątkowane już przedsięwzięcia różnych instytucji kościelnych oraz niesienie pomocy stosownym instytucjom Konferencji Biskupich²⁵.

Czwartym wreszcie zadaniem Rady jest podejmowanie dialogu z niewierzącymi w Boga lub nie wyznającymi żadnej religii, ilekroć wyrażają oni na to zgodę. Współorganizuje więc oraz uczestniczy przez ludzi uczonych w naukowych kongresach poświęconych tej problematyce²⁶.

3. Zmiany strukturalne w łonie Papieskiej Rady Kultury

Jak już wyżej wspomnieliśmy, pap. Jan Paweł II w omawianym Motu proprio „*Inde a Pontificatus nostri*” przeprowadził wewnętrzną reorganizację dykasterii Papieskiej Rady Kultury. Utworzył w niej mianowicie dwie Sekcje. Sekcję pierwszą określił: „Wiara i Kultura”, Sekcję zaś drugą: „Dialog z Kulturami”²⁷. Obydwie Sekcje mają wspólnego Prezesa Rady w randze kardynała, któremu służą pomocą Sekretarz i Podsekretarz. W przypadku zaś naglącej konieczności można dodać jeszcze po jednym Subsekretarzu każdej z dwu Sekcji²⁸.

Powyzsza zmiana w łonie Papieskiej Rady Kultury, przy częściowym zachowaniu dotychczasowych jej przeznaczeń dała jej w wyniku znaczącą nowość organizacyjną. Otóż Pierwsza Sekcja Rady („Wiara i Kultura”) kontynuuje nadal swoją poprzednią działalność, którą wykonywała jako Papieska Rada Kultury. Natomiast Sekcja Druga („Dialog z Kulturami”) podjęła działalność, którą dotychczas spełniała Papieska Rada dla dialogu z niewierzącymi, którą to rolę odgrywał od 1967 do 1988 r. Sekretariat dla Niewierzących²⁹. Tutaj należy dodać, że Papieskiej Radzie Kultury podlega także porządkowanie działalności dwu Papieskich Akademii, tj. Akademii Nauki oraz Akademii Nauk Społecznych³⁰.

Modyfikacja Kurii Rzymskiej związana z restrukturyzacją „Papieskiej Rady Kultury” dotknęła także pośrednio Kongregacji dla Duchownych („Congregatio pro Clericis”) oraz Papieskiej Komisji dla Dziedzictwa Sztuki i Historii Kościoła („Pontificia Commissio de Patrimonio Artis et Historiae Ecclesiae”). Po pierwsze, Papieskiej Komisji dla Dziedzictwa Sztuki i Historii Kościoła Motu proprio

²⁵ „Ad rationes fovendas inter Ecclesias Sanctamque Sedem atque varios culturae mores, Consilium accommodata suscipit incepta circa dialogum inter Fidem et culturam atque dialogum interculturalem. Incepta curat a variis Ecclesiae Institutis inchoata, atque adiutricem praebet operam congruentibus Institutis Conferentiarum Episcopaliū”. Tamże.

²⁶ „Dialogum insuper Consilium instituit cum iis qui Deo non credunt vel nullam confitentur religionem, quotiescumque ii reapse operam consociare velint. Componit atque per doctos viros socium se praebet congressionum studiorum super hanc rem”. Tamże, s. 6 - 7.

²⁷ Tamże, s.7.

²⁸ Tamże.

²⁹ Tamże.

³⁰ Tamże.

„*Inde a Pontificatus Nostrī*” z 1993 r. zmieniło nazwę na: „Papieska Komisja dla Dóbr Kulturowych Kościoła” („Pontificia Commissio de Ecclesiae Bonis Culturalibus”). Po drugie, Komisja ta stała się samoistną dykasterią, z własnym Przewodniczącym („*sui iuris*”), tj. wyłączonej z Kongregacji dla Duchownych, do której była włączona Konstytucją Apostolską „*Pastor Bonus*” z 1988 roku³¹. Jednakże jej samodzielność nie jest absolutna lecz częściowo ograniczona. W tym znaczeniu, że jej Przewodniczący należy odtąd do członków Papieskiej Rady Kultury, z którą ma odbywać okresowe spotkania. Ten stan uzależnienia ma na celu zapewnić Komisji owocną współpracę oraz zabezpieczyć stosowne zagadnienia wspólne. W ramach tej współpracy dochodzi także do głosu konsultowanie się odnośnie do Papieskich Akademii, których działalność należy do kulturowych dóbr Kościoła³².

Zakończenie

Reasumując nasze rozważania, stwierdzamy na zakończenie, że zreformowana do końca, według wymogów Soboru Watykańskiego II Kuria Rzymska konstytucją Apostolską „*Pastor Bonus*” z 1988 r., uległa w kilka lat później nieznacznej modyfikacji. Stało się to za sprawą Motu proprio pap. Jana Pawła II „*Inde a Pontificatus Nostrī*” z 25 marca 1993 r. Modyfikację Kurii Rzymskiej wprowadziło wymienione Motu proprio, przekształcając częściowo Papieską Radę Kultury. Przekształcenie to polegało przede wszystkim na przyłączeniu do niej innej dykasterii Kurii Rzymskiej, tj. samodzielnej dotąd Papieskiej Rady do spraw dialogu z niewierzącymi. Dalej ustalono więzi pomiędzy Papieską Radą Kultury a Papieską Komisją dla Dziedzictwa Sztuki oraz Historii Kościoła, działającej dotąd w ramach Kongregacji dla Duchowieństwa. Znaczne przyporządkowanie do Papieskiej Rady Kultury posiadają dwie Papieskie Akademie, tj. Akademia Nauk oraz Nauk Społecznych. Papieska Rada Kultury współorganizuje działalność tych Akademii. Pap. Jan Paweł II nakreślił w Motu proprio 4 programowe i praktyczne normy, według których Papieska Rada Kultury ma realizować swoje zadania. Po pierwsze Rada ma zbliżyć do Ewangelii środowiska naukowe naznaczone ateizmem. Po drugie ma udostępniać przenikanie pastoralnej działalności Kościoła do sfer kultury odznaczających się odejściem od Ewangelii. Po trzecie ma uprawiać dialog interkulturowy, tj. zbliżający Kościół i Stolicę Apostolską do środowisk wyobcowanych z wiarą. Po czwarte, nawiązuje ona formy dialogu z niewierzącymi, o ile chcą ten dialog podtrzymywać. Przekształcenie Papieskiej Rady Kultury objęło także jej wewnętrzną organizację. Posiada ona odtąd kardynała jako swego Przewodniczącego, któremu służą jako pomocnicy Sekretarz oraz Podsekretarz. Składa się zaś z dwóch Sekcji: 1) Sekcji Wiary i Kultury, 2) Sekcji Dialogu z Kulturami. Dziedzinę właściwą dotąd Papieskiej Radzie Kultury obsługuje na przyszłość

³¹ PB, art. 100 - 103, w: *Communicationes*, 20, 1 (1988) 39- 40.

³² Tamże.

Sekcja pierwsza („Fides et Cultura”). Natomiast Sekcja druga („Dialogus cum Culturis”) zajmuje się działalnością prowadzoną dotąd przez Papieską Radę dla Dialogu z Niewierzącymi.

Nie ulega wątpliwości, że omówiona rekonstrukcja Kurii Rzymskiej na odcinku Papieskiej Rady Kultury jest dowodem podjęcia przez Stolicę Apostolską najszerszej pojętego dialogu Kościoła z ludźmi innych kultur, nawet pozareligijnych czy ze wspólnotami chrześcijańskimi pozakościelnymi.

Zusammenfassung

DER PÄPSTLICHE RAT FÜR DIE KULTUR HAT DIE BISHERIGE STRUKTUR DER RÖMISCHEN KURIE ABGEÄNDERT.

Der Verfasser hat im Artikel vor allem die allmähliche Reform der Römischen Kurie nach dem II Vatikanischen Konzil vorgestellt. Also, diese Reform hat der Papst Paul VI im Jahre 1967 angefangen, und der Papst Johann Paul II im Jahre 1988 mit der Apostolischen Konstitution „Pastor Bonus” abgeschlossen. In der im Jahre 1988 renovierten Römischen Kurie wurde zum ersten Mal, als die spezielle Dikasterie, der Päpstliche Rat für die Kultur hergestellt. Dieser Päpstliche Kulturrat war doch nicht lange Jahre in seinem ursprünglichen Zustand übriggeblieben. Der Papst Johann Paul II hat ihn nämlich in seinem „Motu proprio” vom Jahre 1993 „Inde a Pontificatus Nostri” bedeutsam modifiziert und auf diese Weise wurde auch die Struktur der Römischen Kurie teilweise abgeändert. Die Modifikation des Papstlichen Kulturrates bestand zwischen anderen darin, daß man mit ihm die andere Dikasterie der Römischen Kurie, und zwar den Päpstlichen Rat für den Dialog mit den Ungläubigen zusammen vereint. Dann wurden die Beziehungen zwischen dem Päpstlichen Kulturrat und der Päpstlichen Kommission für das Erbe der Kunst und der Geschichte angeknüpft. Diese Kommission wirkte sonst früher in Rahmen der Kongregation für die Geistlichkeit. Die Organisationstätigkeit der zwei Päpstlichen Akademien (das heißt Akademie der Wissenschaft und Akademie der Sozialwissenschaft) wurden auch dem Papstlichen Kulturrat untergeordnet. Außer diesem neuen Struktursystem hat Papst Johann Paul II dem neugeordneten Päpstlichen Kulturrat vier Hauptgesetze für seine Aktivität programmiert. Erstens soll der Kulturrat die atheistischen Wissenschaftskreisen zum Evangelium sich nähren lassen. Zweitens ist er verpflichtet die Pastoralaktion der Kirche in solch die Gebiete eindringen lassen, die vom Evangelium abgegangen sind. Drittens soll er einen zwischenkulturellen Dialog der Kirche und des Apostolischen Stuhles mit den vom Glauben entfremdeten Menschen und Kreisen führen lassen. Viertens nimmt der Päpstliche Kulturrat die Dialogsorten mit den Ungläubigen auf, die es tun wollen. Die Umgestaltung des Päpstlichen Kulturrates in der Römischen Kurie umfaßte auch sein inneres System. Er hat nämlich auf seiner Spitze einen Kardinal als den Vorsitzenden, dem ein Sekretär und Untersekretär helfen. Außerdem wird

er aus den zwei Sektionen zusammengesetzt, das heißt aus der Glaubens- und Kultursektion sowie von der Sektion des Dialogs mit den Kulturen. Es ist ganz klar, daß die oben vorgestellte Rekonstruktion der Römischen Kurie im Segment des Päpstlichen Kulturrates ein bester Beweis ist, daß der Apostolische Stuhl dadurch einen allgemeinen Dialog mit den Menschen der verschiedenen, sogar außerreligiösen und außerchristlichen Kulturen unternommen hat.

ELEMENTY STRUKTURALNE KANONICZNEGO SĄDOWEGO PROCESU SPORNEGO

1. Wprowadzenie

Sądownictwo kościelne, którego celem jest zabezpieczenie prawnego wymiaru sprawiedliwości we wspólnocie Ludu Bożego, jest wpisane niezwykle silnie w struktury Kościoła diecezjalnego, w struktury poszczególnych metropolii oraz Kościoła Powszechnego¹. Szereg szczegółowo zredagowanych norm kodeksowych ustala sposób postępowania w sprawach prowadzonych przez sędziego. Przepisy te z jednej strony kierują jednostkowo postrzeganymi czynnościami podmiotów postępowania, układając się w jeden logiczny ciąg czynności procesowych, z drugiej jednak strony układają się też w charakterystyczne grupy norm, ukazujących kolejne etapy, z których każdy ma swój cel, własną logikę postępowania oraz skuteczność prawną. Poszczególne etapy widziane jako jedna całość układają się dopiero w jeden spójny proces.

Trybunał kościelny ma obowiązek udzielenia pomocy prawnej wszystkim, którzy legalnie zwrócą się do niego o taką pomoc². Przedmiot rozstrzygnięć dokonywanych przez kościelną władzę sądową mieści się w zakresie spraw rozpoznawanych przez Kościół mocą własnego i wyłącznego prawa³. Może on dotyczyć naruszenia uprawnień osób fizycznych lub osób prawnych, albo ustalenia faktu prawnego. Całość zadań trybunału kościelnego w diecezji można podzielić na ogólne i na szczegółowe. Do zadań ogólnych należy przede wszystkim zabezpieczenie wymiaru sprawiedliwości w diecezji, czyli teoretyczna i praktyczna gotowość trybunału do rozstrzygania spraw nakazanych przez prawo i przez biskupa diecezjalnego. Oznacza to obowiązek ukonstytuowania trybunału, właściwej obsady personalnej a także ustalenia norm partykularnych, wedle których ma on funkcjonować, a przynajmniej regulaminu. Zadaniem ogólnym trybunału jest także obowiązek zachowania metody formalno-prawnego postępowania nakazanej lub dopuszczonej przez prawo, której celem jest dotarcie do prawdy oraz maksymalne zabezpieczenie uprawnień wiernych. Wśród zadań szczegółowych warto wskazać na obo-

¹ W kwestii władzy sądowej Papieża oraz biskupa diecezjalnego zob. m.in.: Z. Grocholewski. Zasady inspirujące Księgę VII De processibus KPK. *Ius Matrimoniale* 4 (1999) s. 154-156; W. Aymans. Biskupia posługa rządzenia Kościołem partykularnym. *Kościół i Prawo* 6 (1989) s. 36-37.

² CIC c. 1453: *Iudices et tribunalia curent ut quam primum, salva iustitia, causae omnes terminentur /.../*.

³ CIC c. 1401.

wiązki bezpośrednie, związane z konkretnymi czynnościami, oraz pośrednie, wskazujące na dalsze skutki, lub korzyści posługi trybunału dla diecezji. Jako bezpośrednie obowiązki można wskazać podejmowanie spraw przedkładanych sędziemu przez wiernych zgodnie z prawem, prawne określanie właściwego statusu wiernego we wspólnocie Kościoła oraz określanie konkretnych uprawnień lub zobowiązań poszczególnych podmiotów. Wśród pośrednich zadań trybunału, czyli raczej dalszych korzyści z jego pracy, można wskazać zwracanie uwagi przełożonych kościelnych na wadliwe zjawiska w społeczności Kościoła, co pozwala przygotować odpowiednie programy naprawcze, duszpasterski kontekst bezpośrednich spotkań pracowników trybunału z wiernymi a także walory naukowe szczegółowej refleksji prowadzonej przez pracowników sądu⁴.

Podjmując spojrzenie na metodę postępowania nakazaną lub dopuszczoną przez prawo, konieczne jest terminologiczne oddzielenie określeń związanych z metodami postępowania charakterystycznymi dla poszczególnych zakresów władzy rządzenia, czyli związanych z przygotowaniem ustaw, dekretów i wyroków. Jest to przydatne szczególnie w odniesieniu do dekretów, gdyż ta forma decyzji pojawia się w prawie kanonicznym zarówno jako decyzja władzy ustawodawczej⁵, władzy wykonawczej a także sądowniczej. Wśród decyzji sądowych dekret pojawia się zdecydowanie częściej niż wyrok. Szereg dekretów, niezależnie od ich rangi procesowej, musi zostać wydanych przez sędziego, aby mógł on dojść do wydania jednego wyroku. Wydanie każdego dekretu musi być poprzedzone odpowiednią formą postępowania przygotowawczego, nakazaną wyraźnie przez prawo bądź ustaloną przez autora dekretu. W odniesieniu do postępowania sądowego warto zauważyć, że istnieją dekrety kończące całe odrębne postępowanie sądowe⁶, zdecydowana jednak większość dekretów sądowych są to decyzje wydawane w trakcie postępowania procesowego. Większość z tych ostatnich stanowią dekrety zwykłe, jednak kilka z tych dekretów należy określić jako dekrety silne, czyli kończące odpowiedni etap postępowania procesowego. Dekret silny w sposób istotny zmienia relacje procesowe wpływając na nowe określenie szczegółowych uprawnień i obowiązków uczestników postępowania, oraz zasadniczo rozgranicza poszczególne etapy postępowania, do tego stopnia, że w zwyczajnych okolicznościach nie wolno przed wydaniem dekretu podejmować czynności przewidzianych dla następnego etapu, jednocześnie po wydaniu dekretu nie wolno powracać do czynności przewidzianych dla poprzedniego etapu postępowania⁷. Każdy

⁴ Tematyka wielu konferencji naukowych była zainspirowana problemami dostrzeżonymi po raz pierwszy właśnie w trakcie spraw sądowych.

⁵ Np. dekret ogólny. Por.: CIC c. 29 i 30.

⁶ Np. dekret kończący sprawę wpadkową. Por.: CIC c. 1589 §1; 1590 §2; 1591. Tu należy też umieścić dekret drugiej instancji zatwierdzający wyrok orzekający w pierwszej instancji nieważność małżeństwa, jeżeli nie było postępowania apelacyjnego. Por.: CIC c. 1682 §2.

⁷ Naruszenie tej reguły może nastąpić zasadniczo tylko w sytuacji dopuszczonej wyraźnie przez prawo,

z tych dekretów pojawia się w sprawie z natury rzeczy tylko raz⁸. Postępowanie przygotowujące lub poprzedzające każdy dekret ma na celu zgromadzenie i przeanalizowanie wszystkich argumentów, które powinny być wzięte pod uwagę przy wydawaniu decyzji. O tym, które argumenty są uwzględniane i w jakim stopniu są uwzględniane decyduje autor dekretu. Dekret, także wydawany w trakcie procesu, z natury swojej dopuszcza możliwość jego poprawienia lub zmiany przez ten sam podmiot po uwzględnieniu nowych okoliczności.

Postępowanie sądowe prowadzące do rozstrzygnięcia sprawy poprzez wyrok, ma najczęściej za swój cel orzekanie o już dokonanych ludzkich działaniach, lub o faktach odnoszących się do przeszłości. Chociaż więc skutki prawne decyzji sądowej sięgają w przyszłość, to sama decyzja dotyczy w tych przypadkach przeszłości. Ponieważ sędzia nie może wydanego przez siebie wyroku poprawić lub uzupełnić, stąd niezwykle ważne jest pełne zachowanie zasady sprawiedliwości i dojście do prawdy obiektywnej. Sędzia posługuje się dlatego specyficzną metodą gromadzenia i wyjaśniania argumentów, określaną jako metoda sądowa lub procesowa. Postępowanie sądowe, czyli proces, jawi się tu jako szereg prawnie uporządkowanych i koniecznych do wykonania czynności, których końcowym efektem jest decyzja sędziego podejmowana w formie wyroku. Postępowanie sędziego od przyjęcia skargi powodowej do wydania wyroku zawiera jako elementy konieczne: ukonstytuowanie stron procesowych, zawiązanie sporu, dowodzenie i dyskusję sprawy⁹. Zawsze musi być zachowana zasada równości stron wobec sędziego oraz prawo każdej ze stron do obrony swojej tezy procesowej. Tak zorganizowane postępowanie sądowe umożliwia podjęcie przez sędziego decyzji o walorze wyroku¹⁰. Powyższe wskazuje na zasadność bliższego spojrzenia na elementy strukturalne procesu prowadzonego wobec sędziego kościelnego, celem ukazania ich znaczenia dla integralności oraz prawnej skuteczności postępowania.

2. Władza sędziego kościelnego

Warto tu przywołać banalne skądinąd stwierdzenie, że każde sądownictwo, kościelne także, jest wykonywaniem władzy. Ponieważ władza, rozumiana w sensie relacji zachodzącej między dwoma podmiotami, mocą której jeden z nich aktem swojej woli skutecznie wiąże wolę innych podmiotów, jako swój fundament ma wskazywaną ontyczną wyższość podmiotu mającego władzę nad podmiotem pod-

w przypadku ujawnienia nowych, wcześniej niemożliwych do rozpoznania okoliczności, na tyle istotnych, że mogą mieć wpływ na sprawiedliwość orzeczenia. Por. np.: CIC 1599; 1600 §1.

⁸ W przypadku jego uzasadnionego powtórzenia poprzednio wydany dekret traci swoją skuteczność.

⁹ Dokładną analizę kwestii podziału kanonicznego sądowego procesu spornego na etapy postępowania zob.: M. Greszata. Skuteczność prawna instytucji *lis pendens* w kanonicznym sądowym procesie spornym. Lublin 2001 (mps, Bibl. Uniw.KUL) s. 39-42.

¹⁰ Szczególną rangę tych przepisów podkreśla zakaz dyspensowania od nich. Zob.: CIC c. 87 §1. Konsekwencją odstąpienia od przepisów procesowych może być nawet nieusuwalna nieważność wyroku. Por.: CIC c.1620.

legającym władzy, nie może występować z natury rzeczy pomiędzy podmiotami zasadniczo równymi co do godności i co do podstawowych uprawnień. W sposób oczywisty relacja władzy może zachodzić pomiędzy podmiotami o godności ontycznie różnej. W ten sposób człowiek jako stworzenie podlega władzy Boga – Stwórcy. Ta władza może być przekazywana innym podmiotom. We wspólnocie Kościoła jako podmiot władzy wskazuje się samego Jezusa Chrystusa, który w tę władzę wyposażył swoich Apostołów, posyłając ich z posługą do całego świata¹¹. To niezwykle silne odniesienie do Boga jest obecne bardzo jednoznacznie we wszystkich rozstrzygających decyzjach sędziego kościelnego, które – niezależnie od tego, czy mają walor wyroku czy dekretu, jeżeli są decyzjami rozstrzygającymi, rozpoczynają się od przywołania Imienia Bożego. Człowiek wykonujący tę władzę staje więc z pokorą, jako podmiot w istocie niegodny tej władzy, ale w mocy wiary wykonujący ją z pełną skutecznością prawa.

Drugi istotny aspekt kościelnej władzy sądowniczej związany jest z pełnym zakresem kościelnej władzy pasterskiej. Faktem jest, iż od początków historii sądownictwo jest obecne w relacjach międzyludzkich. Pozwala to na stwierdzenie, iż podejmowanie określonych typów decyzji w trybie rozsądzania należy do natury relacji międzyludzkich. Dlatego ten tryb podejmowania decyzji jest obecny także od początku we wspólnocie Kościoła, która – aczkolwiek jest napełniona obecnością Boga - pozostaje także wspólnotą w pełni ludzką. Z upływem czasu doskonalili się metoda postępowania przewidziana dla takich decyzji, zmieniać się może zakres spraw i kompetencje poszczególnych urzędów, zawsze jednak decyzje o charakterze rozsądzającym są obecne tam, gdzie są ludzie. Nie wynika to bynajmniej jedynie z braku dobrej woli któregoś z podmiotów, powodującego sytuację sporną pomiędzy nimi. Nie wynika to też ze słabości ludzkiej natury, którą należy dodatkowo wspierać aktem władzy sądowej i niejako przywoływać do porządku. Oba te konteksty mogą się wprawdzie pojawić, ale pozostaną zawsze kwestią uboczną. Podstawowym wyznacznikiem, dla którego akt rozsądzania pomiędzy podmiotami jest wpisany od zawsze w kulturę ludzką jest sytuacja sporu prawnego, czyli sytuacja, w której dwa podmioty racjonalnie, zasadnie i w dobrej wierze rozpoznają określone prawo jako własne i chcą je realizować, a jednocześnie prawo to jest niepodzielne i może być realizowane tylko przez jeden z tych podmiotów. Każdy z tych podmiotów staje więc w określonej niemożności samodzielnego rozstrzygnięcia zaistniałej sytuacji. Musi pojawić się w takim przypadku autorytet wyposa-

¹¹ W przypadku podmiotów równych co do godności można mówić o władzy – także w zakresie sądowym - zasadniczo tylko w sytuacji dobrowolnej cesji części własnych uprawnień przez jeden z podmiotów na rzecz drugiego (przy czym relacja władzy trwa tylko dopóki trwa owa cesja) lub w przypadku naturalnego powierzenia jednego z podmiotów odpowiedzialnej trosce drugiego podmiotu, np. w relacji rodzic – dziecko. W przypadku relacji pomiędzy człowiekiem i Bogiem nie ma żadnych wątpliwości, iż człowiek podlega władzy Boga, a w konsekwencji także władzy ustanowionej przez Boga i powierzonej konkretnym osobom. Por. w tej kwestii: M. Żurowski. Problem władzy i powierzenia urzędów w Kościele katolickim. Kraków 1984 s. 7-8; 21-25.

żony we władzę rozsądzania, czyli rozstrzygania o uprawnieniach i obowiązkach każdego z tych podmiotów. Funkcja sędziego jawi się więc tutaj jako istotna, ale też konieczna posługa miłości. Wydaje się, że ten kontekst odpowiada również koncepcji władzy pasterskiej w Kościele, która obok zakresu ustawodawczego i wykonawczego ma też wyraźnie wskazany zakres sądowy. Realne wykonywanie tego zakresu na jeden ze sposobów określonych prawem, należy m.in. do istoty pasterskiej władzy biskupa diecezjalnego¹². Zaniedbanie tego zakresu bez bardzo ważnej przyczyny jawi się w konsekwencji jako zaniedbanie istotnych obowiązków pasterskich.

Kościelna władza sądownicza jest jednym z istotnych zakresów kościelnej władzy rządzenia¹³. Warto zaznaczyć, że właśnie ten zakres władzy jest przez Prawodawcę szczególnie chroniony, zdecydowanie silniej niż władza wykonawcza, a nawet niż władza ustawodawcza. Na tę szczególną ochronę wskazuje po pierwsze fakt, że władza sądownicza, którą posiadają sędziowie lub kolegia sędziowskie, nie może być delegowana. Delegować można ją jedynie w odniesieniu do aktów przygotowawczych, a więc nie do aktów rozstrzygających¹⁴. Warto tu zaznaczyć, że tak silnego zakazu delegowania władzy nie ma nawet w odniesieniu do władzy ustawodawczej, która też zasadniczo nie może być delegowana, jednak poszczególne normy mogą taką delegację dopuszczać¹⁵. Na szczególną ochronę zakresu sądowego władzy rządzenia wskazuje też fakt, iż cała Księga VII kodeksu (w zasadzie tylko poza częścią piątą), jest poświęcona szczegółowemu unormowaniu, w jaki sposób ta władza ma być w Kościele wykonywana. W pewnym sensie na tę szczególną ochronę zakresu sądowego wskazują też określone przez Prawodawcę niezwykle wysokie kwalifikacje intelektualne i moralne, jakim muszą odpowiadać osoby, którym powierza się władzę sędziowską jako taką, czyli sędziowie kościelni¹⁶, lub które dopuszcza się do bezpośredniego udziału w procesie rozpoznawania sprawy przez sędziego¹⁷. Dodatkową gwarancją, iż wspomniane kompetencje są okresowo weryfikowane przez biskupa, jest wymóg mianowania wszystkich sędziów tylko na określony czas, a jednocześnie szczególna nienaruszalność ich urzędu¹⁸. Kolejnym zabezpieczeniem prawnym, chroniącym skuteczność wykonywania władzy oraz sprawiedliwość rozstrzygnięć jest absolutny na-

¹² Podstawowe sposoby to powołanie trybunału diecezjalnego, lub wspólne z innymi biskupami powołanie trybunału międzydiecezjalnego. Por.: CIC c. 1419-1423.

¹³ CIC c. 135 §1: *Potestas regiminis distinguitur in legislativam, executivam et iudicalem.*

¹⁴ CIC c.135 §3.

¹⁵ CIC c. 135 §2.

¹⁶ Por.: CIC c. 1420 §4. 1421 §3.

¹⁷ Np. adwokat, obrońca węzła i rzecznik sprawiedliwości. Por.: CIC c. 1435. Warto zaznaczyć, że te wymogi nie są bezpośrednio przywołane w Kodeksie tylko w odniesieniu do biskupa diecezjalnego, który jest w swojej diecezji sędzią dla wszystkich spraw, wprost przez prawo nie wyjętych.

¹⁸ CIC c. 1422.

kaz zachowania przepisów procesowych w każdej sprawie sądowej¹⁹. Dodatkowym wzmocnieniem tej normy jest fakt, że konsekwencją niezachowania przepisów procesowych może być nieusuwalna nieważność wyroku²⁰. Przywołane tu normatywne zabezpieczenia władzy sądowej wskazują, jak istotny w całości kościelnej władzy rządzenia jest ten właśnie zakres.

Sędzia jest to osoba sprawująca urząd publiczny wyposażony we władzę sądzenia spraw i wymierzania sprawiedliwości²¹. W przypadku podjęcia przedłożonej mu sprawy jego zadanie polega nie tylko na zgromadzeniu wszystkich istotnych dla sprawy informacji, lecz przede wszystkim na dotarciu do odnoszących się do przedłożonej mu sytuacji norm prawa i zaaplikowaniu ich do rozpoznanego stanu faktycznego. Od sędziego wymaga się dlatego nie tylko biegłej znajomości obowiązującego prawa oraz odpowiedniego doświadczenia w sprawach sądowych, lecz także szczególnych predyspozycji intelektualnych i osobowościowych²². Sędzia wyrokuje na mocy powierzonej mu władzy, nie zaś w oparciu o własny autorytet. Jeśli w jakiejś kwestii brak wyraźnego przepisu prawa powszechnego lub partykularnego, sędzia może szukać rozwiązania poprzez odnośnienie się do przepisów obowiązujących w podobnych wypadkach, stosując ogólne zasady prawa z zachowaniem słuszności kanonicznej, wzorując się na praktyce Roty Rzymskiej, czy też wreszcie opierając się na powszechnej i ustalonej opinii kanonistów²³. Od momentu formalnego rozpoczęcia procesu sędzia bierze na siebie obowiązki, które spoczywają na nim aż do zakończenia procesu. Decyduje m.in. o przebiegu i organizacji postępowania, odpowiada też za sprawiedliwość wyroku. Ponosi więc odpowiedzialność za prawidłowy przebieg całego procesu.

Powyższe uwagi wskazują na rangę urzędu sędziego, z którą ściśle związany jest charakter jego władzy. Do istoty tej władzy należy zaliczyć po pierwsze prawo i obowiązek rozpoznawania przedstawionych mu spraw, czyli prowadzenia odpowiedniego postępowania, włącznie z możliwością formalno-prawnego zobowiązania innych podmiotów do wykonywania określonych działań²⁴, zaś po drugie prawo i obowiązek zgodnego z prawem rozstrzygnięcia przedłożonych mu spraw po

¹⁹ Nakaz ten jest negatywnie ujęty w kanonie 87 §1, jako zakaz dyspensowania od przepisów procesowych przez biskupa diecezjalnego.

²⁰ Por.: CIC c. 1620.

²¹ Na temat uprawnień procesowych sędziego kościelnego w rozwoju historycznym zob. m.in.: Sz. Pikus. Historyczny aspekt uprawnień procesowych sędziego kościelnego. *Studia Diecezji Radomskiej* 3 (2000) s. 325-342. Szerzej o pojęciu i zadaniach sędziego zob. m.in.: E.Olivares. *Giudice*. W: *Nuovo Dizzionario di Diritto Canonico*. A cura di C.C.Salvador, V.De Paolis, G.Ghirlanda. Roma 1993 s. 540-542; A.Stankiewicz. *I doveri del giudice*. W: *Il processo matrimoniale canonico*. A cura di P.A.Bonnet e C.Gullo. Città del Vaticano 1994 s. 299-321.

²² T.Pawluk. *Prawo kanoniczne według kodeksu Jana Pawła II* s. 182. Por. też: M. Greszata. *dz.cyt.* s. 179-180.

²³ Por.: CIC c. 17; 19.

²⁴ Np. wydany przez sędziego nakaz stawienia się w sądzie lub wykonania określonej czynności przygotowawczej.

ich właściwym rozpoznaniu, czyli stanowienia prawa dla stron w przedłożonej sędziemu kwestii.

3. Pojęcie kanonicznego sądowego procesu spornego

Kościół ma naturalne prawo nie tylko do rozpoznawania i rozstrzygania własnych spraw sądowych ale także do precyzyjnego określenia sposobu postępowania w takich przypadkach. Postępowanie wobec sędziego kościelnego spełnia zawsze warunki stawiane procesowi sądowemu w ścisłym rozumieniu tego słowa. Jako warunek konieczny postępowanie to jest sekwencją określonych prawem, posiadających określoną formę prawną oraz wywołujących określone skutki prawne czynności, przeprowadzanych z uwzględnieniem zasad procesowych, co daje w efekcie publiczną gwarancję zachowania sprawiedliwości. Troska o zabezpieczenie prawdy i sprawiedliwości jawi się tutaj jako cel wiodący²⁵. Postępowanie sędziego kościelnego i innych uczestników procesu kanonicznego powinno cechować pierwszeństwo dawane sprawom wiary, troska o zachowanie prawdy, duch służby człowiekowi oraz szczególna ochrona dla osób biednych i nie mających dokładnej znajomości prawa.

Pojęciem postępowanie język polski oddaje ciąg działań podejmowanych dla osiągnięcia określonego celu, lub wykonywanych przez tę samą osobę²⁶. Postępowaniem takim może kierować norma, która zaleca wykonywanie kolejnych czynności. W niektórych sytuacjach przepisy nakazują określony sposób postępowania, aby skutek mógł zaistnieć w sposób pewny. Może to być jednocześnie jedyny możliwy sposób postępowania dla osiągnięcia tego zamierzonego skutku. W tych przypadkach norma prawna wytycza więc kolejne czynności, które osoba musi podjąć i wykonać dokładnie i skrupulatnie, jeśli chce skutek osiągnąć²⁷. W szczególny sposób pojęcie postępowanie jawi się w odniesieniu do postępowania urzędowego, nakazanego prawem, aby można było podjąć określoną decyzję. W takich sytuacjach należy mówić o procedurze. Specjalną procedurą, czyli urzędowym sposobem postępowania, jest szereg nakazanych prawem czynności, które muszą być podejmowane przez sędziego dla rozpoznania wprowadzonej do sądu sprawy, pełnego jej wyjaśnienia i sprawiedliwego rozstrzygnięcia. W języku polskim najbardziej odpowiedni wydaje się na określenie tych czynności termin proces²⁸. Termin ten w języku polskim jednoznacznie kojarzy się z postępowaniem

²⁵ Por.: J.Ochoa. Cuestiones de „iure condendo” en materia procesal. W: Curso de derecho matrimonial y procesal canonico para profesionales del foro. vol.3. Salamanca 1978. s.215-216.

²⁶ Postępowaniem jest na przykład szereg działań wykonywanych przez jednego człowieka, nawet jeżeli są to działania ze sobą bezpośrednio nie związane treściowo. Postępowaniem jest też ciąg czynności wykonywanych dla zdobycia jakiegoś dokumentu, np. wykonywanie kopii czy odpisu, zdobywanie potwierdzeń autentyczności dokumentu, itp.

²⁷ Może to dotyczyć kwestii z różnych dziedzin życia, np. uzyskiwania określonych związków chemicznych. Może to jednak dotyczyć także osiągania określonych skutków prawnych.

²⁸ Pojęcie to pojawia się także w odniesieniu do innych uporządkowanych działań (np. proces wycho-

nakazanym w sądzie, zmierzającym do rozstrzygnięcia sporu pomiędzy dwiema stronami lub do udowodnienia przestępstwa i nałożenia kary. Proces jest więc dość jednoznacznie wiązany z posługą sędziego²⁹. W terminologii kościelnej na określenie czynności podejmowanych przez sędziego oraz przez strony wobec sędziego, stosowany jest łaciński termin *iudicium*. W języku polskim najbliższy mu treściowo jest termin *proces*. Pojęcie to może być też postrzegane jako nakazana prawem i stosowana przez sędziego specyficzna metoda rozpoznawania przedstawionej sędziemu sprawy poprzez gromadzenie i interpretację argumentów oraz rozstrzyganie sprawy. Można ją nazwać metodą sądową lub procesową. Postępowanie sądowe, czyli proces, jest to więc szereg ściśle uporządkowanych i koniecznych do wykonania czynności, których końcowym efektem jest decyzja sędziego podejmowana w formie wyroku.

4. Elementy materialne procesu

Warunkiem koniecznym do wszczęcia procesu spornego jest wcześniejsze zaistnienie spornego przedmiotu, inaczej mówiąc wcześniejsze zaistnienie kontrowersji pomiędzy stronami sporu, skierowanie tego sporu do sędziego przez jedną ze stron sporu lub przez obojga, wyjaśnienie sprawy wobec sędziego i pod kierownictwem sędziego, przy zachowaniu zasady równości stron oraz prawa do obrony zgłoszonej w procesie tezy, i wreszcie rozstrzygnięcie sędziowskie. Proces jest to w praktyce cały szereg czynności, działań i zdarzeń wzajemnie powiązanych i uwarunkowanych, a objętych jednym celem: uzyskania orzeczenia sędziowskiego³⁰. Proces jawi się więc w tym aspekcie jako akt prawny złożony. W pojęciu tym można wskazać następujące konieczne elementy: to następstwo aktów dokonywanych przez uczestników postępowania w sposób nakazany przez prawo, w celu uzyskania orzeczenia o przedmiocie sporu. Owo następstwo aktów jest na tyle istotne, że nie można kontynuować postępowania, jeżeli któraś z koniecznych czynności nie została wykonana. Stąd proces może też być nazwany aktem kompletnym³¹. Niektórzy autorzy wskazują na wystarczający do zaistnienia procesu walor

wawczy, proces chemiczny, itp.), wtedy jednak musi być stosowane opisowo, z dodaniem drugiego członu, wyjaśniającego o jakie postępowanie chodzi. Szerzej zob.: A. Dziega. Strony sporu w kanonicznym procesie o nieważność małżeństwa. Warszawa 1994 s. 19-28; 33-38.

²⁹ Podobne ujęcie terminu proces i procedura podają także niektórzy procesualiści świeccy. Terminy te są często używane zamiennie, gdyż w rzeczywistości są bliskoznaczne. Pojęcie procedury jest jednak pojęciem szerszym. Mieści w sobie pojęcie procesu (który pozostaje szczególną procedurą - sądową), ale także określone sposoby stosowania prawa, uznane reguły postępowania a nawet obyczaje. Por.: S. Waltoś. Proces karny. Zarys systemu. Warszawa 1985 s.16.

³⁰ Proces jest też określany jako prawnie zorganizowane działanie kompetentnych organów (państwowych albo społecznych), z udziałem zainteresowanych podmiotów, czyli stron, mające na celu ochronę stosunków społecznych, regulowane za pomocą prawa cywilnego, rodzinnego i pracy (w przypadku procesu kościelnego - prawa kanonicznego) przez zastosowanie w konkretnym stanie faktycznym odpowiedniej normy prawnej. Por.: Z. Resich. Istota procesu cywilnego. Warszawa 1985 s.113-114.

³¹ F. Carnelutti. Sistema de derecho procesal civil. Vol. 1. Introducción y función del proceso civil. Traducción N. Alcalá Zamorra y C.Castillo y S.Sentís Melendo. Buenos Aires 1944 s. 49.

tylko niektórych istotnych czynności procesowych³². Poszczególne elementy procesu spornego można w konsekwencji podzielić na dwie zasadnicze grupy strukturalne: struktura materialna procesu oraz struktura formalna procesu. W pojęciu proces sporny, bez względu na jego rodzaj, autorzy zauważają istnienie następujących istotnych elementów:

- spór, kontrowersja. Jest to spór prawny, czyli rzecz prawnie wątpliwa, której rozumienie jest możliwe na dwa różne od siebie i wzajemnie wykluczające się sposoby, przy czym każde rozumienie jawi się jako racjonalne. Podmioty tych twierdzeń przedstawiają ten spór w sądzie celem uzyskania rozstrzygnięcia o prawdziwości jednego z twierdzeń;

- strony toczące spór. Jest to w praktyce strona powodowa i strona pozwana. Do tych stron należy dołączyć także innych uczestników procesu (np. adwokat, pełnomocnik), o ile mogą razem ze stronami lub w ich zastępstwie mieć wpływ na wnioski i oceny procesowe, lub występować w charakterze strony (w niektórych procesach: rzecznik sprawiedliwości, obrońca wężła);

- sędzia rozstrzygający spór. Jest to posiadająca prawem wymagane przymioty osoba, której powierzono w Kościele urząd związany z wykonywaniem władzy sędziowskiej, mocą której ma możliwość oraz obowiązek przedstawioną kwestię wątpliwą zamienić swoją decyzją w rzecz niewątpliwą;

- odpowiednie przepisy sądowe dla sędziego, stron i sądu, których celem jest zabezpieczenie sprawiedliwego i zgodnego z prawem zbadania i słusznego rozstrzygnięcia sporu.

Elementy powyższe występują zasadniczo w każdym ujęciu spornego procesu sądowego. Ukazują one w sposób całościowy tę rzeczywistość, która dokonuje się wobec sędziego od przedstawienia mu sprawy aż do definitywnego jej zakończenia. Można je określić jako elementy materialne sądowego procesu spornego³³. Do elementów struktury materialnej procesu spornego zalicza się to, co konstruuje całość postępowania. Są to: strona powodowa, sędzia, przedmiot sporny i strona pozwana. Są to więc trzy podmioty podstawowych relacji procesowych oraz przedmiot sporu. Te elementy decydują o powstawaniu wewnątrz procesu specyficznych relacji procesowych, których treścią są ściśle określone prawa i obowiązki uczestników postępowania, co w istotny sposób wpływa na przebieg postępowania. Każdy ze wskazanych elementów wchodzi w określoną relację prawną do drugiego. W konsekwencji każdy z elementów pozostaje w trzech różnych relacjach. Całościowo można je przedstawić następująco:

³² Postępowanie sądowe jest w tym przypadku rozumiane jako dokonywana przez kompetentny trybunał debata i rozstrzygnięcie prawne sprzeczne twierdzenia. Nie zmienia to istoty pojęcia, gdyż przez debatę można tu rozumieć niemal całość postępowania. A.Dzięga. dz.cyt. s. 38.

³³ Szeroko zob.: M.Greszata. dz. cyt. s. 17-19.

- relacja: strona powodowa - przedmiot sporu. Relacja ta powstaje w sensie faktycznym w momencie subiektywnego stwierdzenia przez stronę jej uprawnionego zainteresowania przedmiotem sporu. W sensie formalno-prawnym relacja powstaje poprzez wykazanie przez stronę powodową wobec sędziego jej uprawnienia do przedmiotu sporu. Istotną treścią tej relacji prawnej jest uprawnienie powoda do przedstawienia sprawy sędziemu i złożenia prośby o prowadzenie procesu celem uzyskania sędziowskiego potwierdzenia jej prawa wobec przedmiotu sporu z jednoczesnym obowiązkiem procesowego dowodzenia uprawnień wobec przedmiotu sporu. Formalnie relacja powstaje jednocześnie z relacją kolejną, chociaż faktycznie właśnie ta relacja jest przyczyną i podstawą całego procesu.

- relacja: strona powodowa - sędzia. Relacja ta powstaje w momencie przedłożenia sędziemu skargi powodowej. Istotną treścią tej relacji jest przede wszystkim uprawnienie oraz obowiązek sędziego do rozpoznania zasadności prowadzenia sprawy oraz własnej kompetencji w tej sprawie. Treścią relacji jest ponadto ograniczenie uprawnienia strony powodowej do korzystania z przedmiotu sporu do momentu decyzji sędziego o przyjęciu lub oddaleniu skargi powodowej. W przypadku oddalenia skargi powodowej relacja wygasa, w przypadku przyjęcia skargi powodowej relacja sama w sobie trwa nadal, jednak treść relacji zdecydowanie się wzmacnia, zarówno w zakresie uprawnień i obowiązków sędziego jak też obowiązków i uprawnień strony powodowej.

- relacja: sędzia - przedmiot sporu. Relacja ta powstaje w momencie przyjęcia skargi powodowej przez sędziego. Jej treścią jest obowiązek sędziego do rozstrzygnięcia sporu oraz wzięcie w prawną ochronę przedmiotu sporu do chwili ostatecznego rozstrzygnięcia.

- relacja: sędzia - strona pozwana. Relacja ta powstaje z chwilą skutecznej cytacji. Jej treścią formalno-prawne ukonstytuowanie strony pozwanej w procesie oraz wynikające z tego prawa i obowiązki sędziego wobec strony pozwanej a także prawa i obowiązki strony pozwanej wobec sędziego.

- relacja: strona pozwana - przedmiot sporu. W sensie faktycznym relacja ta powstaje z chwilą subiektywnego stwierdzenia przez stronę jej prawa do przedmiotu sporu. W sensie formalno-prawnym relacja powstaje w momencie powiadomienia strony pozwanej o przyjęciu sprawy i wszczęciu procesu. Treścią tej relacji jest uprawnienie strony pozwanej do procesowego dowodzenia jej uprawnień wobec przedmiotu sporu a jednocześnie istotne ograniczenie możliwości korzystania z przedmiotu sporu dopóki trwa postępowanie.

- relacja: strona pozwana - strona powodowa. Relacja ta powstaje w sensie faktycznym w momencie stwierdzenia, przynajmniej przez jedną ze stron, faktu sporności sprawy, czyli jednoczesnego z własnymi uprawnieniami występowania roszczeń ze strony innego podmiotu. W sensie formalno-prawnym relacja umacnia

się w odniesieniu do powoda w momencie złożenia skargi powodowej, w odniesieniu do pozwanego w momencie powiadomienia go o przyjęciu sprawy do procesu. Relacja ta konkretyzuje się w momencie dokonania zawiązania sporu. W praktyce relacja ta powstaje jednocześnie z poprzednią relacją, chociaż jest od niej różna.

W praktyce więc strona powodowa wchodzi w relację procesową do sędziego, do przedmiotu sporu i do strony pozwanej. Sędzia wchodzi w relację do strony powodowej, do przedmiotu sporu i do strony pozwanej. Strona pozwana wchodzi w relację do sędziego, do przedmiotu sporu i do strony powodowej³⁴. Relacja ta może być określona jako rozbudowany stosunek prawny zachodzący pomiędzy stronami, przedmiotem sporu oraz sędzią. Aby postępowanie mogło być określone jako proces sporny muszą zaistnieć wszystkie w/w relacje procesowe, czyli pełny stosunek procesowy. Jeżeli choćby jednego elementu zabraknie, brakuje istotnego elementu strukturalnego procesu, nie ma więc samego procesu, lecz coś „jakby proces”. W takim przypadku należy mówić już o procedurze a nie o procesie. Stosunek prawny i proces są ze sobą związane, gdyż proces wypływa ze stosunku prawnego, a jednocześnie prowadzi do powstania nowego stosunku prawnego. Sposób postępowania wobec sędziego polega na rozpatrywaniu sprawy w kontradycji między powodem i pozwany. Nie uznaje się dlatego za sądowe rozpatrywanie jeśli nie ma kontradycji, czyli uprawnienia dla obu stron udzielonego dla obrony własnej tezy przeciwko tezom i twierdzeniom drugiej strony³⁵.

5. Elementy formalne procesu

Proces jest to postępowanie stron wobec sędziego i pod kierunkiem sędziego, złożone z serii aktów i faktów prawnych, złączonych wspólnym celem dla zaktualizowania woli prawa i prowadzących bezpośrednio do realizacji tego celu³⁶. Jest to ciąg kilku kolejno po sobie następujących, tworzących pewną wewnętrzną całość postępowań i rozstrzygnięć, z których każde ma za zadanie rozważenie i zadecydowanie o jakimś etapie postępowania sądowego, przez co jest jego istotną częścią. Struktura formalna procesu ukazuje mające własny charakter poszczególne grupy elementów konstytutywnych, określanych jako elementy proceduralne, czyli nakazane prawem czynności, zgrupowane w etapy postępowania. Najczęściej wskazywane są: złożenie skargi powodowej, ustalenie przedmiotu sporu, dowodzenie, dyskusja sprawy oraz wyrokowanie. Skuteczna analiza tych zagadnień wymaga całościowego spojrzenia na postępowanie sporne zmierzające do wydania wyroku. Są w nim bowiem pewne decyzje dotyczące ściśle rozstrzyganego

³⁴ Relacje te w procesie o nieważność małżeństwa mogą być zwielokrotnione poprzez występowanie w procesie dwóch osób po stronie powodowej (np. oboje współmałżonkowie), dwóch pozwanych (np. obrońca wężła małżeńskiego i współmałżonek powoda) oraz przez zwielokrotnienie przedmiotu sporu poprzez wprowadzenie kilku tytułów nieważności małżeństwa.

³⁵ Por.: M.Lega - V.Bartocetti. *Commentarius in iudicia ecclesiastica*. Romae 1950. T.III. s.858-859; 900.

³⁶ Por.: G.Chioyenda. *Istituzioni di diritto processuale civile*. T.I. Napoli 1956 s.43.

sporu, ukierunkowane jednak na porządkowanie przebiegu procesu i pozwalające kończyć kolejne etapy działania i przystępować do następnych etapów. Decyzje te są podejmowane przez sędziego w drodze dekretu. Do tych decyzji nie zawsze dochodzi się w drodze zachowania pełnej kontradycji, chociaż zawsze w tych czynnościach są obecne, przynajmniej potencjalnie, obydwie strony. Powoduje to, iż na te akty należy patrzeć jako na decyzje istotne w przebiegu procesu, decyzją sędziowską rozstrzygającą pewną kwestię częściową w procesie, przygotowaną jednak i rozstrzygniętą z zastosowaniem formy procedury. Każda z tych decyzji ma walor dekretu silnego. W ujęciu formalnym każdy kanoniczny proces sporny, także proces o nieważność małżeństwa, jawi się więc jako ciąg procedur rozpoczętych przez sędziego kościelnego na prośbę jednej ze stron sporu, dla umożliwienia podejmowania przez niego kolejnych decyzji o walorze dekretu silnego, których celem jest realizacja kolejnych etapów postępowania sądowego, zmierzających ostatecznie do wydania wyroku. Procedury częściowe, silnie zauważalne w ramach procesu, czyli elementy formalne są następujące³⁷:

- procedura przyjęcia skargi powodowej. Jest to etap jeszcze przedprocesowy, nie wchodzący formalnie do procesu. Ponieważ jest jednak konieczny do zaistnienia procesu, jest wskazywany jako jego element formalny. Do istotnych czynności należy tu przedstawienie skargi, ustanowienie trybunału, wstępna ocena skargi od strony formalnej i merytorycznej oraz - w razie potrzeby - podjęcie czynności zmierzających do uzupełnienia treści skargi. Postępowanie to rozpoczyna się w momencie złożenia skargi, zaś kończy się wydaniem dekretu o przyjęciu lub oddaleniu skargi powodowej³⁸.

- procedura ustalenia przedmiotu sporu. Do istotnych czynności należy tu szczegółowa analiza informacji zgromadzonych w skardze lub w dołączonych do skargi dokumentach, ewentualne pozyskanie przez sędziego dodatkowych koniecznych informacji co do zakresu przedmiotu sporu, oraz rozstrzygnięcie tej kwestii z powiadomieniem stron i uzyskaniem ich faktycznej lub prawnej akceptacji. Postępowanie to rozpoczyna się formalnie w momencie przyjęcia skargi powodowej, kończy się zaś dekretem ustalenia formuły sporu. Postępowanie może być wznowione na żądanie jednej ze stron i zakończone kolejnym dekretem ustalenia przedmiotu sporu.

- procedura zgłaszania i przeprowadzania dowodów, czyli instrukcja sprawy. Do istotnych czynności należy tu zgłoszenie środków dowodowych, rozpatrzenie ewentualnych wykluczeń, rozstrzygnięcie w kwestii dopuszczenia dowodów do

³⁷ Por.: A. Dziega. dz. cyt. s. 63-64; Z. Grocholewski. Struktura etapu dowodowego procesu. W: *Plenitudo legis dilectio*. Księga pamiątkowa dedykowana prof. dr hab. Bronisławowi W. Zubertowi OFM z okazji 65 rocznicy urodzin. Red. A. Dębiński, E. Szczot. Lublin 2000 s.355. Na temat różnych propozycji wyznaczania formalnych etapów sądowego procesu spornego zob. też: M. Greszata. dz. cyt. s. 39-42 oraz 64-82.

³⁸ Bardzo ciekawą propozycję dotyczącą wyodrębnienia w tym momencie jeszcze jednego formalnego etapu postępowania, wyraźnie rozróżnionego tak co do czasu trwania jak i co do istotnych skutków prawnych, zob.: M. Greszata. dz. cyt. s. 239.

instrukcji, przeprowadzenie dowodów oraz publikacja stronom treści akt połączona z uzyskaniem ich faktycznej lub prawnej zgody na zamknięcie instrukcji. Postępowanie to rozpoczyna się w momencie decyzji sędziowskiej o przystąpieniu do gromadzenia środków dowodowych, kończy się dekretem zamknięcia postępowania dowodowego. Może być wznowione tylko w sytuacjach określonych prawem i po przeprowadzeniu zgodnie z prawem uzupełniających czynności zakończone kolejnym dekretem.

- procedura dyskusji sprawy. Do istotnych czynności należy w tym przypadku sędziowskie określenie uczestników dyskusji i sposobu przedstawiania poszczególnych opinii oraz przeprowadzenie dyskusji stron pod kierunkiem sędziego. Postępowanie to rozpoczyna się po zamknięciu postępowania dowodowego, zaś kończy się w momencie stwierdzenia przez sędziego, iż uprawnienie stron do udziału w dyskusji zostało zrealizowane w pełni.

- wyrokowanie. Wyrokowanie jest oceną całości sporu i jego ostatecznym rozstrzygnięciem w umyśle sędziego w trybunale jednego sędziego lub przez głosowanie zespołu sędziowskiego w trybunale kolegiальnym. Wyrok jest istotnym dokumentem prawnym kończącym proces, zaś wyrokowanie, czyli czynności podejmowane po zakończeniu dyskusji sprawy celem wydania i ogłoszenia wyroku, mają zdecydowanie charakter proceduralny, którego istotą jest całościowe podsumowanie i zamknięcie wszystkich poprzednich procedur, co nadaje im specyficzną rangę postępowania procesowego³⁹.

Tylko wtedy można przystąpić do wydania wyroku, jeżeli przeprowadzone zostały wszystkie wcześniej wskazane procedury częściowe, we wskazanym porządku. O procesie można mówić już od momentu zakończenia pierwszego etapu postępowania, pod warunkiem, że jest ono podjęte w celu wywołania aktywności trybunału aż do wyroku. Całość procedur częściowych przeprowadzanych w kontekście relacji prawnych istniejących między elementami strukturalnymi procesu można określić jako drogę sądową, lub metodę sądową, polegającą na tym, że skargę powodową przedkłada się sędziemu, który doprowadza do ukonstytuowania stron procesowych, ustala przedmiot sporu, gromadząc dowody wyjaśnia kwestie wątpliwe, co umożliwi mu, po przeprowadzeniu dyskusji stron, wydanie w sprawie ostatecznego wyroku.

6. Uwagi końcowe

Przepisy kodeksowe dotyczące sposobu postępowania w sądownictwie kościelnym, szczególnie w przypadku postępowania procesowego, w zestawieniu z wielu innymi działami prawa kanonicznego, zwracają uwagę wysokim stopniem konkretności. Jednocześnie zauważalna jest wola Prawodawcy, aby właśnie te

³⁹ Do tego etapu niektórzy dodają jeszcze etap podważania wyroku. Zob. np.: P.V.Pinto. I processi nel Codice di Diritto Canonico. Città del Vaticano 1993 s. 21-23; M.Greszata. dz. cyt. s. 40 i 239.

przepisy były zachowywane w sposób niemal bezwzględny, co daje im walor wysokiej skuteczności. Z drugiej strony, w zestawieniu z szeregiem norm procesowych ustanowionych w prawie państwowym, normy kodeksowe mogą być odbierane jako dość elastyczne i pozostawiające sędziemu względnie szerokie pole do podejmowania, ukierunkowanych tylko przez normę prawa jednostkowych decyzji, uwzględniających odrębny charakter każdej sprawy sądowej. W kontekście wcześniejszych uwag o istotnych formalno-prawnych i strukturalnych uwarunkowaniach procesów kanonicznych może to prowadzić do kilku spostrzeżeń.

Postępowanie wobec sędziego kościelnego jest regulowane normami kanonicznymi, od których nie wolno odstępować sędziemu ani innym uczestnikom procesu, i od których nie wolno dyspensować. Zabezpiecza to zasadniczą formalną równość wszystkich podmiotów występujących w tym postępowaniu. Zabezpiecza to także samego sędziego od pokusy upraszczania postępowania poniżej podstawowych wymogów prawnych lub od nacisków na niego w tym kierunku. Jednocześnie pozostawia sędziemu odpowiednio szeroką możliwość indywidualizacji przebiegu procesu w konkretnej sprawie, z uwzględnieniem uwarunkowań poszczególnych wiernych oraz uwarunkowań przedmiotu sporu. Sędzia rzeczywiście czuje się kierownikiem postępowania, a w określonych uwarunkowaniach także współtwórcą konkretnego procesu.

Jednym z uwarunkowań formalno-prawnych, które muszą być bezwzględnie zachowane w każdym procesie jest wewnętrzna struktura tego postępowania, zabezpieczająca z jednej strony nieskuteczność postępowania w sytuacji braku chociażby jednego elementu materialnego (np. w procesie o nieważność małżeństwa - brak powiadomienia współmałżonka strony powodowej o prowadzonym procesie), z drugiej strony nieskuteczność postępowania w przypadku braku chociażby jednego istotnego elementu formalnego, co oznacza pozbawienie któregoś z uczestników realnego prawa do pełnego udziału w sprawie, w wielu przypadkach oznaczające pozbawienie prawa do obrony, lub brak podstawowej staranności w wyjaśnianiu i rozstrzyganiu sprawy.

W świetle powyższego wydaje się, że zwrócenie bliższej uwagi zarówno sędziów jak wszystkich innych uczestników każdego procesu na istotny walor nie tylko norm prawa określających poszczególne jednostkowo rozumiane czynności w procesie kanonicznym, ale także na istotny walor istniejącej wśród tych norm struktury materialnej oraz formalnych etapów postępowania, pozwoli na jeszcze bardziej skuteczne i owocne rozpoznawanie i rozstrzyganie spraw w trybunałach kościelnych.

Summarium

Normae iuris canonici ordinant iudicium contentiosum, haec a personis, quae iudicio intersunt, servandae sunt, et non sunt dispensandae. Iudex ecclesiasticus, in definita causa, aliquid in ordinem processus introducere potest, quo ecclesiasticam potestatem regendi in re iudicii exercens, coopifex huius iudicii fit. Structura interna iudicii contentiosi condicio formalis et iuridicialis est, et in eodem iudicio elementa materialia atque formalia servanda sunt. Si aliquid horum elementorum desit, sententia invalida esse potest. Iudices ac omnes qui iudicio intersunt, attendendo super structuram materiale processus atque formalia eius fragmenta efficiunt, quod tribunalia causas efficienter cognoscere et iudicare possint.

***DISCRETIO IUDICI* (KAN. 1095, N. 2 KPK) JAKO ELEMENT ZGODY MAŁŻEŃSKIEJ W ŚWIETLE ORZECZNICTWA ROTY RZYMSKIEJ**

W kan. 1095, n. 2 KPK prawodawca kościelny stanowi, iż niezdolnymi do zawarcia małżeństwa są ci, którzy mają poważny brak rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych. Norma ta, stanowiąca konsekwencję prawa naturalnego, dotyczy podobnie jak norma zawarta w n. 1 i n. 3 powołanego kanonu - niezdolności konsensualnej, inaczej psychicznej do zawarcia umowy małżeńskiej. Podczas gdy sytuacje określone w nn. 1 i 2 kanonu dotyczą niezdolności do powzięcia psychologicznego aktu konsensu, to n. 3 odnosi się do przypadków niezdolności wypełnienia przedmiotu tegoż konsensu¹. Tę potrójną niezdolność konsensualną do małżeństwa przyjmowano i aplikowano w orzecznictwie Roty Rzymskiej już w latach 1970-1980 w oparciu o przekonanie, iż niezdolność ta znajduje swoją podstawę w prawie naturalnym². Wysiłki wymienionego Trybunału w tym zakresie zaowocowały zresztą sformułowaniem w posoborowym KPK kan. 1095, nn. 1-3.

Powzięcie zgody małżeńskiej będącej aktem woli (kan. 1057 § 2 KPK) i stanowiącej przyczynę sprawczą małżeństwa (kan. 1057 § 1 KPK) jest aktem ludzkim („*actus humanus*”), wymaga więc od kontrahenta właściwego funkcjonowania władz umysłowych oraz swobodnego działania woli. Akt taki, różniący się istotnie od tzw. aktu człowieka, („*actus hominis*”) zakłada zatem zdolność psychiczną, inaczej psychologiczną, dzięki której może być przypisany człowiekowi jako temu, który kieruje własnymi działaniami. „*Actus humanus*” zawiera w swojej wewnętrznej strukturze m. in. zdolność tzw. rozeznania oceniającego („*discretio iudicii*”), do której to zdolności - od strony negatywnej - nawiązuje kan. 1095, n. 2 KPK.

Właściwe odczytanie normy kan. 1095, n. 2, deklarującej niezdolność do zawarcia małżeństwa przez osoby dotknięte poważnym brakiem rozeznania oceniającego co do istotnych praw i obowiązków małżeńskich wzajemnie przekazywanych i przyjmowanych, wymaga - jak należy sądzić - należytego rozumienia treści pojęcia „*discretio iudicii*”, a więc rzeczywistości o charakterze pozytywnym. W takim też duchu wypowiedała się Rota Rzymska, szczególnie w okresie poprzedzającym promulgowanie w 1983 r. przez papieża Jana Pawła II nowego KPK uznając, że poprawne odczytywanie znaczenia terminu „*rozeznanie oceniające*”

¹ Zob. W. Góralski, *Kanoniczna zgoda małżeńska*, Gdańsk 1991, s.38-39.

² Zob. dec. C. Fagiolo z 23 I 1970 r., SRR Dec. 62(1970), s.70-73.

pomoże pełniej uchwycić, czym jest brak owego rozeznania. „Quid implicitet defectus discretionis iudicii (negativitas), czytamy w orzeczeniu rotalnym c. Colagiovanani z 17 XII 1993 r., *clarius intelligi poterit guid exigitur per discretionem (positivitas)*”³.

Zdolność psychiczna do zawarcia małżeństwa opiera się na fakcie, iż jedynym i niezbędnym czynnikiem konstytuującym małżeństwo jest zgoda stron („*consensus matrimonialis*”), poprzez którą nupturienti wzajemnie przekazują sobie i przyjmują siebie samych. Można powiedzieć, że tylko w zgodzie małżeńskiej i jednocześnie z tej zgody rodzi się małżeństwo. Zgoda małżeńska jest z istoty swojej aktem ludzkim - nie dlatego, że pochodzi od człowieka, lecz dlatego, że można go przypisać człowiekowi jako takiemu: bytowi rozumnemu, u którego działają rozum i wola funkcjonując harmonijnie i w łączności.

Podjęciu przez człowieka różnych aktów powinien odpowiadać odpowiedni stan rozwoju umysłowo - wolitywnego, przy czym stopień tego stanu winien być proporcjonalny do rzeczywistości podejmowanej aktem woli. Wymóg ten odnosi się również do małżeństwa jako rzeczywistości szczególnie doniosłej tak w wymiarze indywidualnym zainteresowanych osób, jak i - pośrednio - w wymiarze całej społeczności.

Mówienie o zdolności (czy niezdolności) psychicznej do małżeństwa wymaga uświadomienia sobie, czym jest rzeczywistość człowieka, a także czym jest rzeczywistość małżeńska. Człowiek podejmuje swoje decyzje w zależności od funkcjonowania swojej psychiki, a więc mechanizmu intelektualno-wolitywno-emocjonalnego, poprzez który „porusza się” w swoim życiu wewnętrznym, łącznie z podejmowaniem własnych decyzji, własnych wyborów, także gdy chodzi o akt zgody małżeńskiej. W tym zaś punkcie prawo kanoniczne, które reguluje rzeczywistość małżeńską, spotyka się z dyscyplinami, których przedmiotem jest ludzka psychika, a więc z psychiatrią i psychologią, posługującymi się metodami empirycznymi i próbującymi określić zdolność psychiczną nupturienta do zawarcia małżeństwa. Ponieważ małżeństwo jest również instytucją natury prawnej, zdolność do zawarcia takiego związku jest określona również w sferze prawa - wedle własnych kryteriów właściwych tej dziedzinie. Nie ulega jednak wątpliwości, że zdolność psychiczną człowieka do małżeństwa można określić jedynie wówczas, gdy zgoda małżeńska, a konsekwentnie i ta właśnie zdolność, jest brana pod uwagę w relacji do przedmiotu zgody, jakim jest małżeństwo, ujęte także w wymiarze wzajemnego daru - przyjęcia osób małżonków⁴.

³ RR Dec. 85(1993), s.799.

⁴ M. F. Pomedda, *I canone 1095, nn.1-2 nell'economia della disciplina canonica del matrimonio, w: L'incapacità di intendere e di volere nel diritto matrimoniale canonico (can. 1095 nn. 1-2)*, Citta del Vaticano 2000, s. 13-18.

W nawiązaniu do tekstu św. Tomasza z Akwinu⁵, w myśl którego człowiek przez moc rozumu może według swojego sądu ocenić, co należy czynić (jako sprawa nie tylko swoich działań, ale i ocen) a także do stwierdzenia Akwinaty, iż do ważnego zawarcia małżeństwa potrzebny jest większy stopień poznania i rozeznania oceniającego, niż do popełnienia grzechu ciężkiego⁶, w orzecznictwie Roty Rzymskiej, szczególnie lat siedemdziesiątych i osiemdziesiątych coraz częściej podkreślano, że akt zgody małżeńskiej - jako akt psychologiczny, oprócz normalnego funkcjonowania rozumu wymaga zdolności krytycznej czyli oceniającej przedmiot tej zgody⁷. W ten sposób w ocenie aktu konsensu dokonała się pewna ewolucja w przejściu od kryterium statycznego, opartego na osobie kontrahenta jako takiej (używanie rozumu i wolność woli), do kryterium dynamicznego, skłaniającego do odniesienia władz rozumu i woli tegoż kontrahenta do rzeczywistości zewnętrznej, tj. do małżeństwa, które ma zawrzeć⁸. Nie od rzeczy będzie tutaj wspomnieć, że potrzebę uwzględnienia tego drugiego kryterium dostrzegali już pierwsi audytorzy odnowionej Roty Rzymskiej, m. in. w wyroku c. Sincero z 28 VIII 1911 r.⁹ czy w orzeczeniu c. Jullien z 16 X 1942 r. W tym ostatnim czytamy: „Trzeba aby kontrahent był panem swojej zgody małżeńskiej w odniesieniu do rozumu i woli, ma więc mieć takie używanie rozumu, by rozumieć czym jest małżeństwo i jego istotne przymioty oraz podejmować konsens z pełną rozwagą; rozważyć bowiem umysł, który poruszony przez wolę zestawia to nad czym się zastanawia z czymś przeciwnym i pozostaje ostatecznie przy takim określonym sądzie, choć mógłby skierować się ku innym [sądom - W. G.]. Jeżeli mianowicie z uwagi na wewnętrzną jedność duszy i ciała, siły duszy posługują się organami ciała, to z powodu chorób ciała, które dotycząją mózgu czyli systemu nerwowego, mogą i one, tzn. siły duszy, doznać przeszkody w wykonywaniu swoich działań ze strony umysłu i woli, tak że w zależności od różnego stopnia choroby jest całkowicie zniesione lub zmniejszone zastanawianie się („*deliberatio*”) umysłu i zgoda woli”¹⁰.

⁵ S. Thomas, *De veritate*, q.24 a. 2.

⁶ S. Thomas, *IV Sent.*, dist. Q.2.a.2, ad 2.

⁷ Zob. E Turnaturi, „*Defectus usus rationis et discretionis iudicii*” (*Can. 1095, nn.1-2*). *Il contributo della giurisprudenza rotale: anni '70-'80*, w: *L'incapacità di intendere e di volere*, jw., s. 248-256.

⁸ G. Erlebach, „*Defectus usus rationis et discretionis iudicii*” *Il contributo della giurisprudenza rotale: anni '60*, w: *L'incapacità di intendere e di volere*, jw., s. 224.

⁹ „Consensus vel defectus aptitudinis ad consentiendum [...] certe non confundentus est cum defectu debita discretionis [quia - W. G.] discretio [...] addit supra usum rationis maturitatem iudicii contractui [...] proportionatam [...] causa praesens ex capite defectus consensus proposita fuerit, non vero sub aspectu debita discretionis”. SRR Dec. 3 (1911), s. 450.

¹⁰ „Conrahens - legimus in una cora Jullien, diei 16 Octobris a. 1942 - sui consensus (oportet) sit dominus per radonem et voluntatem; seu usu rationis ita polleat, ut quid sit matrimonium eiusque proprietates essentielles intelligere valeat [...] seque ad consensum convertat plena deliberatione; deliberat enim intellectus qui, a voluntate motus, id de quo deliberat confert cum opposito, et manet ultimo in tali determinato iudicio, cumpos et ad alfa divertere [...] Siquidem, propter intimam corporis et anime unionem, vires animae, corporis organis utentes, ob morbos corporis quibus afficitur cerebrum seu systema nervorum, impediri possunt quominus ex parte intellectus voluntatisque suas agant operationes, ita ut, pro gradu morbi diverso, tollantur aut minuantur deliberatio intellectus

Dla wspomnianej tendencji upowszechniającej się w orzecznictwie rotalnym lat siedemdziesiątych, nie pozostającej bez wpływu nauki Soboru Watykańskiego II na temat małżeństwa oraz rozwijających się nauk psychiatrycznych i psychologicznych, coraz bardziej charakterystyczne było akcentowanie przez jej rzeczników znaczenia zdolności psychicznej do małżeństwa. Biorąc pod uwagę zdobycze wspomnianych nauk judykatura rotalna coraz pełniej opowiadała się za tezą, w myśl której aktywność psychiczna człowieka nie jest czymś abstrakcyjnym, co żyje swym własnym życiem, lecz jest zespoleniem form aktywności ściśle powiązanych z życiem organicznym, pod wpływem którego formy te pozostają, te zaś z kolei - na zasadzie wzajemnego przenikania - wpływają na działanie funkcji organicznych. Oznacza to, że różne działania psychiczne - intelektualne i wolitywne - współdziałają ze sobą czy to za pomocą procesu wzajemnego oddziaływania czy też procesu integracyjnego. Te dwie czynności w życiu normalnym zapewniają harmonijną równowagę, tymczasem choroby umysłowe mogą wprowadzić tutaj dysonans czyli brak zrównoważenia pomiędzy owymi czynnościami psychicznymi. W obrębie aktywności psychicznej nie sposób nie uwzględnić osobowości. Nie należy, zauważa w swoim wyroku rotalnym z 3 VII 1979 r. Pompèdda, oddzielać życia intelektualnego od życia uczuciowego, ściśle związanego z funkcjami organicznymi, tymczasem uczucia człowieka usiłują jednokrotnie kierować procesem logicznego myślenia lub przynajmniej zmieniają jego bieg¹¹. Nie ulega wątpliwości, zauważa inny ponens rotalny (Huot) w wyroku z 20 X 1973 r., iż jeśli w całym ciągu aktów, które składają się na drogę podejmowania decyzji następuje jakiegokolwiek zakłócenie, które wpływa na działanie intelektu lub woli, wówczas rozeznanie lub wolność tym bardziej się zmniejsza, im bardziej doznaje przeszkody szczególne działanie danej władzy¹².

W okresie ewolucji orzecznictwa Roty Rzymskiej lat siedemdziesiątych, idącej w kierunku potrzeby uwzględnienia zdobyczy nauk psychiatrycznych i psychologicznych, charakterystyczne jest stanowisko zawarte w orzeczeniu c. Pompèdda z 23 I 1974 r., w której znany ponens zdecydowanie odrzuca tezę przyjmowaną przez Rotę Rzymską w przeszłości, negującą wpływ niektórych stanów patologicznych, jak abulii czy neurastenii, na zdolność do swobodnej autodeterminacji, gdyż stany te rzekomo nie stanowią przejawu choroby umysłowej, a psychoza obsesyjna nie znosi koniecznej i wystarczającej dojrzałości sądu¹³. Badania E. Turnaturi wskazują, że w latach siedemdziesiątych i osiemdziesiątych zasada „*ubi intellectus ibi voluntas; ubi voluntas ibi intellectus*” nie przeważała już

et consensus voluntatis”. SRR Dec. 34 (1942), s. 776; Zob. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus. Z orzecznictwa Roty Rzymskiej w sprawach o nieważność małżeństwa z tytułów dotyczących zgody małżeńskiej (1984 - 1997)*, Warszawa 2000, s. 56 -57.

¹¹ RR Dec. 71(1979), s.380.

¹² SRR Dec. 65(1973), s.103.

¹³ SRR Dec. 66(1974), s.22; Zob. także dec. C. Pinto z 12 X 1979 r., RR Dec. 71(1979), s.442.

w orzecznictwie Roty Rzymskiej¹⁴. To ostatnie odcinając się stopniowo od dawnych, wielowiekowych pozycji doktrynalnych i kierując swoją uwagę coraz bardziej ku nowszej psychologii i psychiatrii, co spotkało się z aprobatą magisterium kościelnego¹⁵, udoskonalało się dzięki odważnemu, a przy tym roztropnemu skierowaniu się w stronę właściwej antropologii hołdującej koncepcji człowieka pochodzącej z postępu nauk humanistycznych, ubogaconych jasną i opartą na dobrym gruncie wizją filozoficzną i teologiczną¹⁶.

Pozostaje rzeczą charakterystyczną, że orzecznictwo rotalne z okresu poprzedzającego promulgowanie nowego KPK nie dysponując odpowiednią normą w przedmiocie niezdolności konsensualnej, punktem wyjścia swoich poszukiwań uczyniła aspekt pozytywny rozeznania oceniającego. Taki punkt wyjścia, w nawiązaniu do danych ówczesnej psychologii pozwolił rozróżnić w inteligencji ludzkiej - obok władzy poznawczej (odpowiedzialnej za myślenie abstrakcyjne) - także władzę krytyczną („*facultas critica*”), związaną ściśle z roztrząsaniem danej sprawy i sądem praktycznym, niekiedy utożsamianą z władzą rozważania lub oceny („*facultas aestimativa seu ponderativa*”) wartości instytucji małżeństwa, lecz odrębną od władzy poznawczej („*facultas cognoscitiva*”), która jest zwrócona jedynie do rozumienia prawdy abstrakcyjnej. Jednocześnie ów punkt wyjścia nakazał uznać taką władzę lub zdolność krytyczną jako istotny czynnik rozeznania oceniającego dla ważnej zgody małżeńskiej¹⁷.

Pojęcie rozeznania oceniającego, charakteryzującego się harmonijnym układem i uporządkowaniem władz psychicznych człowieka, zostało przyjęte powszechnie przez orzecznictwo rotalne jako jedyna „miara” wystarczalności zgody małżeńskiej. W konsekwencji więc - w ujęciu negatywnym - niewystarczalność kon-

¹⁴ Turnaturi, *iw.*, s. 248; Zob. J. Defiance, *Saggio sull' agire umano*, Citta del Vaticano 1992, s. 201.

¹⁵ Zob. A. Stankiewicz, *Il contributo della giurisprudenza rotale al. „defectus usus rationis et discretio-nis iudicii. „: gli ultimi sviluppi e le prospettive nuove*, „Monitor Ecclesiasticus” 125 (2000) nr 2, s. 335-341.

¹⁶ Turnaturi, *iw.*, s.248.

¹⁷ „In inellegentia hominum rite distinguas facultatem cognoscitivam, que sistit in operatione abstractiva rei universalis ex particulari, seu in apprehensione simplici veri: et facultatem criticam, quae est vis ratiocinandi, seu affirmandi vel negandi aliquid de aliqua re, et iudicia una componendi ut novum iudicium inde logice deducatur”. „Ad propriorum actuum responsabilitatem habendam (quae morali imputabilitati responsondet) non sane sufficit exercitium facultatis cognoscitivae, sed operari debet facultas critica, quae una potest iudicia efformare et liberarae voluntatis excitare actus”. Dec. c. Fellici z 3 XII 1957 r., s. 788; „Unica mensura sufficientis consensus est discretio iudicii matrimonio proportionata”. „Quando deficit huiusmodi maturitas iudici sufficiens ad matrimonium intelligendum vel eligendum, sive id proveniat ex habituali alienatione animi, sive ex exturbatione transeunti, sive ex psychica debilitate, habetur amentia in sensu contractuali”. „Nec sufficit facultas cognoscitiva, quae sistit in apprehensione simplici veri, sed requiritur facultas critica quae est vis iudicandi et ratiocinandi, et iudicia una componendi ut novum iudicium inde logice deducatur (cf. coram Felici, 3 decembris 1957; coram Lamas, 21 octobris 1959). Matrimonium tunc tantum valet, quando per hanc criticam facultatem omo potuit deliberationes efformare et liberae voluntatis excitare actus”. Dec. c. Sabattani z 24 II 1961 r., SRR Dec. 53 (1961), s. 1 18; Dec. c. Mattioli z 20 XII 1962 r., SRR Dec. 54 (1962), s. 711; Dec. c. Egan z 29 V 1976 r., RR Dec. 68(1976), s. 238; Zob. Stankiewicz, *iw.*, s. 351-352.

sensu małżeńskiego była przyjmowana wyłącznie w przypadku całkowitego braku rozeznania oceniającego („*defectus discretionis iudicii*”), co weryfikowało się w sytuacji funkcjonalnego braku władzy poznawczej, krytycznej, oceniającej lub „wybierającej”¹⁸. Gdy w nowym KPK znalazł się kan. 1095 n. 2, w orzecznictwie Roty Rzymskiej zwrócono z kolei usilną uwagę na aspekt negatywny rozeznania oceniającego, w szczególności zaś na ciężkość tego braku („*gravitas*”).

Mając na uwadze kan. 17 KPK należy powiedzieć, że stosownie do własnego znaczenia, termin „*discretio*” - „rozeznanie” oznacza „rozdzielenie”, „rozpoznanie”, „wybór”, „ocenę różnych możliwości”, „rozdzielenie jednego od drugiego”, „zdanie sobie sprawy z czegoś”, „stopień rozwoju umysłowego i moralnego, pozwalający odróżnić czyn dobry od złego i kierować swoim postępowaniem”, natomiast termin „*iudicium*” - „sąd” oznacza (poza kontekstem sądownictwa) „zdanie”, „opinię o czymś”, „mniemanie”, „punkt widzenia”, „władzę rozróżniania i rozsądnego osądzania w jakiejś sprawie”, „kryterium”, „refleksję”, „przekonanie”, „rozważenie”, „ocenę czegoś”¹⁹. Zwrot „rozeznanie oceniające” zdaje się więc odnosić do władz intelektualnych. Niemniej jednak współczesna jurysprudenca rotalna skłania się do jednolitego przyjmowania tego pojęcia w znaczeniu kanoniczno-jurydycznym, nie zaś psychologicznym, a pojęcie poważnego braku „*discretio iudicii*” przyjmuje na płaszczyźnie zaburzeń zarówno władzy umysłowej w znaczeniu tradycyjnym (tj. poznawczej, krytycznej i oceniającej), jak i władzy woliwnej, która odnosi się do wolności wyboru.

Dobłą ilustracją tego stanowiska Roty Rzymskiej może być orzeczenie C. Stankiewicz z 23 II 1990 r. Powołując się na swój wyrok z 19 XII 1985 r. wybitny audytor rotalny zauważa, że jakkolwiek koncepcja kanoniczno-prawna poważnego braku rozeznania oceniającego (a tym samym i koncepcja samego rozeznania oceniającego) w sensie ścisłym i według właściwego brzmienia słów wydaje się sugerować jedynie istotne zakłócenie władzy poznawczej z powodu patologii poznania umysłowego lub nie osiągniętej jeszcze właściwej dojrzałości z uwagi na wiek (por. kan. 891 i 989 KPK), to jednak w interpretacji sądowej zazwyczaj ma się na uwadze także poważne zakłócenie władzy woliwnej z uwagi na patologię chcenia²⁰. Ponens podkreśla zatem, że pojęcie rozeznania oceniającego przyjmowane w orzecznictwie rotalnym obejmuje nie tylko element władzy poznawczej, krytycznej czy oceniającej, dotyczący należytego rozumienia małżeństwa, lecz także element władzy dokonywania wyboru, a więc władzy woliwnej. Chodzi bowiem o zdolność psychiczną dokonania rzeczywistego i całkowitego wyboru. Pojęcie rozeznania oceniającego, stwierdza redaktor orzeczenia, nie jest tylko czymś prawnie abstrakcyjnym, ponieważ proces decyzyjny, będący proce-

¹⁸ Stankiewicz, *iw.*, s.351-352.

¹⁹ Zob. Mały słownik języka polskiego, pod red. S. Skorupki, H. Anderskiej, Z. Lempickiej, Warszawa 1968, s. 705 i 735; A. Forcelini, *Lexicon tonus latinitatis*, t. 2, Patavii 1940, s. 152 i 961.

²⁰ RR Dec. 77(1985), s.632.

sem psychologicznym, składa się z doświadczenia, pojmowania, praktycznego zmysłu ujmowania spraw, refleksji krytycznej i osądu wartościującego w procesie decydowania i działania²¹.

Zdaniem Stankiewicza, w procesie kształtowania decyzji pierwszą czynnością jest poznanie praktyczne rzeczywistości małżeńskiej, dokonujące się w refleksji krytycznej. Z tą ostatnią idzie z kolei osąd wartości, a więc rozważenie możliwości alternatywnych w stosunku do przedmiotu owej refleksji. Wreszcie ma miejsce przejście do działania, przy czym decyzja - będąca dziełem woli - idzie zawsze z osądem wartościowania²².

Angażując tak intelekt, jak i wolę, rozeznanie oceniające zakłada harmonijną relację nie tylko pomiędzy tymi dwiema władzami człowieka, lecz także wewnątrz każdej z nich, gdzie powinna się weryfikować owa „architektoniczna” korelacja, z której może się zrodzić końcowe „*fial*” decyzji, którą jest zgoda małżeńska²³.

Rozeznanie oceniające jest zatem nieodzownym elementem zgody małżeńskiej, która stanowi „*actus humanus*”, zakładając działanie tak umysłu, jak i woli. Do podjęcia zobowiązań małżeńskich dokonujących się w takim akcie niezbędne jest nie tylko teoretyczne poznanie małżeństwa, lecz także zdolność umiętnego, krytycznego zastanawiania się oraz dokonywania wyboru w sposób całkowicie wolny.

Sommario

Il can. 1095, n. 2 del Codice di Diritto Canonico del 1983 sanziona l'incapacità di contrarre matrimonio di coloro ai quali difetti gravemente la capacità di discrezione di giudizio circa i diritti e i doveri matrimoniali essenziali da concedere e accettare reciprocamente. L'autore nello suo studio si concentra sul concetto di discrezione di giudizio sviluppando una sorta di esegesi della fattispecie normativa. La prova della presentazione del contenuto della espressione codiciale „*discretio iudicii*” è stata intrapresa soprattutto con il riferimento alla recente giurisprudenza rotale.

²¹ „Quamvis conceptus canonicus - iuridicus gravis defectus discretionis iudicii sensu strictiori et secundum propriam verborum significationem (can. 17) suggerere videatur facultatis intellectivae tantum substantialem laesionem propter pathologiam intelligentiae vel nondum adsecutum eius maturacionem, puta aetatis causa (cf. cann. 891, 989), in iudiciali tamen interpretatione plerumque coplecitur etiam facultatis volitivae gravem laesionem propter pathologiam vilitationis”. „Qua propter inconceptum gravis defectus discretionis iudicii, iuxta terminos a iurisprudencia digestos, includi solem non solum perturbationes (disfunciones) facultatis cognoscitivae, criticae vel aestimativae, impediens rectam apprehensionem debitamque ponderationem naturae et substantialis valoris normativi mutuae personarum traditionis et acceptationis in tonus vitae consortium, essentialibus iuribus officiisque coniugalibus praeditum, verum etiam conturbationes (disfunciones) facultatis electivae, praepedientes libertatem internam in deliberanda electione personae compartis in consortium coniugale ducendae”. RR Dec. 82(1990), s. 83; Zob. W. Góralski, *Matrimonium facit consensus*, jw., s. 74-75.

²² Tamże.

²³ Ae. Colagiovanni, „Review of the Matese Ecclesiastical Tribunal” 1(1999), s.6.

PRAWO WIERNYCH DO WŁASNEGO OBRZĄDKU

I. Postawienie problemu

Najwyższy ustawodawca Kościoła katolickiego zarówno w Kodeksie Prawa Kanonicznego dla Kościoła Łacińskiego z 1983 (= CJC) jak w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. (= CCEO) proklamuje katalog obowiązków i uprawnień wszystkich wiernych w Kościele. Określając podmiot tych uprawnień deklaruje, iż wiernymi są ci, którzy zostali przez chrzest inkorporowani w Chrystusa, a tym samym we wspólnotę ludu Bożego; dzięki temu stali się uczestnikami potrójnego zadania Chrystusa - kapłańskiego, prorockiego i królewskiego - i powołani do udziału w misji, którą Bóg powierzył Kościołowi do wypełnienia w świecie (c.204 par 1 CJC; c. 7 par.2 CCEO). Jest to kanonizacja definicji doktrynalnej, zamieszczonej w soborowej konstytucji dogmatycznej o Kościele (Lumen Gentium nr 31). Sformułowanie podmiotu tych obowiązków i uprawnień wskazuje, że są to uprawnienia podmiotowe (iura subiectiva), które wierni mogą praktykować zarówno indywidualnie jak i kolektywnie. Dotyczy to identycznie wiernych należących do Kościoła Łacińskiego jak i do któregośkolwiek spośród Katolickich Kościołów wschodnich.

W okresie prac nad projektem CJC wyróżniono prawo wiernych do własnego obrządku, czyli do życia w Kościele zgodnie z normami dyscyplinarnymi i liturgicznymi tego obrządku, do którego należą¹. Nasuwają się więc pytania o to: jakie są podstawy tego prawa wiernych i jaka jest jego reglamentacja w CJC i CCEO?

II. Podstawy prawa wiernych do własnego obrządku

1. Zasada poszanowania godności osoby ludzkiej

W każdej społeczności podstawowym źródłem wszystkich praw i wolności człowieka jest przyrodzona godność osoby ludzkiej. Zaś w Kościele źródłem praw i wolności wiernych jest nadprzyrodzona godność człowieka². Przez chrzest następuje ontologiczna inkorporacja człowieka do Kościoła, z której wynikają relacje zobowiązująco - uprawniające w płaszczyźnie horyzontalnej (w stosunku do wspólnoty wiernych) i w płaszczyźnie wertykalnej (w stosunku do hierarchii kościelnej).

¹ Lex Ecclesiae Fundamentalis, c.4; A. Del Portilio, Laici e fedeli nella Chiesa, Edizioni Ares, Milano 1969, p.90-91.

Relacje te mają charakter roszczeniowy. Wierni mają prawo do uzyskania świadczenia ze strony hierarchii; zaś hierarchia ma obowiązek udzielania im pomocy. Wynikające z tej godności prawa i obowiązki wiernych mają wymiar uniwersalny, dotyczą zachowania wspólnoty z Kościołem powszechnym i z własnym Kościołem *sui iuris*, obejmującej: wspólnotę w wierze (*communio fidei*), w sakramentach i w społeczności hierarchicznej z Biskupem Rzymskim (c.209 par.1 i 205 CJC; c.12 i 8 CCEO).

2. *Wielość i równość kościołów różnych obrządków*

2.1 *Wielość obrządków w Kościele*

Wierni swą wspólnotę z Kościołem powszechnym realizują w społeczności hierarchicznie zorganizowanej, istniejącej w Kościołach różnych obrządków. Kościół - pełniąc swoją misję nadprzyrodzoną - wszczepia się bowiem w kulturę każdego narodu, czerpie w niej takie wartości, jak: język, zwyczaje, a jednocześnie wnosi do niej swój wkład. W oparciu o elementy kulturowe ukształtowały się w Kościele różne obrządki (*ritus*). Przynależność wiernych do Kościoła powszechnego następuje więc poprzez więź z Kościołem autonomicznym (*sui iuris*), posiadającym własne *patrimonium liturgiczne*, teologiczne, dyscyplinarne i duchowe (c.27 i 28 CCEO)³.

2.2. *Zasada równości obrządków*

W przeszłości brak było równości w traktowaniu Kościołów różnych obrządków. Przeto Sobór Watykański II proklamuje zasadę równości między kościołami różnych obrządków: Te Kościoły partykularne, tak Wschodu jak Zachodu, chociaż różnią się obrządkiem, a mianowicie liturgią, karnością kościelną i dziedzictwem duchowym, są jednak w równy sposób podporządkowane pasterskiej władzy Biskupa Rzymskiego [...] Dlatego Kościoły te jednakową posiadają godność, tak że żaden z nich nie góruje nad innymi z racji obrządku. Cieszą się tymi samymi prawami i związane są tymi samymi obowiązkami także gdy chodzi o głoszenie Ewangelii na całym świecie (cfr. Mk 12,15) pod kierownictwem Biskupa Rzymskiego (*Orientalium Ecclesiarum*, nr 3). Każdy obrządek stanowi więc dobro wspólne wiernych, które należy pielegnować i popierać (*Orientalium Ecclesiarum*, nr 4).

2.3 *Trzy stopnie hierarchiczne w strukturze Kościoła*

Więzy łączące wiernego ze wspólnotą Kościoła jednocześnie realizowane są na trzech szczeblach hierarchicznych: 1) Kościoła partykularnego (diecezji czy

² J. Krukowski, *Prawa człowieka i prawa chrześcijanina. Problemy teoretyczno-prawne*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne KUL, 27(1980), z.5, s.66-76.

³ Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich traktuje o Kościołach własnego obrządku, które mają własne tradycje i własną liturgię itd. (c.28) i o Kościołach autonomicznych (*sui iuris*) (c.29). Nie każdy Kościół partykularny mający własny obrządek jest Kościołem *sui iuris*; kilka Kościołów partykularnych tego samego obrządku może należeć do jednego Kościoła *sui iuris*. Por. D. Salachas, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Edizioni Dehoniana, Roma-Bologna 1993, s.62-63.

eparchii); 2) Kościoła własnego obrządku *sui iuris*, który rządzi się zgodnie z własnym statutem; 3) Kościoła powszechnego⁴.

Podczas gdy inkorporacja wiernego do Kościoła powszechnego dokonuje się na mocy chrztu, to przynależność do Kościoła własnego obrządku *sui iuris* dokonuje się zgodnie z postanowieniem ustawodawcy kościelnego. Powstaje więc pytanie, o ile ustawodawca kościelny respektuje swobodną decyzję wiernych co do przynależności do Kościoła jednego z wielu obrządków?

Rację do podjęcia tego problemu stwarza dokonujący się w świecie współczesnym proces globalizacji, polegający na przenikaniu się różnych kultur. Proces ten stwarza coraz szersze możliwości uczestniczenia tych samych ludzi w różnych kulturach, także uczestniczenia wiernych w dobrach Kościołów różnych obrządków, a nawet zmiany ich przynależności do Kościoła określonego obrządku.

III. Konstrukcja prawa do własnego obrządku

Istota realizacji prawa wiernych do własnego obrządku polega na utrzymaniu wspólnoty z Kościołem powszechnym za pośrednictwem Kościoła swego obrządku. Prawo to obejmuje:

- 1) prawo wpisania się do Kościoła *sui iuris* własnego obrządku;
- 2) możliwość dobrowolnego pozostawania w tym obrządku i uczestniczenia w aktach kultu Bożego zgodnie z przepisami tegoż Kościoła, z zachowaniem wyjątków roztropnie przewidzianych przez prawo;
- 3) obowiązek hierarchii do zapewnienia wystarczającej opieki duszpasterskiej wiernym własnego obrządku.

Wraz z inkorporacją człowieka do Kościoła powszechnego, która dokonuje się w momencie chrztu, jednocześnie następuje z woli ustawodawcy kościelnego wpisanie go do Kościoła *sui iuris* określonego obrządku. Powstaje pytanie, czy to prawo wiernego do własnego obrządku jest prawem wolnościowym, czy jest to tylko jego obowiązek?

W celu ustalenia odpowiedzi na powyższe pytanie należy dokonać analizy przepisów prawnych obu kodeksów dotyczących realizacji prawa wiernych do własnego obrządku. Z analizy tej wynika, że reguły, jakie ustawodawca kodeksowy stanowi w tej sprawie są zróżnicowane w zależności od wieku konkretnej osoby i możliwości podjęcia przez nią swobodnej decyzji w momencie przyjmowania chrztu. Jeżeli chodzi o wiek, to granicę stanowi moment ukończenia 14 roku życia.

⁴ J.D. Faris, *Eastern Catholic Churches: Constitution and Governance*, Saint Maron Publication, New York 1992, p.121.

1. *Reguły dotyczące realizacji prawa do wpisania się do Kościoła określonego obrządku osób, które nie ukończyły 14 roku życia, są następujące:*

a) Dziecko, czyli osoba przed ukończeniem 14 roku życia, zostaje wpisane do Kościoła tego obrządku, do którego należą oboje rodzice (c.111 CJC; c.29 CCEO). Należy domniemywać, że w tego rodzaju sytuacji rodzice życzą sobie, aby ich dziecko należało do tego samego obrządku, do którego oni należą.

b) Dziecko, którego rodzice należą do kościołów różnych obrządków, może być wpisane do Kościoła *sui iuris* tego obrządku, do którego chcą go wpisać oboje rodzice i zgodnie wyrażą takie życzenie. Gdy brak jest zgody między rodzicami w tej sprawie, wówczas według CJC dziecko zostaje wpisane do Kościoła obrządku ojca (c.111 par.1). Natomiast według CCEO, dziecko ma być wpisane do Kościoła obrządku matki, chyba że prawo partykularne ustanowione przez Stolicę Apostolską inaczej stanowi (c.29 par.1). Ustawodawca kodeksowy gwarantuje więc rodzicom prawo wyboru obrządku dziecka tylko wówczas, gdy w momencie jego chrztu należą do różnych Kościołów *sui iuris*.

c) Dziecko nieślubne ma być wpisane do Kościoła *sui iuris*, do którego należy matka (c.29 par.2 CCEO). Dziecko nieznanymi rodzicami ma być wpisane do Kościoła *sui iuris*, do którego należy jego prawny opiekun; a jeżeli dziecko jest adoptowane, należy go wpisać zgodnie z wolą rodziców adoptujących (c.29 par.2 CCEO).

d) Dziecko rodziców akatolickich należy wpisać do Kościoła *sui iuris*, do którego należy osoba zapewniająca mu wychowanie katolickie (c.29 par. 2 CCEO).

2. *Reguły dotyczące osób, które ukończyły 14 rok życia*

Osobom, które ukończyły 14 rok życia, ustawodawca gwarantuje swobodę wyboru obrządku, stawiając w tej sprawie dwie ogólne reguły:

a) Każdy, kto przyjmuje chrzest po ukończeniu 14 roku życia, może dobrowolnie wybrać chrzest w Kościele Łacińskim lub w innym Kościele *sui iuris*. W takim wypadku wpisany jest do tego Kościoła *sui iuris*, który sam wybrał (c.111 par. 2 CJC; c.30 CCEO). O tym, do którego obrządku będzie należał wierny, który przyjmuje chrzest po ukończeniu 14 roku życia, decyduje więc jego osobiste życzenie.

b) Natomiast osoby po ukończeniu 14 roku życia, które zostały ochrzczone w dzieciństwie zgodnie z wolą rodziców lub zgodnie z własnym życzeniem wyrażonym w momencie przyjęcia chrztu, mają prawo do wyboru Kościoła obrządku *sui iuris* innego niż ten, w którym zostali ochrzczeni pod warunkiem, iż otrzymają zezwolenie Stolicy Apostolskiej (c.112 par.1, n.1. CJC; c.30). Wymóg uzyskania zgody Stolicy Apostolskiej jest do ważności aktu (c.32 CCEO).

Powstaje więc pytanie, czy ograniczenie swobody podjęcia przez wiernych decyzji co do zmiany swej przynależności do Kościoła określonego obrządku przez posta-

wienie wymogu uzyskania zgody Stolicy Apostolskiej - odnośnie wiernych obrządku łacińskiego (c.112 par. 1 n.1), względnie zgody obydwu biskupów eparchialnych - odnośnie wiernych Kościołów *sui iuris* obrządków wschodnich (c.32 par.2 CCEO), jest pozostałością ducha paternalizmu z epoki przed Soborem Watykańskim II?⁵ W odpowiedzi należy stwierdzić, że klauzula ta jest podyktowana potrzebą zachowania odpowiedniego porządku w Kościele. Dlatego wymóg uzyskania zgody Stolicy Apostolskiej per se nie jest przejawem paternalizmu. Stolica Apostolska szanuje swobodną decyzję wiernego w sprawie zmiany przynależności do Kościoła własnego obrządku *sui iuris*, gdy w konkretnym wypadku stwierdzi zaistnienie odpowiedniej przyczyny.

Wyjątek od powyższej reguły może zaistnieć, gdy chodzi o wiernego Kościoła partykularnego (eparchii) jakiegoś Kościoła *sui iuris*, który prosi o przejście do innego Kościoła *sui iuris* mającego eparchię na tym samym terytorium. Wówczas ustawodawca nakazuje domniemywać zgodę Stolicy Apostolskiej pod warunkiem, iż biskupi obu eparchii wyrażą swą zgodę na piśmie.

c) W przypadku zawierania małżeństwa między osobami należącymi do innych Kościołów *sui iuris* ustawodawca stanowi regułę, iż tylko żona może przejść do Kościoła obrządku *sui iuris* swego męża, ale nie vice versa (c.33 CCEO). Reguła ta jest sprzeczna ze współczesną zasadą równości praw mężczyzn i kobiet. Jednakże reguła ta nie jest absolutna, może być uchylona w konkretnym przypadku na mocy specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej⁶.

3. *Reguły dotyczące poszanowania prawa wiernego do zachowania wspólnoty z Kościołem powszechnym za pośrednictwem Kościoła swego obrządku przez praktykowanie aktów kultu*

Ustawodawca kodeksowy stawia w tej materii dwie reguły:

a) Pierwsza reguła określa prawo wiernego do swobodnego praktykowania aktów kultu zgodnie z przepisami własnego obrządku, zatwierdzonego przez legalnych Pasterzy (c.214 CJC). Prawo to po stronie hierarchii rodzi obowiązek zapewnienia wiernym odpowiedniej pomocy. Chodzi tu o prawo do pielęgnowania liturgii pięciu wielkich tradycji Kościołów wschodnich: aleksandryjskiej, konstantynopolitańskiej czyli bizantyńskiej, armeńskiej, syryjsko-orientalnej czyli chaldejskiej i syryjsko-zachodniej czyli antiocheńskiej (c.28 par 2 CCEO), określonej tradycji zachodniej: rzymskiej, ambrozjańskiej, gallikańskiej, hiszpańsko-wizygockiej oraz różnych wersji istniejących wewnątrz liturgii rzymskiej⁷.

⁵ A. Longhitano, Il popolo di Dio, in: Il Diritto nel Misterio della Chiesa, ed. Pontificia Universita Lateranense, Roma 1990, s.54.

⁶ D. Salachas, dz. cyt., s.86-87.

⁷ D. Cenalmor, Commento al. C.214, in: Commentario exegetico al. Código del Derecho Canonico, EUNSA, Pamplona 1996, vol. II, p.101.

b) Druga reguła dotyczy prawa wiernych do tworzenia nowych obrządków, ale pod warunkiem, że zostaną zaaprobowane przez legalnych Pasterzy (c.214 CJC). Wymóg tej aprobaty obejmuje aprobatę ze strony Biskupa Rzymskiego i biskupów diecezjalnych pozostających we wspólnocie z Nim. Ta ewentualność może zaistnieć w dwóch hipotezach: 1) gdy chodzi o aprobatę obrządku takiej wspólnoty wiernych, która powstała i została już historycznie uformowana bez jedności z Biskupem Rzymskim, a obecnie chce nawiązać pełną wspólnotę z Kościołem katolickim (c. 204 par. 2 CJC); 2) jeśli zaistnieje potrzeba aprobaty dla obrządku całkowicie nowej wspólnoty kościelnej.

Niewątpliwie powyższe reguły dotyczące poszanowania prawa wiernych do zmiany swej przynależności do istniejącego Kościoła obrządku *sui iuris* jak i tworzenia nowych obrządków w Kościele są wyrazem otwartości ustawodawcy kościelnego.

IV. Obowiązki hierarchii kościelnej do zapewnienia wiernym realizacji prawa do swego obrządku

Korelatywnie do uprawnień wiernych do własnego obrządku po stronie duchownych istnieje obowiązek zorganizowania wiernym opieki duszpasterskiej w ich obrządku (c.381 par. 2 CCEO). Biskupi kościołów partykularnych Kościoła Łacińskiego, w których są wierni należący do Kościołów różnych obrządków, lecz nie mają własnej struktury hierarchicznej, mogą ustanowić dla nich wikariusza biskupiego (c.476 CJC).

Do zorganizowania opieki duszpasterskiej wiernym należącym do mniejszości etnicznych lub narodowościowych w ich językach w zakresie sprawowania aktów kultu Bożego i katechizacji biskupi są zobowiązani także w umowach konkordatowych⁸.

Wnioski

Prawo wiernych do przynależności do własnego obrządku jest prawem wolnościowym. Najwyższy ustawodawca kościelny gwarantuje bowiem wiernym możliwość wyboru obrządku w momencie przyjmowania chrztu, jak również zmiany przynależności do obrządku, chociaż skuteczność ich decyzji w tej sprawie uzależniona jest od zgody Stolicy Apostolskiej lub dwóch biskupów eparchialnych Kościołów *sui iuris*. Niewątpliwie, taka reglamentacja odznacza się wysokim stopniem elastyczności. Wierni mogą bowiem uczestniczyć w liturgii i przyjmować komunię w każdym z Katolickich Kościołów *sui iuris* (c.923 CJC; c.403 par.1 CCEO)⁹, a w wyjątkowych okolicznościach także w Kościołach niekatolickich¹⁰.

⁸ Por. art. 18 Konkordatu między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską z 28 lipca 1993 r.; J. Krukowski, Konkordat Polski, Znaczenie i realizacja, wyd. Verba, Lublin 1999, s.157-158.

⁹ J.D. Faris, op. cit., p.131.

¹⁰ V.J. Pospishil, Eastern Catholic Church Law, Saint Marion Publications, Staten Island, NY, 1996, s.102.

AKTA SPRAW I POSTĘPOWANIA KANONIZACYJNEGO

Zagadnienie „akt spraw” i „akt postępowania kanonizacyjnego” nie było dotychczas podejmowane w literaturze kanonistycznej. Zasluguje ono jednak na opracowanie w kontekście niepewności wśród komentatorów prawa kanonizacyjnego, czy mamy tu do czynienia ze „sprawami” w ścisłym sądowym znaczeniu, „proces kanonizacyjny”, „trybunał kanonizacyjny”, czy może o postępowanie czysto administracyjne. Na to pytanie odpowiedź nie jest jasna. Wiele wskazuje za rozumieniem postępowania kanonizacyjnego w sensie procedury sądowej, choć same sprawy nie mają ściśle charakteru sądowego. Zatem procedurę spraw kanonizacyjnych, jako specyficzną, nazywać będziemy „postępowaniem kanonizacyjnym”. Studium na temat „akt spraw” i „akt postępowania kanonizacyjnego” może stanowić przyczynek to rozwiązania na początku postawionego zasadniczego pytania o charakter tego postępowania (sądowy czy czysto administracyjny).

1. Etymologia słów „akt” i „akta”

Pojęcie „akta” to liczba mnoga od słowa „akt”. Jest on rozumiany bardzo szeroko. Występuje w różnych naukach jak: psychologia, filozofia, historia, czy prawo. Pojęcie „akt” występuje też w niektórych formach działalności artystycznej i różnych dziedzinach życia. Podobnie jak „akt” słowo „akta” występuje w różnych gałęziach wiedzy. Dla zrozumienia tych pojęć na terenie prawa, a w szczególności w procesie kanonicznym należy prześledzić ich etymologię i dzieje aż do dzisiejszego pojmowania go w instytucjach obowiązującego prawa kanonicznego, w tym także kanonizacyjnego.

Słowo „akt” (l. m. „akta”) pochodzi od łac. actum pl. acta¹, wł. atto, pl. atti², niem. Akte pl. Akten (występuję z jakimś określeniem w zależności od tego do czego się odnosi)³, fr. acte, pl. actes⁴. W jęz. pol. „akt” to czyn, działanie, wykonanie, spełnienie czegoś jako objaw zewnętrzny, fizyczny lub jako proces psychiczny. Może być akt agresji, akt dywersji, akt poznania, akt rozpacz, akt woli. W dalszym znaczeniu „akt” to czynność urzędowa, oficjalna, uroczysta ceremonia. Może więc być akt otwarcia, promocji, przysięgi, dekoracji itp.

¹ A. Jougan, Słownik kościelny łacińsko - polski, wyd. 3, Poznań - Warszawa - Lublin, 1958.

² G. Devoto, G. C. Oli, Vocabolario della lingua italiana, Le Monnier - Firenze 1982.

³ P. Kalina, Podręczny słownik polsko - niemiecki, Warszawa 1988.

⁴ Wielki słownik francusko - polski, Warszawa 1988.

W dalszych znaczeniach możemy mówić o „aktach” jako „częściach utworu scenicznego, wyodrębnionych kompozycyjnie, stanowiących pewną całość tematyczną” (pierwszy akt dramatu, komedia w pięciu aktach), lub w malarstwie, rzeźbie, fotografice: „akt kobiecy, męski”. W filozofii arystotelesowskiej i tomistycznej „akt” to „byt rzeczywistny w odróżnieniu od potencjalnego”.

Wreszcie „akt” może być rozumiany jako dokument urzędowy, prawny. Akt prawny to m. in.: akt fundacji, darowizny, kupna, sprzedaży, urodzenia, zgonu, zawartego małżeństwa itp. Ponadto mogą występować: „akt administracyjny” jako jednostronne wyrażenie woli państwowego organu administracyjnego regulujące konkretną sprawę i skierowane do konkretnego adresata, „akt notarialny” jako dokument publiczny sporządzony przez notariusza lub państwowe biuro notarialne w formie określonej przepisami prawnymi i stwierdzający treść czynności prawnej, „akt oskarżenia” jako żądanie uprawnionego oskarżyciela domagające się od sądu rozpoznania sprawy o czyn przestępny zarzucany oskarżonemu.

Na terenie prawa w liczbie mnogiej najczęściej przez „akta” rozumie się „zbiór dokumentów odnoszących się do jakiejś sprawy, a także zbiór ksiąg zawierających akta”. W tym znaczeniu mamy: akta miejskie, akta spraw, wyciąg z akt, archiwum akt, wpisanie do akt, odłożenie do akt. Znane są akta stanu cywilnego jako „rejstry urodzeń, małżeństw i zgonów obywateli prowadzone przez urzędy stanu cywilnego”. Podobnie posiadamy kościelne „akta metrykalne” (chrztów, zaślubin, bierzmowanych, zmarłych). Mogą też być „akta historyczne” np. „akta ziemskie”. Występowały one jako „księgi sądowe prowadzone w Polsce od końca XIV w. przez sądy ziemskie, także przez sądy grodzkie”⁵. Te ostatnie znaczenia słowa „akta” występują od dawna na terenie prawa. Mogą być rozumiane jako „działania podejmowane w celu wywołania skutków prawnych jak: czynności prawne, konstytutywne akty administracyjne, konstytucyjne orzeczenia sądów”⁶.

Przechodząc na teren kanonicznego prawa procesowego spotykamy się z dwoma pojęciami: „akta spraw” i „akta procesowe” czyli akta postępowania. Na terenie prawa kanonicznego stosunkowo dawno oba pojęcia funkcjonowały zarówno w ustawodawstwie jak i nauce prawa.

2. Zarys historyczny akt sądowych w prawie kanonicznym

Już w prawie rzymskim posługiwano się różnego rodzaju aktami pisanymi (dokumentami), jako środkami dowodowymi w prowadzeniu spraw⁷. Mimo, iż faktycznie służąc jako dowody dokumenty te były aktami spraw, ale jak się wydaje,

⁵ Słownik języka polskiego, Wydawnictwo Naukowe PWN., t. I, Warszawa 1994, s. 24-25.

⁶ S. Gebethner, Prawoznawstwo, Warszawa 1976, s. 19.

⁷ W. Mossakowski, Accusator w rzymskich procesach de repetundis w okresie republiki, Toruń 1994, s. 61-64.

nie funkcjonowały jeszcze w prawie rzymskim pojęcia „akta spraw” czy „akta procesu”. Wiadomo, że na terenie prawa kanonicznego mamy do czynienia z faktycznym gromadzeniem „akt spraw” od początków procesu kanonicznego. Nie można tego samego powiedzieć o nauce prawa kanonicznego. Ten problem wymaga pogłębionych studiów. Wiadomo, że w Dekrecie Gracjana znajdujemy już „acta causarum” i „acta processus”⁸.

Stary KPK z 1917 r. znał wyrażenie „akta sądowe” i zdefiniował je w kan. 1642 jako „akta sprawy” (acta causae) np. wyroki i różnego rodzaju dowody oraz „akta postępowania” (acta processus) tj. te, które dotyczą formy postępowania, np. cytacje, ogłoszenia, zawiadomienia itp. Zrozumiała jest rzeczą, iż wyliczył je tylko przykładowo, a nie taksatywnie. W praktyce sądowej jest ich o wiele więcej.

Nowy KPK z 25 I 1983 r. wielokrotnie używa słowa „akta” w różnym znaczeniu.

W rozumieniu „aktu administracyjnego szczególnego” kodeks mówi w kan. 35, jego interpretacji (kan. 36), pisemnej formie obowiązującej na forum zewnętrznym (kan. 37), o warunkach jego ważności (kan. 39), utracie jego mocy prawnej (kan. 46) i o odwołaniu aktu (kan. 47).

W rozumieniu „aktu prawnego” mówi o warunkach do jego ważności (kan. 124), o jego nie zaistnieniu gdy był dokonany pod wpływem przymusu (kan. 125, § 1), o możliwości jego rozwiązania gdy był dokonany pod wpływem ciężkiej bojaźni lub podstęp (kan. 125, § 2), o jego nieważności (kan. 126).

Kodeks mówi o „radzie i zgodzie” w aspekcie ważności aktów prawnych (kan. 127), w aspekcie szkód poniesionych z racji nieważności aktu i o ich naprawieniu (kan. 128).

W kodeksie mówi się o „aktach kolegialnych” osób prawnych (kan. 119), „aktach Kolegium Biskupów” (kan. 337, § 2), o „akcie wyboru” (kan. 173, § 4), o „nieważności aktu wyboru” jeśli nie został on przyjęty (kan. 179, § 4), o „aktach synodów partykularnych” (kan. 446), „aktach przekazania biskupowi urzędu (kan. 404, § 1), „aktach biskupa pomocniczego” (kan. 404, § 2), „aktach Konferencji Biskupów” (kan. 456), „aktach kurii diecezjalnej” (kan. 474, 482-484), „aktach kościołów” (kan. 491), „aktach parafii” (kan. 535, § 3), „wydalenia zakonnika” (kan. 695, § 2, 697, 699, 700), o „aktach Papieża” (kan. 1372), „Aktach Stolicy Apostolskiej” (kan. 8), „aktach nadzwyczajnej administracji” (kan. 1277), „aktach administracji zwyczajnej” (kan. 1281, § 2), nieważności „akt administratorów” (kan. 1281, §§ 1 i 3). W KPK mówi się o „akcie oskarżenia”, „akcie płciowym”, czy wreszcie w szczególności mówi o aktach spisanych w księgach parafialnych jak: akta ochrzczonych, zaślubionych, zgonów.

⁸ C. II, X. de processibus, II, 19; c. II, de fide instrumentorum, II, 22. (Zob. też przypis n. 14).

Kodeks mówi też wprost o „aktach sądowych” (kan. 1472). Nowy KPK utrzymał wielowiekowy podział akt sądowych na akta sprawy i akta procesu oraz ogólną zasadę sporządzania ich na piśmie, gdy postanowił: „Akta sądowe, zarówno dotyczące meritum kwestii, czyli akta sprawy, jak i dotyczące procedury, czyli akta procesu, mają być sporządzone na piśmie”⁹. Zatem akta sądowe (*acta iudicialia*) występują jako akta sprawy (*acta causae*), które dotyczą merytorycznej kwestii podlegającej rozstrzygnięciu sądowemu (skargi, oświadczenia stron, zeznania świadków, biegłych, protokoły oględzin sądowych, orzeczenia sądowe) i akta procesu (*acta processus*), które dotyczą formalnej strony postępowania sądowego (*ad formam procedendi pertinent*). Będą tu więc wezwania, (cytacje), powiadomienia, ustalenia terminów, odroczenia itp.

3. „Akta sądowe” w obowiązującym prawie kanonicznym

3.1. Akta sądowe w KPK

Ustawodawca kodeksowy w sposób ogólny zawarł przepisy dotyczące akt sądowych w księdze VII, tytule III, rozdziale V zatytułowanym: Osoby, które dopuszcza się do auli oraz sposób sporządzania i przechowywania akt. Tam znajdują się zasady odnośnie do sporządzania akt, ich przesyłania oraz przechowywania i udostępniania. O „aktach sprawy” jest mowa wprost w kan. 1472, § 1 i w kan. 1552. Natomiast o „aktach procesu” jest mowa w kan. 1472, § 1, 1511 i 1552.

W szczególności Kodeks mówi o konieczności ich pisemnej redakcji¹⁰, ich wiarygodności¹¹, o publikacji¹², ich znaczeniu przy ferowaniu wyroku¹³, wysłaniu akt sądowych do trybunału wyższej instancji w przypadkach apelacji¹⁴, o tłumaczeniu akt¹⁵, o zakazie wydawania kopii akt bez pozwolenia sędziego¹⁶.

Jeśli chodzi o rodzaje akt sądowych to w KPK znajdujemy przepisy dotyczące: 1. akt w sprawach o orzeczenie nieważności małżeństwa¹⁷, 2. sprawach o niedopełnienie małżeństwa, gdzie akta sądowe sporządza się na wzór procesowy (kan. 1681, 1704, § 1; 1705, § 1; 1705, § 3.)¹⁸, 3. w sprawach dotyczących domniemanej śmierci współmałżonka¹⁹, 4. w sprawach o orzeczenie nieważności

⁹ Kan. 1472, § 1.

¹⁰ Kan. 1472, 1473, 1437, § 1.

¹¹ Kan. 1437, § 2.

¹² Kan. 1598, 1703, § 1.

¹³ Kan. 1606, 1608, § 2.

¹⁴ Kan. 1474, § 1, 1634, § 3, 1682, § 1.

¹⁵ Kan. 1474, § 2.

¹⁶ Kan. 1475, § 2.

¹⁷ Kan. 1682, §§ 1-2.

¹⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, T. IV: Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy, Olsztyn 1990, s. 339.

¹⁹ Kan. 1707.

święceń²⁰, 5. w procesie karnym „akta dochodzenia i dekrety” (kan. 1719, 1721, § 1), 6. ustnego oświadczenia w procesie spornym (kan. 1661, § 1).

Natomiast wprost o „aktach sprawy” jest mowa w kodeksie też na wielu miejscach. I tak kodeks mówi o ich pojęciu²¹, o tym, że umorzenie powoduje wygaśnięcie akt procesu a nie sprawy²², o zrzeczeniu się akt²³, o dostarczeniu biegłym. Wśród nielicznych praw biegłych, poza wynagrodzeniem, przysługuje im prawo do wglądu w akta sprawy oraz w inne dokumenty i materiały pomocnicze potrzebne do wydania opinii biegłego²⁴. Podobnie biegli prywatni powołani przez strony a zaaprobowani przez sędziego mają prawo do przejrzenia akt sprawy²⁵. Dalej kodeks mówi o możliwości ich przeglądania²⁶, że nie wolno przekazywać nikomu informacji „poza aktami sprawy”²⁷. Na miano akt sprawy według kodeksu zasługują też wota poszczególnych sędziów orzekających kolegalnie. Muszą one być opracowane od strony prawnej na podstawie przepisów prawa i faktycznej opracowanej na podstawie akt sprawy. Wota w odrębnej kopercie dołącza się do akt sprawy zachowując je w tajemnicy²⁸.

O „akta procesu” kodeks mówi: jedynie na kilku miejscach: o ich pojęciu²⁹, nieważności³⁰ i wygaśnięciu³¹.

3.2. „Akta” w Konstytucji Apostolskiej „Pastor bonus”

Poza KPK konstytucja apostolska *Pastor bonus* z 28 czerwca 1988 r.³² wprowadziła nie mówi ściśle o aktach sądowych, to jednak przewiduje, że Kuria Rzymska przygotowuje „dokumenty generalne” (*documenta generalia*), które winny być sporządzane w urzędowym języku łacińskim ale mogą być sporządzane i w innych językach. Potem ale są tłumaczone przez „Centrum” Międzydykasteryjne (art. 16 i 17). Dokumenty te przesyłane są następnie biskupom diecezjalnym (art. 26). Biskupi diecezjalni podczas wizytacji *ad limina* zostawiają akta zwane *relatio super dioecesis statu* (art. 32). Każde Dykasterium Kurii Rzymskiej winno opracować i ogłosić *Ordo servandus* (art. 37, 38) czyli sposób urzędowania, w tym także tworzenia i przechowywania akt. I Sekcja Sekretariatu Stanu przygotowuje i przesyła

²⁰ Kan. 1708-1712.

²¹ Kan. 1472.

²² Kan. 1522.

²³ Kan. 1525.

²⁴ Kan. 1577, § 2.

²⁵ Kan. 1581, § 1.

²⁶ Kan. 1581, § 2, 1598, § 1.

²⁷ Kan. 1604, § 1.

²⁸ Kan. 1609, §§ 1-2..

²⁹ Kan. 1772.

³⁰ Kan. 1511.

³¹ Kan. 1522, 1525.

³² AAS 70(1988)841-912.

konstytucje apostolskie, dekrety i listy apostolskie i inne dokumenty powierzone przez Papieża (art. 42). Sekretariat Sanu troszczy się o wydanie „aktów i dokumentów publicznych Stolicy Apostolskiej” w oficjalnym dzienniku *Acta Apostolicae Sedis*, a także wydaje drukiem oficjalne komunikaty i akta Papieża (art. 43). Troska o patrimonium kulturalne Kościoła o dokumenty i inne akta należy do Papieskiej Komisji *De Patrimonio Artis et Historiae Conservando* (art. 99 - 104). Wszelkie akta sądowe spraw, których apelację zgodnie z przepisami prawa wnosi się do Stolicy Apostolskiej, są kierowane do Roty Rzymskiej (art. 126 - 130). W odniesieniu do akt Roty możemy mówić, iż mamy tu do czynienia ściśle z aktami sądowymi. Miejscem przechowywania i udostępniania akt Stolicy Apostolskiej i do niej przesłanych jest *Tabularium* czyli Archiwum Tajne Watykańskie (art. 187).

3.3. „Akta spraw” i postępowania kanonizacyjnego w prawie szczególnym

KPK nie zajmuje się wprost sprawami kanonizacyjnymi i dlatego nie ma też w nim mowy o aktach sądowych (aktach spraw czy aktach postępowania). Dyspozycja jednak kan. 1403, § 1 jest bardzo wyraźna: „Sprawy kanonizacji Sług Bożych rządzą się szczególną ustawą papieską”. Istotnie Papież Jan Paweł II w dniu 25 stycznia 1983 r. wydał konstytucję apostolską *Divinus perfectionis Magister*³³, a 7 II 1983 r. Kongregacja Spraw Kanonizacyjnych wydała *Normae servandae in inquisitionibus ab episcopis faciendis in causis sanctorum*³⁴ i *Decretum Generale*³⁵. Zaś *Regolamento* z 1983 r. funkcjonuje w Kongregacji jako prawo wewnętrzne³⁶. Akty te odnoszą się do wszystkich obrządków Kościoła katolickiego. Poza tym należy wziąć pod uwagę dyspozycję kan. 1403, § 2: „W sprawach tych mają ponadto zastosowanie przepisy tego Kodeksu, ilekroć w tejże ustawie odsyła się do prawa powszechnego albo chodzi o normy, które z samej natury rzeczy dotyczą także tych spraw”. Stąd też normy prawa szczególnego i przepisy KPK które „z samej natury rzeczy dotyczą także tych spraw”, będziemy mieli na uwadze omawiając „akta spraw kanonizacyjnych” i „akta postępowania kanonizacyjnego” powstających na różnych szczeblach tego postępowania.

4. Akta sprawy i akta procesu w kanonizacyjnym dochodzeniu diecezjalnym

Na terenie diecezji są zazwyczaj prowadzone dwa rodzaje dochodzenia diecezjalnego: a). dochodzenie w sprawie stwierdzenia heroicznego cnót, do którego jest analogiczne dochodzenie w sprawie udowodnienia męczeństwa b). dochodze-

³³ AAS 75(1983)349-355.

³⁴ AAS 75(1983)396-403.

³⁵ AAS 75(1983)403-404.

³⁶ Roma 1983.

nie dotyczące zebrania środków dowodowych na temat zjawiska przyjmowanego za cudowne (udowodnienie cudu).

Już w fazie przygotowawczej do rozpoczęcia postępowania kanonizacyjnego na temat cnót heroiczych lub męczeństwa są gromadzone następujące akta, które później włącza się do akt sprawy: 1. nominacja postulatora przez powoda, 2. prośba postulatora (*supplex libellus*) o wszczęcie postępowania kanonizacyjnego skierowana do biskupa diecezjalnego³⁷, 3. życiorys Sługi Bożego mający wartość historyczną lub przynajmniej opracowana naukowo chronologia życia³⁸, 4. *nihil obstat* Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych³⁹ poprzedzone opinią Konferencji Episkopatu. Sesja wstępna rozpoczyna się od reskryptu biskupa wszczynającego postępowanie i nominacji członków trybunału (delegata biskupiego, promotora sprawiedliwości, notariusza aktuariusza, notariusza pomocnika, często też kursora).

Na sesję wstępną celem sporządzenia protokołu (aktu) tej sesji biskup powołuje kanclerza lub notariusza kurii. Ponadto na sesję wstępną przygotowuje się pytania dla świadków oraz listę świadków⁴⁰. Do akt sesji wstępnej dołącza się wszystkie dokumenty jako załączniki i tym samym stają się one aktami sprawy kanonizacyjnej. Akta zawierające zeznania świadków, dokumenty, opinie biegłych czy to cenzorów teologów, czy historyków, akta procesów rogatoryjnych, protokoły oględzin sądowych (odnośnie do stwierdzenia braku kultu, odnośnie do ekshumacji doczesnych szczątków Sługi Bożego) włączone do akt postępowania zaliczamy do „akt sprawy”⁴¹.

Ponadto w postępowaniu kanonizacyjnym gromadzi się „akta postępowania” lub innymi słowy „akta procesu”. Mianowicie do każdej sesji włącza się dokument cytacji promotora i świadka lub biegłego.

Cytacja świadka w procesie kanonicznym była dokonywana według starego prawa (kan. 1717) poprzez kursora. Obecnie w nowym KPK kursor nie pojawia się, chociaż nie jest zabronione cytowanie dekretem sędziego doręczanym przez osobę zaufaną. Taki sposób cytacji jest stosowany nadal w postępowaniu kanonizacyjnym. Wtedy dekret delegata biskupiego wykonywany jest w dwóch jednobrzmiących egzemplarzach i jeden dostarczany świadkowi a drugi z adnotacją o doręczeniu i podpisem wzywanego świadka dołącza się do akt sesji poprzedzającej tą, na której świadek jest przesłuchiwany. Gdy cytacji w procesie kanonizacyjnym dokonuje kursor, to on podpisuje egzemplarz cytacji włączany do akt procesowych. Wolno też cytacji dokonać przez przesyłką poleconą za zwrotnym poświad-

³⁷ Normy, n. 7, 8.

³⁸ Normy, n. 3 b, 10.

³⁹ Normy, n. 15 c.

⁴⁰ Normy, n. 15 b, 19, 21.

⁴¹ Zob. więcej na ten temat H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II*, Lublin-Sandomierz 1997, s. 268-277.

zeniem odbioru⁴². Niektórzy uważają, że wystarczy wezwać świadka telefonem, przez postulatora lub kursora a dekretem lub pocztą za poświadczeniem odbioru tylko w wypadkach ewentualnego podejrzenia, że świadek się nie zgłosi⁴³. W praktyce cytuje się świadka na jednym dekreście sędziego łącznie z cytacją promotora sprawiedliwości i cytację zachowuje się w aktach. Cytacja jest wymagana do ważności postępowania⁴⁴.

Oprócz cytacji aktami procesu są też formularze sesji wstępnej i sesji roboczych od początku postępowania aż do publikacji akt i zamknięcia postępowania dowodowego a wreszcie sesji ostatniej (*sessio postrema*)⁴⁵.

Analogicznie do akt sprawy i akt procesu w odniesieniu do udowodnienia heroicznego cnót lub męczeństwa tworzy się i gromadzi akta w postępowaniu diecezjalnym przy udowodnieniu cudu, oczywiście przy uwzględnieniu specyfiki tego postępowania⁴⁶. Między innymi więcej tam będzie dokumentów i opinii biegłych lekarzy, różnego rodzaju analiz i wyciągów z badań specjalistycznych z różnych zakładów, gdzie chory się leczył.

5. Akta sprawy i akta procesu w Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych

Po przesłaniu akt dochodzenia diecezjalnego do Kongregacji, wyznaczeniu rzymskiego postulatora, podlegają one otwarciu, stwierdzeniu ich ważności a następnie opublikowaniu. Jeden z egzemplarzy transumtu przysłanego z diecezji ogłaszany jest jako publiczna kopia akt (*copia publica*)⁴⁷.

Na podstawie pozytywnej dla sprawy decyzji Kongresu Kongregacji powierza ją relatorowi⁴⁸. Odbywa się to w ten sposób, że relator generalny przedstawia nazwisko relatora najbardziej odpowiedniego do tej sprawy. O powierzeniu relatorowi konkretnej sprawy decyduje między innymi znajomość danego języka, okręgu kulturowego, z którego pochodzi sprawa, jak i liczba oraz stan spraw powierzonych temu samemu relatorowi⁴⁹.

⁴² Kan. 1509.

⁴³ R. Rodrigo, *Manuale per istruire i processi di canonizzazione*, Roma 1991 s. 78.

⁴⁴ Tamże, s. 18-22.

⁴⁵ Wzory takich formularzy w języku łacińskim w odniesieniu do dochodzenia diecezjalnego odnośnie do cnót lub męczeństwa zob. H. Misztal, *Prawo kanonizacyjne*, 341-387.

⁴⁶ Zob. Tamże, opis postępowania s. 288-302, wzory pism i formularzy s. 388-413.

⁴⁷ A. Eszer, *La Curia Romana nella Cost. Ap. Pastor bonus. La Congregazione delle Cause dei Santi. Il nuovo ordinamento*, Libreria Editrice Vaticana 1990, s. 309-329 (szczególnie o pozycji s. 322-326).

⁴⁸ Zob. Konstytucja „*Divinus perfectionis Magister*”, n. 24, 3. Instytucja relatora miała już w prawie kanonizacyjnym swego odpowiednika w postaci Komisji Historycznej, a później Urzędzie Historyczno-Hagiograficznym Kongregacji Obrzędów, w sprawach tzw. „historycznych”. Szerzej na ten temat zob.: H. Misztal, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981 (tam szeroka bibliografia).

⁴⁹ Regolamento, art. 14.

Relator opracowuje tzw. Positio sprawy. Jest to specyficzny rodzaj akt sprawy kanonizacyjnej i akt postępowania kanonizacyjnego. W Positio na podstawie akt przesłanych z diecezji wybiera się wyselekcjonowane odpowiednio „akta sprawy”. Ponadto w Kongregacji tworzy się akta postępowania (proceduralne) np. polecenia władz Kongregacji zleżające daną sprawę relatorowi, kardynałowi ponnensowi, zaproszenia na różnego rodzaju konsulty, kongresy i zebrania itp.

Dzisiaj relator nie musi sam opracowywać pozycji, ale kontroluje działanie współpracownika zewnętrznego. Jest jednak odpowiedzialny za treść pozycji, on ją też referuje na zebraniach konsultorów. On jest osobą odpowiedzialną z urzędu (ex officio) za przygotowanie pozycji. Ten fakt powierzenia opracowania z urzędu potwierdza, że pozycje są oficjalnymi aktami sądowymi. Opracowanie pozycji z urzędu było już znane w prawie Piusa XI w odniesieniu do spraw zwanych „historycznymi” i zostało w pełni zastosowane w nowym ustawodawstwie do wszystkich spraw, także nowych. Jednak w nowym ustawodawstwie nie ma więcej obowiązku pisania uwag (animadversiones) promotora wiary⁵⁰.

Regulamin Kongregacji zawiera postanowienie dotyczące praw autorskich publikowanej pozycji, co z kolei wydaje się podważać jej urzędowy charakter. Umieszczenie jednak nazwiska autora opracowującego akta z postępowania diecezjalnego w Positio, nie przeczy jej urzędowemu charakterowi. Nowe ustawodawstwo szanuje prawa autorskie tego, który poświęcił tyle sił i czasu do skomponowania tego zbioru akt sprawy. Regulamin poleca bowiem „dołożyć starań, aby w całej pełni były zachowane prawa autorskie”. Dlatego przynajmniej na odwrocie karty tytułowej winno być umieszczone nazwisko autora lub autorów tegoż studium historycznego. Poza tym powinno być wydrukowane nazwisko relatora, który bezpośrednio zajmował się sprawą. Nadto informacja powinna być podpisana przez tego, kto ją sporządził, oraz przez relatora sprawy, który był odpowiedzialny za zredagowanie tejże informacji⁵¹. Te wymogi jednak nie przekreślają jej urzędowego charakteru pozycji, ale są elementarnymi wymogami zachowania praw autorskich..

Od relatora wymaga się głębokiej wiedzy teologicznej, a szczególnie z zakresu teologii moralnej i duchowości, wiedzy historycznej i kanonistycznej. Nie on jednak wypowiada się na temat stopnia (heroiczności) cnót czy ewentualnie na temat męczeństwa. On jedynie czuwa nad przygotowaniem odpowiednich środków dowodowych⁵².

Po wyznaczeniu relatora sprawy podsekretarz zaprasza postulatora do utrzymania łączności z tymże relatorem oraz poleca mu wyznaczenie współpracow-

⁵⁰ Zob. F. Veraja, *Le cause di canonizzazione dei santi, commento alla nuova legislazione e guida pratica*, Libreria Editrice Vaticana 1992 s. 59.

⁵¹ Regolamento, art. 17.

⁵² F. Veraja, *Le cause* s. 60.

nika zewnętrznego, który pod kierownictwem relatora będzie przygotowywał pozycję (*acta ex officio*). Jako współpracowników kongregacja preferuje adwokatów mających jej aprobatę. Postulator może także sam działać lub korzystać z pomocy innego uczonego, byleby miał odpowiednie przygotowanie do tego rodzaju spraw. Uczony ten winien także uzyskać akceptację kongregacji. Jeśli w czasie opracowywania pozycji okazałaby się konieczność powołania jeszcze jakiegoś biegłego, np. psychologa, teologa (od spraw mistycyzmu lub innego), to relator informuje Kongres zwyczajny i ten powołuje takiego biegłego⁵³.

Współpracownicy zewnętrzeni zobowiązują się pod przysięgą, że nie będą ukrywać żadnych braków czy trudności, które się wyłonią podczas studium sprawy i że będą współpracowali z relatorem w kierunku poszukiwania obiektywnej prawdy⁵⁴. Nasuwa się tu pewna analogia do przysięgi *de calumnia vitanda*, jaką postulator sprawy składał według prawa kodeksowego z 1917 r. Ten fakt też potwierdza urzędowy charakter pozycji.

Decyzja o druku całej pozycji (nie tylko informacji) zależy od relatora sprawy i nie powinien on zgodzić się na jej publikację, dopóki nie zostaną przestudiowane wyczerpująco wszystkie problemy sprawy⁵⁵.

W zależności od treści rozróżniamy pozycje: 1) o życiu i cnotach (w odniesieniu do wyznawców), 2) o męczeństwie (w odniesieniu do męczenników), 3) o cudach.

5.1. *Pozycja o cnotach (positio super virtutibus)*

Regulamin kongregacji wskazuje także ogólnie na treść pozycji. Pozycja o życiu i cnotach powinna zawierać udokumentowane całe życie i działalność Sługi Bożego oraz zeznania świadków na temat jego świętości. Regulamin zaleca, aby cały materiał był ułożony w porządku chronologicznym, tj. według faz jego życia. Niekiedy w dotychczasowych pozycjach spraw dawnych zachowywano także porządek rzeczowy, zwłaszcza gdy działalność danego Sługi Bożego była szeroka i wielokierunkowa⁵⁶. Źródła pisane i zeznania ustne powinny być krytycznie ocenione w kontekście historycznym okresu, którego dotyczą⁵⁷. Nasuwa się tu skojarzenie, iż autorzy reformy prawa kanonizacyjnego oparli się i w tym miejscu na doświadczeniach Urzędu Historyczno-Hagiograficznego prowadzącego sprawy dawne. W pozycjach spraw dawnych każdy dokument poprzedzany był zawsze wstępem krytycznym. Obecnie, dla podniesienia poziomu naukowego pozycji, metodę tę zastosowano także do spraw nowych. Zatem pozycja także w spra-

⁵³ Tamże, s. 60-61.

⁵⁴ Regolamentoo, art. 15.

⁵⁵ Tamże, art. 18.

⁵⁶ Zob.: H. Misztal, *Causae historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981 s. 145-154.

⁵⁷ Regolamentoo, art. 16, § 1.

wach nowych winna zawierać opracowane życie i działalność a także cnoty Sługi Bożego, nie tylko w ujęciu zeznań świadków, ale także w oparciu o całą dokumentację pisemną dotyczącą sprawy⁵⁸.

Każda pozycja jest inna i posiada swoje uwarunkowania zarówno dowodowe, jak też historyczno-lokalne i personalne. Niemniej Regulamin Kongregacji podaje pewne wymogi niejako schematyczne dla wszystkich pozycji. Pozycja o cnotach zazwyczaj zawiera trzy części:

a). Rekonstrukcja życia i działalności Sługi Bożego czyli jego krytyczna biografia oparta na aktach dochodzenia diecezjalnego. Winna ona posiadać układ chronologiczny, ale z ukazaniem wzrostu duchowego, z powołaniem się na możliwe wszystkie źródła łącznie z zeznaniami świadków i pismami własnymi Sługi Bożego. Dobrze jest zrobić kartotekę źródeł w celu uniknięcia powtórzeń. Należy spojrzeć krytycznie także na wszystkie okoliczności historyczno-otoczeniowe, oceniać zeznania świadków, mimo że one są składane pod przysięgą. Przysięga mówi jedynie o prawdomówności, ale nie musi potwierdzać prawdziwości danych faktów. Jeśli chodzi o pisma własne Sługi Bożego, to układający pozycję nie musi wiele się nad nimi rozwodzić, aby wykazać jego duchowość. Przecież pozycja będzie poddawana osądowi biegłych teologów, oni poradzą sobie z oceną krytyczną pism własnych (są znane kryteria obiektywne odróżnienia projekcji własnego umysłu Sługi Bożego od prawdziwych natchnień Bożych). W tej ogromnej masie źródeł należy dokonać pewnego wyboru, zwłaszcza gdy dane zagadnienie powtarza się w wielu zeznaniach w sposób identyczny⁵⁹.

b). Świadectwa na temat opinii świętości. W sprawach dawnych dowodzenie dawnej opinii i jej trwania aż do czasów dzisiejszych dokonuje się przy pomocy dokumentów. W sprawach nowych dowodzi się jej przy pomocy zeznań świadków i dokumentów. Reasumując, cała pozycja winna sama ze siebie wystarczyć do wyrobienia obiektywnego sądu biegłym historykom i teologom na temat świętości życia Sługi Bożego⁶⁰.

c). Informacja. Regulamin mówi o konieczności zamieszczenia na początku pozycji o „cnotach” lub „męczeństwie” tzw. informacji. Informacja jest wprowadzeniem do studium krytycznego pozycji i opracowuje się ją już po napisaniu pozycji. Powinna ona zawierać historię sprawy, a więc etapy rozwoju postępowania beatyfikacyjnego w tym konkretnym przypadku. Informacja omawia źródła i kryteria, na podstawie których opracowano pozycję. Zazwyczaj zamieszcza się w tym miejscu wykaz archiwów i bibliotek, które zostały przebadane pod kątem

⁵⁸ F. Veraja podaje słuszną uwagę, że dzisiejsze Summarius to nie to samo, co dawniej Streszczenie, ale to całość sprawy w krytycznym opracowaniu w oparciu o zeznania świadków i zgromadzonej dokumentacji.. Zob. *Le cause*, s. 61 nota 5.

⁵⁹ Tamże, s. 63.

⁶⁰ Tamże, s. 64.

sprawy. Ponadto ten punkt informacji wprowadza czytelnika ogólnie w zgromadzoną dokumentację pozycji; omawia sposób podziału dokumentów według chronologii życia Sługi Bożego lub według porządku rzeczowego. Informacja wreszcie podaje na nowo krótko profil biograficzny Sługi Bożego. Chodzi tu o precyzyjne i zwięzłe przedstawienie życiorysu, który odsyła czytelnika do poszczególnych stronic dokumentacji zawartej w pozycji. Prawdopodobnie tenże punkt informacji będzie zastępował streszczenie (summarium), które dotychczas w pozycjach zamieszczane było tuż po informacji, a przed dokumentacją. Na zakończenie informacja zawiera ogólne dane na temat opinii świętości i jej podstawy, tj. cnót heroicznych⁶¹. Stąd pozycja na temat cnót może mieć tytuł: *Positio super vita, virtutibus et fama sanctitatis*, lub: *Positio super sanctitate vitae*⁶².

5.2. *Pozycja o męczeństwie i opinii męczeństwa (super martyrio ac fama martyrii)*

Podobnie jak pozycja o cnotach, ta także winna zawierać informację napisaną w podobny sposób, a następnie zbierać materiały dowodowe dotyczące: prześladowcy, męczennika i jego wytrwania w wierności Chrystusowi aż do śmierci, przyczyny męczeństwa (po stronie prześladowcy - nienawiść do wiary, po stronie męczennika - miłość do wiary lub jakiejś prawdy z niej wynikającej). Według przepisów prawa powinna zawierać też całość materiału dowodowego dotyczącego faktu męczeństwa i jego przyczyny. Ponadto w pozycji winno być dobrze przedstawione życie Sługi Bożego, choć może w sposób bardziej zwięzły⁶³. Wiadomo, że w wypadkach, gdy nie było krytycznie opracowanego życia Sługi Bożego, kongregacja nie przystępowała do beatyfikacji, choć sam fakt męczeństwa był pewny (zob. sprawy męczenników angielskich)⁶⁴.

5.3. *Pozycja o cnotach (lub męczeństwie) i kulcie starożytnym (super virtutibus vel martyrio et cultu ab immemorabili)*

Wprawdzie te sprawy trafiają się już coraz rzadziej ze względu na brak kandydatów do takiej drogi do kanonizacji, warto jednak przypomnieć, że w takich wypadkach oprócz normalnych danych dotyczących pozycji odnośnie do cnót lub męczeństwa, należy dołączyć dokumentację trwania kultu zgodnie z dekretami Urbana VIII odnośnie do „casus exceptus”⁶⁵.

⁶¹ Regolamentoo, art. 16, § 2. Por. F. Veraja, *Le cause*, s. 64-65.

⁶² F. Veraja, s. 66-67. W praktyce należy jednak przed przystąpieniem do opracowania pozycji przyrzec się kilku tego rodzaju pozycjom przechowywanym w postulacjach zakończonych spraw lub w Archiwum Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych.

⁶³ Regolamentoo, art. 16, § 3.

⁶⁴ Zob. J. Lisowski, *Koncepcja męczeństwa w praktyce Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych*, Wrocław-Rzym 1992 (zob. tam literatura i źródła); H. Misztal, *Martyrium - aspekt historyczno-prawny*, AK 472(1987) z. 3 s. 470-485.

⁶⁵ H. Misztal, *Causae historicae*, (bibliografia). Por. F. Veraja, *Le cause*, s. 68-69.

Dokumentacja zebrana i opublikowana w pozycjach wydawanych ex officio przez Kongregację (choć z zachowaniem praw autorskich) stanowią specyficzny zbiór „akt sprawy kanonizacyjnej”.

6. Zasady dotyczące sporządzania akt sądowych

Wszystkie akta winny być sporządzane na piśmie (scripto redacta esse debent). Jest to bardzo stara zasada ogólna, która w procesie miała swoje adagium: *Quod non est in actis, non est in mundo*. Zasada spisywania akt była obecna w przepisach KPK z 1917 r.⁶⁶ Następnie dawny KPK podawał normy sporządzania akt sądowych. Każda karta akt winna być numerowana oraz opatrzona podpisem notariusza i pieczęcią sądu⁶⁷. Po dokonaniu danej czynności sądowej należało sporządzić protokół, który winien być podpisany przez sędziego lub przewodniczącego składu kolegiального, notariusza (aktuariusza) i inne osoby, które w tym akcie uczestniczyły. Podobną procedurę podpisania akt należało stosować w przypadku przerwania sesji sądowej, odłożenia jej na inny termin czy to z uwagi na brak czasu czy innej przyczyny⁶⁸.

W dzisiejszym postępowaniu kanonizacyjnym ma zastosowanie kan. 1437 KPK z 1983 r. dotyczący udziału notariusza w procesie kanonicznym. I dlatego akta nie podpisane przez notariusza są nieważne, chociaż wprost nie mówi się o tym w Normach⁶⁹. Według KPK z 1917 r. notariuszami nie mogli być zakonnicy (kan. 2014). W nowym KPK już nie ma takiego zastrzeżenia. Mogą tę funkcję sprawować także świeccy, byleby cieszyli się dobrą opinią (kan. 483). Obowiązki notariuszy zostały określone w kan. 484 KPK z 1983 r.

We wszystkich przypadkach, kiedy według prawa strona (pars) lub świadek (testis) winien podpisać akta sądowe, ale z jakichś przyczyn nie chce lub nie może tego uczynić, notariusz winien o tym zrobić wzmiankę w akcie. Natomiast sędzia i notariusz winni zaświadczyć, że tym osobom dany akt w całości został odczytany, a one nie chciały lub nie mogły go podpisać⁷⁰. Dotychczas była w użyciu praktyka, że w wypadku analfabetyzmu, dana osoba mogła podpisać się własnoręcznie nakreślonym krzyżykiem. Taki podpis winien być poświadczony przez notariusza jako pochodzący od danej osoby.

Jako zasada pisemnego spisywania akt sądowych jest nadal ze wszech miar słuszna, gdyż pisemna forma sporządzania akt jest niezbędna dla celów dowodowych. Stosownie jednak do rozwoju środków wirtualnych, nowy prawodawca poczynił od niej niektóre wyjątki. I tak kan. 1602, § 1, 1604, 1605, 1667 dopuszcza-

⁶⁶ Kan. 1642, § 1.

⁶⁷ Kan. 1643, § 1.

⁶⁸ Tamże, § 2.

⁶⁹ Zob. Normy, n. 16, a.

⁷⁰ Tamże, § 3.

ją ustną dyskusję wobec trybunału⁷¹. Nie narusza jednak tej zasady kan. 1567, § 2, który dopuszcza użycie magnetofonu przy przesłuchaniach. Kanon ten bowiem poleca zarejestrowane na taśmie magnetofonowej dane zeznanie przepisać i uwiarygodnić, o ile to możliwe, przez podpis zeznających⁷². Kanoniści nie mają wątpliwości, że akta sądowe mogą być spisywane na maszynie do pisania (dzisiaj trudno sobie wyobrazić nawet aby nie były spisywane na komputerze). Wrażają jednak pogląd, że nie zawsze akta można spisać na maszynie, a niekiedy „nie zawsze wypada, aby akta oryginalne, zwłaszcza protokoły przesłuchań, były sporządzane za pomocą maszyny do pisania”⁷³. Nie wydaje się, aby podzielać dzisiaj te obawy wobec możliwości uwiarygodnienia kopii maszynowych, kserokopii i wydruków komputerowych przy pomocy technik przyjętych w prawie. Słuszne są jednak uwagi dotyczące względów praktycznych, aby zachować odpowiednie marginesy i posługiwać się wyraźnym sposobem zapisu. Podobnie każdy akt winien posiadać datację i własnoręczne podpisy wszystkich osób biorących udział w danej czynności sądowej⁷⁴.

Podobnie, jak w starym Kodeksie, nowe prawo domaga się numerowania akt procesowych i pozostawia przepis o poświadczaniu ich autentyczności⁷⁵. Przy sporządzaniu akt przy pomocy komputera może być zaprogramowane numerowanie automatyczne; z uwagi jednak na możliwości dosyłania akt czy to z procesów rogatoryjnych, czy też wskutek opóźnienia, notariusz winien numerować je po zakończeniu sprawy a przed ich oprawą. Uwierzytelnienie, czyli potwierdzenie autentyczności dokonuje się w dwóch etapach: pierwszy raz przy sporządzeniu aktu notariusz poświadcza swoim podpisem jego autentyczność, a następnie numerując akta przed ich oprawieniem, potwierdza każdą kartę akt procesowych swoim podpisem (inicjałami) i pieczęcią. Chociaż niektórzy autorzy uważają, iż potwierdzenie każdej karty akt nie jest wymagane do ważności⁷⁶, roztropność doradza takie potwierdzenie z uwagi na fakt wielkiej łatwości podrobienia dokumentów przy pomocy nowoczesnych metod poligraficzno-technicznych.

Wprawdzie prawo wprost tego nie przewiduje, ale praktyka kancelaryjna i wielowiekowy usus domagają się prowadzenia dziennika podawczego w każdej kancelarii, w tym także sądowej. W wyniku takiej praktyki, każdy akt posiada oznaczenie daty wpływu do sądu i bieżący numer z księgi podawczej. Ułatwia to bliższe określenie aktu, szybsze odnalezienie, złożenie w składnicy (registraturze) bez względu na metodę i sposób jej prowadzenia. Tak dokładne oznaczenie aktu sądowego ułatwia też sporządzanie protokołów zdawczo - odbiorczych przy ich

⁷¹ Zob. szerzej: A. Dziega, *Kościelny proces ustny*, Lublin 1992.

⁷² Kan. 1567, § 2.

⁷³ Zob. T. Pawluk, *Prawo t. IV*, s. 218.

⁷⁴ Tamże, s. 218.

⁷⁵ Kan. 1472, § 2.

⁷⁶ Zob. T. Pawluk, *Prawo, t. IV* s. 218, nota 10.

splywie do archiwów, a następnie ich opracowanie i udostępnianie w pracowni naukowej archiwum historycznego.

Kan. 1473 powtórzył dyspozycję kan. 1643, § 3 starego Kodeksu, że ilekroć według prawa strona (pars) lub świadek (testis) winien podpisać akta sądowe, ale z jakichś przyczyn nie chce lub nie może tego uczynić, notariusz winien o tym zrobić wzmiankę w akcie. Natomiast sędzia i notariusz winni zaświadczyć, że tym osobom dany akt w całości został odczytany, a one nie chciały lub nie mogły go podpisać. Ustawodawca uszczegółowił przepis wzmianką, iż akt sporządzony należy zainteresowanemu przeczytać „słowo w słowo” (de verbo ad verbum)⁷⁷.

Wszystkie zasady dotyczące norm sporządzania akt przewidziane w KPK, bez wątplenia stosuje się w całej rozciągłości w postępowaniu kanonizacyjnym.

7. Publikacja akt

W tytule VI księgi VII KPK jest mowa o ogłoszeniu akt sądowych i zamknięciu postępowania dowodowego. Mianowicie sędzia po zebraniu dowodów, jest zobowiązany pod sankcją nieważności, aby wydać dekret w którym udziela pozwolenia stronom i ich adwokatom, aby mogli przejrzeć akta dotychczas im nie znane. Przejrzenie akt może się dokonać w kancelarii sądu. Ponadto strony i adwokaci mogą prosić o odpis akt. Sędzia winien na te prośbę wyrazić zgodę. Jednak w sprawach dotyczących dobra publicznego, sędzia, dla uniknięcia bardzo poważnych niebezpieczeństw może zdecydować, że jakiegoś aktu nie należy nikomu ujawniać. Niekiedy może dany akt zawierać oszczerstwo lub zniesławienie strony, akt nie ma wielkiego znaczenia dla właściwego rozstrzygnięcia sprawy. Taki akt może stać się przyczyną wielkich nieporozumień a nawet wniesienia sprawy o zniesławienie do sądu świeckiego⁷⁸. Zawsze jednak winno być nienaruszone prawo obrony⁷⁹. Pozbawienie prawa do obrony jest przyczyną nieważności wyroku⁸⁰. Poza aktami sądowymi ani stronom ani ich adwokatom ani innym osobom nie wolno udzielać innych informacji o toczącej się sprawie⁸¹. Sędzia wyrokuje na podstawie „akt i dowodów”⁸² lub z „faktów i dowodów”⁸³.

W postępowaniu kanonizacyjnym w sposób analogiczny stosuje się kanony 1598-1600 KPK dotyczące publikacji akt i zamknięcia postępowania dowodowego. Analogicznie, gdyż ostatnia sesja postępowania kanonizacyjnego ma specjalny ryt i specjalne zabezpieczenia dotyczące ważności postępowania, które także świad-

⁷⁷ Kan. 1473.

⁷⁸ T. Pawluk, Prawo, t. IV, s. 286.

⁷⁹ Kan. 1598, § 1.

⁸⁰ Kan. 1620, n. 7.

⁸¹ Kan. 1604, § 1.

⁸² Kan. 1606.

⁸³ Kan. 1608, §§ 1-2: Tę pewność sędzia winien czerpać z faktów i dowodów.

czą o jego procesowym charakterze⁸⁴. W procesie kanonizacyjnym fakt dokonania sesji poświęconej publikacji akt nie oznacza jednocześnie zamknięcia postępowania dowodowego. Z tego wynika, że strona powodowa może w dalszym ciągu zgłaszać nowe środki dowodowe. W ten sposób unika się konieczności prowadzenia oficjalnego postępowania ze zlecenia Kongregacji zwanego „postępowaniem uzupełniającym”(I supplementi d'istuttoria).

Chociaż Normy z 1983 r. nie przewidują wprost publikacji akt procesowych, to jednak podają, iż po zakończeniu fazy procesowej, w której gromadzi się środki dowodowe, promotor sprawiedliwości i postulator sprawy studiują akta i mogą zażądać przedstawienia nowych środków dowodowych⁸⁵. Praktycznie jednak należy dokonać formalnej publikacji akt procesowych. Konieczność ta wynika z przepisów KPK, który domaga się we wszystkich procesach kanonicznych publikacji akt pod sankcją nieważności⁸⁶. Promotor sprawiedliwości i postulator winni mieć odpowiedni czas na dokonanie studium akt i złożenie prośby o ewentualne uzupełnienie akt: przedstawienie nowych dokumentów, przesłuchanie dodatkowych świadków, powołanie dodatkowych biegłych. W tym celu biskup wydaje odpowiedni dekret publikacji akt. O wydaniu dekretu publikacji akt powiadamia się promotora i postulatora wysyłając im kopie a oryginał włącza się do akt sprawy⁸⁷.

8. Przesyłanie akt sądowych do innej instancji

Prawodawca kodeksowy z 1917 r. podawał też normy w odniesieniu do przesłania odpisu akt do wyższej instancji w wypadku apelacji. Akta I instancji sporządzone według przepisów kan. 1642 i 1643 w przypadku założenia apelacji winny być przepisane (chodzi o wierną ich kopię). W przypadku niemożliwości przepisania akt można przesłać do trybunału apelacyjnego same oryginały. Kanon jednak użył wyrażenia „z niezbędnymi środkami ostrożności” (cum opportunis cautelis). Zrozumiałe więc, że należało zachować nie tylko przepisy odnoszące się do ich zszycia czy oprawy, sporządzenia wykazu akt ale przede wszystkim zadbać, aby akta nie zaginęły⁸⁸.

⁸⁴ H. Misztal. Prawo kanonizacyjne według ustawodawstwa Jana Pawła II, Lublin - Sandomierz 1997, s. 286-287.

⁸⁵ Normy, n. 27 b.

⁸⁶ Kan. 1598, § 1.

⁸⁷ W świetle kan. 1403, § 2 w postępowaniu kanonizacyjnym należy stosować publikacje akt jak i inne przepisy KPK, które ze swej natury odnoszą się do tego postępowania.

⁸⁸ Zob. kan. 1644, § 1. Kanon ten opiera się na starych przekazach źródłowych jak np. C. II, X, de probationibus, II, 19; c. II, X, de testis et attestacionibus, II, 20; Conc. Trident., sess. XIII, de reformatione, c. 3; sess. XIV, de reformatione, c. 20; Benedictus XIV, ep. encycl. „Cum illud”, 14 oct. 1742, §7; S. C. Ep. et Reg., Capuana, 2 ian. 1595; decr. 16 oct. 1600, n. 11; decr. 18 dec. 1835; ecycl. 1 aug. 1851; instr. 11 iun. 1880, n. 39; S. C. C., 27 maii 1591; Vercellen., 21 mart. 1642, ad 1; ep. 10 ian. 1721; S. C. de Prop. Fide, instr. a. 1883, n. XXXIX; Regulae servande in iudiciis apud Suprem. Signaturae Ap. Tribunal, 6 mart. 1912, art. 21. Przebadanie tych źródeł z pewnością rzuciłoby więcej światła na historię instytucji akt sądowych, lecz wymaga ono pogłębionych studiów i nie mieści się w ramach tego artykułu.

KPK z 1917 r. zawierał też przepisy dotyczące tłumaczenia akt sądowych z języka narodowego na łacinę. Takiego tłumaczenia ustawodawca domagał się w przypadku, gdyby dany język narodowy nie był zrozumiały w tej instancji, gdzie się wysyła akta do apelacji. Tłumaczenie jednak powinno być wierne, co domagało się stwierdzenia wierności tłumaczenia z oryginałem⁸⁹. Akta sądowe przesłane do innej instancji mogły być przez sędziego tej wyższej instancji odrzucone (*repelli possunt*), jeśli nie zachowano wyżej omówionych przepisów odnoszących się do formy i charakteru przesłanego pliku akt. Instancja posyłająca akta bez zachowania wspomnianych przepisów z jej winy, narażała się na wydatki związane z ich ponownym przetłumaczeniem, odpowiednią oprawą i przesłaniem do wyższej instancji⁹⁰.

Natomiast kan. 1474, § 1 nowego KPK postanawia tylko: W wypadku apelacji, egzemplarz akt, których autentyczność poświadczył notariusz, należy przesłać do wyższego trybunału. Kopia akt (przepisy nie podają w jakiej formie można kopiować akta) winna być zszyta lub w inny sposób połączona w całość (*religata*), aby tworzyła wolumen lub zeszyt. Na początku lub na końcu tego woluminu winien być umieszczony spis wszystkich akt i dokumentów. Poza tym całość kopii akt winna być poświadczona przez notariusza lub kanclerza. Poświadczenie dotyczy wierności odpisu z oryginałem akt. Dopiero wtedy w takiej formie akta mogą być przesłane do sądu apelacyjnego.

Nie umieszczone wprost w KPK, ale wynikające z wieloletniej praktyki sądowej i kancelaryjnej, są zasady dotyczące marginesów, sposobów ich szycia czy oprawy, dotyczące spisu i wykazu akt zamieszczanego na początku danego zbioru odnoszącego się do określonej sprawy. Nowe techniki zespalandy akt w woluminy są przyjmowane w praktyce sądowej. Można je umieszczać w segregatorach lub specjalnych teczках z uchwytami podtrzymującymi ich zawartość przy pomocy mechanicznych urządzeń. Nowy Kodeks już nie mówi o przypadkach niemożliwości przepisania akt. Wtedy do sądu apelacyjnego można było przesłać same oryginały „z niezbędnymi środkami ostrożności” (*cum opportunis cautelis*). Przepis ten byłby już dzisiaj anachronizmem wobec nowoczesnych technik kopiowania akt lub przesyłania wydruków komputerowych czy też gotowych dyskietek lub dysków CD. Należałoby się zdecydować na przesyłanie akt pocztą magnetyczną, jednak z zachowaniem wszystkich środków ostrożności przed ewentualnym złamaniem kodów czy dostępnością dla osób trzecich.

Kan. 1474 mówiący o apelacji oraz tłumaczeniu akt stosuje się analogicznie się do postępowania kanonizacyjnego. Mimo, że w procesie kanonizacyjnym nie ma apelacji, to jednak akta wysyła się do Kongregacji Spraw Kanonizacyjnych dla dalszego prowadzenia sprawy. Dla przykładu w naszych polskich sprawach oprócz

⁸⁹ Kan. 1644, § 2.

⁹⁰ Kan. 1644, § 3.

transumptu (kopii) akt oryginalnych w języku polskim należy posłać dwa autentykowane odpisy tłumaczeń na jeden z języków przyjmowanych w Kongregacji: włoski, hiszpański, łaciński, angielski lub francuski. W odniesieniu do kan. 1475 warto przypomnieć, aby przed zwrotem dokumentu oryginalnego do właściciela zachować dla celów procesowych autentykowane kopie.

Jeśli chodzi o tłumaczenia akt na język zrozumiały dla trybunału, to nie obowiązuje już reguła dawnego prawa nakazująca tłumaczenie na język łaciński. W dawnym KPK z 1917 r. obowiązywała zasada fakultatywna aby, o ile to możliwe, wszystkie akta sądowe były sporządzane w języku łacińskim. Natomiast takie akta jak pytania i odpowiedzi świadków, opinie biegłych, protokoły oględzin sądowych i tym podobne, mogły być sporządzane w języku narodowym⁹¹.

Dzisiaj mówi się jedynie o tłumaczeniu na „inny, znany temu trybunałowi”. Inne zastrzeżenia odnośnie do wierności tłumaczenia obowiązują nadal⁹². Oznacza to, że tłumaczenie powinno być wierne, co winno być stwierdzone choćby podpisem notariusza, który opiera się na przysiędze lub stwierdzeniu tłumacza. Nie ma już w nowym prawie mowy o tym, że akta sądowe przesłane do innej instancji mogą być przez sędziego tej wyższej instancji odrzucone, jeśliby nie zachowano wyżej omówionych przepisów odnoszących się do formy i charakteru przesłanego pliku akt. Instancja posyłająca akta bez zachowania wspomnianych przepisów z jej winy, narażała się na wydatki związane z ich ponownym przetłumaczeniem, odpowiednią opłatą i przesłaniem do wyższej instancji (dawny kan. 1644, § 3). Wydaje się, że w praktyce może i dzisiaj dojść do takiej sytuacji, ale sędzia sądu apelacyjnego będzie już decydował, kierując się własnym uznaniem lub stylem sądów kościelnych, a nie tylko literą prawa.

Wiadomo, że podobnie jak w kan. 1472, § 1 KPK, w postępowaniu kanonicznym mamy do czynienia a aktami sprawy (*acta causae*) i aktami procesowymi (*acta processus*) Jeżeli postępowanie prowadzi się dla przykładu w języku polskim akta sprawy (zeznania, dokumenty) są sporządzane w języku nie przyjmowanym w Kongregacji. Należy więc je tłumaczyć na jeden z pięciu języków, którymi Kongregacja się posługuje (łacine, włoski, francuski, angielski lub hiszpański). W odniesieniu do akt sądowych R. Rodrigo roztropnie radzi, zresztą zgodnie z kan. 1471 KPK, aby w wypadku potrzeby przesłuchania świadka w obcym języku i posłużenia się tłumaczem, mianować osobnego notariusza „*ad casum*” w celu przepisania akt w języku obcym dla trybunału. Podobnie należy uczynić przy przesłuchaniu głuchoniemego⁹³. Warto więc akta procesu (formularze) prowadzić w języku łacińskim lub włoskim. Wszystkie akta oryginalne, winny mieć na każdej stronie pieczęć i podpis notariusza trybunału, zaś transumpt (odpis z akt oryginalnych)

⁹¹ Kan. 1642, § 2.

⁹² Kan. 1474, § 2.

⁹³ Manuale, s. 300

oraz wszystkie dokumenty przekazywane w kserokopiach winny być zaopatrzone w pieczętkę concordat cum originali lub pro vera copia, z pieczęcią i podpisem notariusza.

Także w odniesieniu do podpisania akt sądowych w postępowaniu kanonizacyjnym należy się stosować do norm przewidzianych w kan. 1473 KPK. Może się zdarzyć, że świadek nie potrafi się podpisać z racji analfabetyzmu lub z racji choroby czy wieku - wystarczy wtedy, jeżeli postawi krzyżyk, a notariusz poświadczy autentyczność jego „podpisu”. Podobnie w wypadku odmowy podpisania akt, czyni to notariusz podając jednocześnie, jeżeli jest mu znana, przyczynę tej odmowy.

W postępowaniu kanonizacyjnym też należy stosować kan. 1454 w odniesieniu do przysięgi służącej nie ujawnianiu akt. Przysięga w tym postępowaniu ma w dalszym ciągu duże znaczenie dowodowe. Dawny KPK z 1917 r. wymagał podwójnej przysięgi: o dokładnym wykonaniu zadania i o zachowaniu tajemnicy (kan. 2037). Natomiast Normy i kan. 1454 nowego KPK mówią jedynie o przysiędze na temat wiernego wykonania zadania. Składają ją wszyscy uczestnicy postępowania kanonizacyjnego przy objęciu urzędu, a świadkowie przed i po złożeniu zeznań. KPK w procesie karnym nakazuje zawsze zachowanie tajemnicy, a w procesie spornym wtedy, gdyby z ujawnienia jakiegoś aktu procesowego wynikała szkoda dla stron. Zachowanie tajemnicy w postępowaniu kanonizacyjnym jest bardzo pożądane, a nawet konieczne, i ma być potwierdzone przysięgą przez wszystkich członków trybunału i ich współpracowników. KPK w § 3 powołanego kanonu mówi o obowiązku zachowania tajemnicy i potwierdzenia jej przysięgą w wypadku, gdy „z rozpowszechnienia akt lub dowodów zagrożona byłaby sława innych lub mogłaby powstać przyczyna nieporozumień lub zgorzenie, względnie inna tego rodzaju niedogodność”. Uwzględniając specyfikę postępowania kanonizacyjnego, w praktyce często korzysta się z tego specyficznego środka dowodowego, jakim jest przysięga także dla zabezpieczenia tajemnicy.

9. Zwrot stronom niektórych dokumentów

Według KPK z 1917 r. po zakończeniu procesu dokumenty (documenta) wykorzystywane w czasie jego trwania, należało zwrócić stronom. Przepis jednak zawierał zastrzeżenie, że nie dotyczyło to spraw karnych, gdy zdaniem sędziego dobro publiczne domagało się zatrzymania akt w sądzie. Wyrażenie kodeksowe „dokumenty” oznaczało niedwuznacznie, iż ustawodawcy chodziło tylko o dokumenty dotyczące stron, nie zaś o wszystkie akta sądowe.

Jeśli chodzi o przepis dawnego KPK domagający się, aby po zakończeniu procesu dokumenty (documenta) wykorzystywane w czasie jego trwania, zwrócić stronom to kan. 1475, § 1 nowego KPK postanawia jedynie: „Po zakończeniu procesu należy zwrócić dokumenty stanowiące własność prywatną, z zachowaniem jednak ich odpisów”. Nie ma już więcej zastrzeżenia, iż nie dotyczy to spraw

karnych, gdy zdaniem sędziego dobro publiczne domagałoby się zatrzymania akt w sądzie. Wobec złagodzenia przepisów karnych prawa kanonicznego wydaje się, że własność nawet dokumentów w sprawach karnych winna być uszanowana i akta na żądanie stron winny być zwrócone. Nie mniej należy zauważyć, że nowy KPK dodaje „z zachowaniem jednak ich odpisów”. Sąd przez to nie pozbawia się możliwości przechowywania akt sądowych, gdyż poświadczony odpisy mają równą wartość dowodową z oryginałami. Wyrażenie kodeksowe „dokumenty” oznacza niedwuznacznie, iż chodzi tylko o dokumenty dotyczące stron, nie zaś o wszystkie akta sądowe.

Jasne jest, że w postępowaniu kanonizacyjnym należy stosować zasadę zwrotu ważniejszych dokumentów stronom, jeśli one z jakichś powodów przedstawiają dużą wartość. Oczywiście przez „strony” będziemy tu rozumieć powoda lub postulatora sprawy. Może się jednak zdarzyć, że i świadek przynosi jakiś dokument do trybunału. I nie chce się go pozbyć. Należy wtedy, to jest podczas trwania postępowania, zrobić kopię dokumentu i ją autentykować z zachowaniem rygorów prawa. Po zamknięciu akt i opieczętowaniu oraz zdeponowaniu w archiwum kurii nie będzie już można do nich sięgać w celu zwrotu dokumentów.

10. Przechowywanie i udostępnianie akt sądowych

KPK z 1917 r. postanawiał, że akta sądowe powinny zostać złożone w archiwum kurialnym czy to dostępnym do wglądu (archiwum publicznym), czy też w zależności od natury sprawy (sprawy karne), złożone w archiwum tajnym⁹⁴. Mowa była o archiwum kurialnym, a nie sądowym, gdyż sądy duchowne należą do agend kurialnych. Kodeks zabraniał też notariuszom oraz kanclerzowi bez zezwolenia sędziego wydawać jakiegokolwiek odpisy z dokumentów lub akt sądowych zgromadzonych podczas trwania procesu.

Godna szczególnej uwagi jest norma starego prawa dotycząca listów anonimowych, które nie wnoszą do sprawy oraz innych pism nawet podpisanych, jeśli wyraźnie są oszczercze. Kodeks nakazywał tego rodzaju listy i pisma niszczyć⁹⁵. Norma ta nic nie straciła na aktualności.

Nowy Kodeks nic nie mówi na tym miejscu o przechowywaniu akt sądowych. Dziś nie ma już takiego zastrzeżenia, aby były przechowywane w archiwum kurialnym bowiem sąd duchowny może zorganizować własną składnicę akt, a nawet archiwum historyczne, pracownię naukową, w której będzie je przechowywał, opracowywał a nawet niektóre z nich udostępnił zainteresowanym badaczom. Zawsze jednak powinien wyznaczyć i zachować cezury czasowe i inne przepisy prawa. Nawet w wypadku, gdyby sąd nie miał własnego archiwum, to niewątpliwie winien u siebie zorganizować składnicę akt (registraturę), a następnie według

⁹⁴ Kan. 1645, §§ 1-2.

⁹⁵ Kan. 1645, §§ 3-4.

zasad przewidzianych w regulaminie archiwum diecezjalnego przekazywać je sukcesywnie do archiwum historycznego. Kodeks też nie mówi wyraźnie jak długo należy przechowywać akta sądowe. W odniesieniu do wszystkich akt kurialnych kan. 489, § 2. w odniesieniu do akt spraw karnych postanawia: „Każdego roku należy zniszczyć dokumenty spraw karnych w zakresie obyczajów, dotyczące osób zmarłych albo spraw zakończonych przed dziesięciu laty wyrokiem skazującym, zachowując krótkie streszczenie faktu wraz z tekstem wyroku”. Przepis ten jednak odnosi się do spraw przechowywanych w archiwum tajnym, gdyż w kan. 489, § 1 jest mowa właśnie o archiwum tajnym. Kuria diecezjalna winna posiadać także archiwum tajne (*archivum secretum*) dla strzeżenia dokumentów tajnych, które winny być strzeżone z największą pilnością. W przypadku braku specjalnego pokoju można je urządzić w specjalnej szafie (*armarium seu scrinium*) dobrze zamkniętej i umocowanej w archiwum kurialnym⁹⁶. Do tajnych KPK zalicza m. in. dokumenty: reskrypty dyspensy udzielonej w zakresie wewnętrznym poza sakramentalnym (kan. 1082), akta małżeństw tajnych (kan. 1133), akta kanonicznych napomnień i nagan udzielonych według kan. 1339 § 1 i 2 kan. 1339 § 3⁹⁷. Kan. 490 podaje, że klucz od tajnego archiwum powinien mieć tylko biskup (§ 1), a podczas wakansu stolicy nie wolno otwierać tajnego archiwum lub kasy pancernej. W razie prawdziwej konieczności, czyni to sam administrator diecezji (§ 2). Z archiwum tajnego lub kasy pancernej nie wolno wносить dokumentów (§ 3).

Godne jest zauważenia, że prawodawca KPK z 1917 r. w cytowanym kanonie 1645 mówił o „aktach sądowych i dokumentach zgromadzonych podczas procesu”. Słusznie zauważa się w dzisiejszej literaturze kanonistycznej, iż prawodawca nie miał na myśli jedynie akt zakończonych procesów ale także akta spraw czy to spornych, czy też karnych, które nie zostały zakończone wskutek np. umorzenia sprawy, ugody itp.⁹⁸ Gdy chodzi o akta sądowe, to zawsze są one aktami publicznymi. Niemniej jednak w procesie mogą być wykorzystywane także akta prywatne, nie włączone do akt sądowych np. listy, zaświadczenia, rachunki itp. Jeżeli one są poświadczane przez notariusza i włączone do procesu, nabierają znamion akt sądowych i należy stosować do nich przepisy w przedmiocie ich przechowywania i udostępniania.

Jeśli chodzi o udostępnianie akt sądowych z archiwum to nowy KPK w kan. 1475, § 2 postanawia jedynie: „Nie wolno notariuszom i kanclerzowi wydawać odpisów akt sądowych i dokumentów, zgromadzonych podczas procesu, bez zezwolenia sędziego”.

⁹⁶ Kan. 489, § 1. Szerszy art. zob. H. Misztal, Miejsce centralnego archiwum diecezjalnego w strukturze Kościoła Lokalnego. (Referat wygłoszony w dniu 23 listopada 2000 r. na sesji naukowej pt. Jubileusz 75 - lecia Archiwum Archidiecezjalnego w Poznaniu 1925-2000).

⁹⁷ Zob. T. Pawluk, Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. II: Lud Boży - jego nauczanie i uświęcanie, Olsztyn 1986, s. 234.

⁹⁸ T. Pawluk, Prawo, t. IV, s. 219.

Warto jeszcze odnotować ważne postanowienia prawa w odniesieniu do akt umorzonych spraw. Umorzenie sprawia, że akta procesu tracą swoją moc prawną, ale nie tracą jej akta sprawy. Poza tym akta sprawy mają swoje znaczenie także w innej instancji w przypadku, gdy sprawa toczy się między tymi samymi osobami i dotyczy tego samego przedmiotu sporu. W odniesieniu do osób obcych akta sprawy posiadają tylko moc dokumentów⁹⁹. Pamiętać należy, że umorzenie instancji powoduje przywrócenie porządku prawnego, jaki istniał przed wniesieniem powództwa. Dlatego po umorzeniu sprawy akta procesu jak wezwania, zawiązanie sporu itp. nie mają już znaczenia. Natomiast akta sprawy jak zeznania świadków, dokumenty, opinie biegłych i inne środki dowodowe nie tracą swej ważności na wypadek prowadzenia nowego procesu przez te same osoby i w tej samej sprawie¹⁰⁰.

W Normach (1983) powiedziano o aktach dochodzenia diecezjalnego (akta sprawy i akta postępowania) dotyczącego cnót heroicznych, iż oryginały tych akt pozostają w archiwum kurii diecezjalnej, podczas gdy do Rzymu przesyła się transumpt i dołącza w dwóch egzemplarzach dokumentację sprawy¹⁰¹. Pierwszy egzemplarz transumpty powinien być wykonany na maszynie do pisania przy użyciu czarnej taśmy i będzie przechowywany w archiwum kongregacji, drugi zaś wykonany na maszynie kserograficznej lub w inny sposób, nie jest drukowany w kongregacji, ale służy jako „kopia publiczna”, która jest używana do studiowania sprawy¹⁰².

Podobnie w postępowaniu dowodowym na temat cudu także wysyła się do kongregacji transumpty opieczętowane, które przewozi osoba specjalnie do tego delegowana. Jak się wydaje, także ekspertyzy biegłych mogą być przesłane w autentykowanym odpisie, chyba że zawierają kliniczne badania możliwe do odczytania w oryginale. Oryginał akt dochodzenia diecezjalnego na temat cudu zostaje w kurii diecezjalnej i nie można go otwierać bez zezwolenia Stolicy Apostolskiej¹⁰³.

Reasumując wywody na temat akt spraw i postępowania kanonizacyjnego stwierdzić należy: 1. Występują tu „akta spraw” i „akta procesu” we właściwym tego słowa znaczeniu choć niekiedy specyfika tego postępowania nadaje im nieco szersze znaczenie i inny charakter. 2. Postępowanie na terenie diecezji zwane dochodzeniem diecezjalnym dostarcza dowodów, iż formalności procesowe w odniesieniu do powstawania akt, ich publikacji, przesyłania do wyższej instancji, zasady korzystania są analogiczne do procesu kanonicznego przewidzianego normami

⁹⁹ Kan. 1522.

¹⁰⁰ T. Pawluk, Prawo, t. IV. s. 242.

¹⁰¹ Normy, n. 31, a.

¹⁰² F. Veraja, Commento, s. 37.

¹⁰³ Zob. Normy, n. 35 oraz 29-31. Por. J. R. Bar, H. Misztal, Postępowanie kanonizacyjne, Warszawa 1985 s. 115-116.

KPK. 3. Jeśli chodzi o pytanie o procedurę, czy jest to proces czy innego rodzaju kanoniczne postępowanie, a jeżeli tak, to jaki ma charakter, po analizie norm Kodeksu, zwłaszcza kan. 1403, § 2 i porównaniu z przepisami dotyczącymi tegoż postępowania kanonizacyjnego, a zwłaszcza akt sprawy i akt postępowania, można przyjąć, iż charakter tego postępowania jest sądowy, Postępowanie korzysta z przepisów KPK i stosuje cały aparat sądowy (*apparatus iudicialis*) dla lepszego udowodnienia prawdy i zdobycia potrzebnej w takich sprawach pewności moralnej, choć nie jest to proces sądowy, który został unormowany wprost kanonami KPK¹⁰⁴.

¹⁰⁴ Taki pogląd wyraził już wcześniej Pinto Pio, Vito, *I processi nel Codice di diritto canonico. Commento sistematico al Lib. VII*, Libreria Editrice Vaticana 1993; Zob. też. Michele di Ruberto, *Procedura nell'accertamento dei miracoli, Stium Congregationis de Causis Sanctorum*, Roma 1993. Podobne skojarzenia można wywnioskować po lekturze *New Commentary on the Code of Canon Law*. Commissioned by The Canon Law Society of America, [red. J. P. Beal, J. A. Coriden, T. J. Green], New York/Mahwah, New Jersey 1985 s. 1617. Nie ma zdania *The Canon Law Letter et Spirit*, The Canon Law Society of Grand Britain and Ireland, n. 2835-2836.

ZNACZENIE KLAUZULI „*SI PUELLA APPARET COGNITA*” W KANONISTYCE PÓ•NEGO ŚREDNIOWIECZA*

W kanonistyce średniowiecznej spotykamy się z ciekawą a zarazem problematyczną instytucją prawną, której faktyczne stosowanie niezmiernie komplikowało właściwe rozstrzygnięcie spornych związków małżeńskich i ostatecznie skłoniło Kościół do wprowadzenia kanonicznej formy zawierania małżeństwa. Idzie mianowicie o tzw. przemianę zaręczyn w małżeństwo. Następowala ona wtedy, gdy po formalnych zrękowinach narzeczeni fizycznie ze sobą współżyli. W niniejszej, krótkiej refleksji historycznej, zostaną przedstawione poglądy kanonistów schyłku średniowiecza oraz początku czasów nowożytnych, gdyż właśnie wówczas zaczyna się w kanonistyce bardziej zwracać uwagę nie tylko na problemy natury prawnej, ale i moralnej, jakie powodowała ta prawnie usankcjonowana praktyka. Najpierw jednak wypada omówić podstawę normatywną tej klauzuli (I), następnie będzie przeprowadzona analiza wypowiedzi kilku najbardziej znanych późnego Średniowiecza (II) oraz sformułowane refleksje końcowe (III).

I. Normatywne podstawy klauzuli

Pierwszą, jak się wydaje, urzędową podstawę normatywną wzmiankowanej klauzuli i związanego z nią domniemania stanowił dekretal *Continebatur in litteris tuis* (c. 6 X 4, 2) papieża Aleksandra III, skierowany - prawdopodobnie w latach 1159-1189 - do biskupa w Norwicz (Anglia)¹. Biskup prosił o rozstrzygnięcie spornej kwestii małżeństwa pomiędzy pełnoletnim mężczyzną a nieletnią dziewczyną (związek taki określano jako *matrimonium inter inaequales*). Wprawdzie nastąpiło już przeprowadzenie narzeczonej do domu narzeczonego (tzw. *tractio*), ale kobieta po osiągnięciu prawnej dojrzałości wniosła prośbę o zezwolenie na zawarcie małżeństwa z kimś innym argumentując, że nigdy się nie zgodziła na ten związek. Papież w swojej odpowiedzi zauważa, iż zgodnie z postanowieniami dekretów (*in decretis habeatur*)², gdy mężczyzna twierdzi, że współżył ze żoną,

* Zob. Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in quartum Decretalium librum*, Lugduni 1527, tit. II, c. 6 (f. 19 v). Werbalizacja tej klauzuli była jednak różna, np. znane też było adagium: *Copula confirmet sponsalia de futuro et facit transire in matrimonium*, będące m. in. parafrazą wypowiedzi Antoniego de Butrio († 1407 r.) z: *Lectura super quarto libro Decretalium*, Venetiis 1502 (bez paginacji), tit. II, c. 8.

¹ *Regesta Pontificum Romanorum ab condita Ecclesia ad annum post Christum natum 1198*, ed. F. Jaffe - G. Wattenbach, Graz 1956 (przedruk wyd.: Lipsiae 1885; cyt. dalej: J.-W.), 9655 (6685).

² Autor noty marginalnej do tego dekretalu, zamieszczonej się w wydaniu *Decretales D. Gregorii papae IX*, Romae 1582, powołuje się na wiele wcześniejszy Dekret Burcharda, biskupa Wormacji oraz na Dekret Iwona z Chartres.

a ona temu zaprzecza, należy jemu dać wiarę. Dlatego też i w tym przypadku za wiarygodne trzeba uznać zaprzysiężone zeznanie mężczyzny twierdzącego, iż współżył z tą kobietą. Jeżeli natomiast kobieta była bliska wieku dojrzałości (aetati proxima), tj. ukończyła 11 rok życia lub miała około 12 lat i zgodziła się na zaręczyny oraz współżyła z mężczyzną wtedy nie można rozwiązać takiego związku³.

Gdy w przypadku takich związków nie doszło do współżycia papież Aleksander III zajmuje inne stanowisko, bardziej akcentujące wymóg zgody. Dowodzi tego m. in. dekretal *De illis, qui infra* z lat 1159-1181, skierowany przez niego do biskupa w Bath (Anglia)⁴. Papież III zaznacza, iż osoby, które przed osiągnięciem wieku małżeńskiej pełnoletności zawarły zaręczyny, nie mają prawa, aby rozpatrzone ich wnioski o rozwiązanie tychże, jeżeli go wniosą przed ukończeniem annos matrimonii aptos. O ile jednak zaręczyny⁵ zostały zawarte pomiędzy osobami nierównego wieku (w tym sensie, że jedna jest już osobą dojrzałą, druga jeszcze nie), wtedy stronie małoletniej po osiągnięciu pełnoletności przysługuje prawo odmowy zgody na małżeństwo i na mocy orzeczenia Kościoła mogą one zostać rozwiązane. Takiego prawa nie posiadała natomiast strona, która jako pełnoletnia wyraziła zgodę małżeńską. Najczęściej miały miejsce związki między pełnoletnim mężczyzną a małoletnią kobietą. Zdarzały się jednak również sytuacje odwrotne i dlatego, aby nie było wątpliwości papież dodaje, iż pełnoletnia kobieta (quae annos nubiles attingit), która zgodziła się na zawarcie małżeństwa z nieletnim nie może odwołać swojej zgody; może to natomiast uczynić nieletni po osiągnięciu prawnej dojrzałości⁶.

³ C. 6 X 4, 2: „Continebatur in litteris tuis, quod cum quaedam puella intra nubiles annos, cuidam in uxorem tradita fuerit, et ab ipso traducta: haec ad nubiles annos perueniens, alii nubendi licentiam postulauit: asserens se in eundem nullatenus consensisse [...] Consultationi tuae taliter respondemus, quod cum in decretis habeatur expressum, quod si vir dixerit, quod uxorem suam cognouerit et mulier negauerit, viri standum est veritati: praefato viro, qui dicit se mulierem ipsam cognouisse, fides est adhibenda, si id firmauerit iuramento. Si autem fuerit aetati proxima, ut in undecimo vel circa duodecesimum annum, et cum suo assensu desponsata, et cognita ab eodem viro, separari non debet: praesertim cum parentes eius ipsam fuisse aetatis legitime faterentur [...]”.

⁴ J.-W., 13767 (8842).

⁵ Pomijam tutaj dość skomplikowaną kwestię terminologii: desponsatio de futuro i desponsatio de praesenti, czy matrimonium initiatum i matrimonium consummatum. Oczywiście nie jest ona bez znaczenia przy próbie prawnej oceny takiego związku. Nie zawsze bowiem można z całą pewnością stwierdzić, czy w danym przypadku idzie o zaręczyny, czy o małżeństwo. Na niektóre kwestie z tym związane zwróciłem m. in. w: *Małżeńska przeszkoda wieku w Dekrecie Gracjana i u pierwszych dekretystów*, *Roczniki Teologiczno- Kanoniczne* 25(1969) nr 5, s. 71-122, zwł. 72-82.

⁶ C. 7 X 4, 2: “De illis qui infra annos aptos matrimonii sponsalia contrahunt, siue uterque, siue alter reclamet, antequam ad annos matrimonii aptos peruenerint, et postulent separari, non sunt ullatenus audiendi. Si vero alteruter istorum ad annos pubertatis peruenerit, infra eosdem annos altero existente, cum sponsalia contrahuntur: si is qui minoris aetatis est, cum ad annos illos peruenerit, reclamauerit, nec in alterum voluerit consentire: iudicio ecclesiae potuerint an invicem separari. Mulier autem, quae postquam annos nubiles attingit, ei qui nondum ad annos aptos matrimonii venerat, nupsit, cum in eum semel consenserit, amplius non poterit dissentire: nisi ipse cui nupsit, postquam ad legitimam aetatem peruenerit, in eam suum negauerit praestare consensum”.

Niemal identyczną treść zawiera również dekretal *A nobis tua* (c. 8 X 4, 2) tego samego papieża, skierowany również do biskupa w Bath (Anglia)⁷ oraz dekretal *De illis autem, qui* (c. 9 X 4, 2), będący urzędową odpowiedzią na pytanie arcybiskupa Genui⁸. W tym ostatnim papież rozpatrując kwestię małżeństwa osób bliskich pełnoletności (*aetati proximi*) też podkreśla znaczenie prawne współżycia cielesnego, a nawet samej zdolności do niego i powołuje się na inną klauzulę, mającą od XII wieku niemal powszechne zastosowanie w średniowiecznym prawie małżeńskim w odniesieniu do przeszkody wieku: *nisi malitia suppleat aetatem*⁹. Dodaje wszakże, iż w każdym wieku stosowanie wobec stron (strony) przymusu powoduje nieważność małżeństwa¹⁰.

Postanowienia papieża Aleksandra III znalazły potwierdzenie w orzeczeniach jego następców¹¹. Szczególne znaczenie mają w tym przedmiocie dekretały Innocentego III (1198-1216). W dekretale *Per tuas nobis* z 3 sierpnia 1198 r., skierowanym do Wilhelma, arcybiskupa Otranto we Włoszech¹², papież - w kontekście rozstrzygnięcia sprawy z zakresu prawa spadkowego - stwierdza, iż aktualna zgoda (*consensus de praesenti*) lub przyrzeczenie małżeństwa (*consensus de futuro - consensus per verba de futuro*) połączone z pożyciem cielesnym są wystarczającym dowodem zawarcia związku małżeńskiego¹³. Według Innocentego III samo pożycie fizyczne nie powoduje jednak zaistnienia małżeństwa, o ile z całą pewnością wiadomo, iż dana osoba ani nie zamierzała go zawrzeć, ani rzeczywiście nie

⁷ J.-W. 13765 (8840); por. W. Onclin, *L' âge requis pour le mariage dans la doctrine canonique médiévale*, w: *Monumenta Iuris Canonici, Series C, vol. I, Civitas Vaticana 1965*, s. 240. Autor ten ustala datę tego dekretalu na 1170 r.

⁸ J.-W. 13969 (9031). Zob. też B. W. Zubert, *Przeszkoda wieku do małżeństwa w dekretalach papieskich i nauce prawa w drugiej połowie XII wieku*, *Prawo Kanoniczne* 13(1970), nr 3-4, s. 73-78.

⁹ Sformułowanie tej klauzuli przypisuje się przedstawicielowi szkoły bolońskiej Rolandowi Bandinelli - zob. *Die Sentenzen Rolands nachmals Papstes Alexander III*, ed. A. M. Gietl, Freiburg i. B. 1891, s. 279: „Ad hoc enim, ut sint idoneae personae ad matrimonium inter se contrahendum, necesse est, ut puella sit nubilis et duodennis, puer vero XIII annorum, nisi forte malicia etatis locum suppleat (podkreślenie B.Z.)”. R. Weigand uważał, iż w świetle najnowszych badań dotychczasowe utożsamianie przez historyków średniowiecznego prawa kanonicznego R. Bandinelli z późniejszym papieżem Aleksandrem III nie znajduje wystarczającego uzasadnienia.

¹⁰ C. 9 X 4, 2: „De illis qui in minori aetate desponsantur [...] Respondemus, quod si ita fuerint aetati proximi, quod potuerint copula carnali coniungi, minoris aetatis intuitu separari non debent, si unus in alium visus fuerit consensisse, cum in eis aetatem suppleuisse malitia videatur: sed cuiuscunque sit aetatis. Se possunt per illatam violentiam excusare, nisi post violentiam consensus accedat”. Identyczne znaczenie miało współżycie przy zawarciu małżeństwa pod warunkiem. Świadczy o tym orzeczenie Aleksandra III zamieszczone w c. 3 X 4, 5 (=c. 4 Comp. I 4, 2). Jest ono merytoryczną kontynuacją dekretalu *De illis*, skierowanego do biskupa Palermo ok. 1180 r. - zob. R. Weigand, *Die bedingte Eheschließung im kanonischen Recht. Ein Beitrag zur Geschichte der Kanonistik von Gratian bis Gregor IX*, München 1963, s. 178-180.

¹¹ Zubert, *Przeszkoda wieku do małżeństwa* (zob. przyp. 8), s. 87-91.

¹² A. Potthast (ed.), *Regesta Pontificum Romanorum ab a. 1198 ad a. 1304* (cyt. dalej: Potth.), Graz 1957 (przedruk wyd.: Berlin 1874), t. I, 329.

¹³ C. 12 X 4, 17: „[...] matrimonium [...] inter eos celebratum fuerat [...] sive desponsatio ipsa fuerit de praesenti, ut per consensum legitimum, per verba de praesenti expressum, copula matrimonii inter eos fuerit celebrata, sive per verba de futuro, carnali copula subsequuta (podkreślenie B. Z.) [...]”.

zgodziła na jego zawarcie. Brak zgody jest brakiem istotnym i bez niej małżeństwo nie może dojść do skutku¹⁴. Zdaniem tegoż papieża zgodę można jednak wyrazić albo w sposób faktyczny, albo werbalny. I właśnie pożycie fizyczne po zawarciu zaręczyn uważano za faktyczne wyrażenie zgody i określano jako *tacitus consensus*¹⁵. Podobną rolę odgrywało ono przy zawieraniu małżeństwa pod warunkiem - przekształcało zgodę warunkową w bezwarunkową¹⁶. W dekretale *Tuae nobis exhibitae*, będącym odpowiedzią na pytanie biskupa Konrada von Krosik, biskupa w Halberstadt¹⁷, Innocenty III uzupełnia wprawdzie zasadę *nisi malitia suppleat aetatem terminem vel prudentia*¹⁸, akcentując wymóg odpowiedniej dojrzałości psychicznej, nie zmienia to jednak obowiązywalności omawianej klauzuli.

Dekretały następców papieża Innocentego III nie wniosły już istotnych zmian merytorycznych do interesującego nas zagadnienia. Orzeczenia papieży Honoriusza III (1216-1227)¹⁹ i Grzegorza IX (1227-1241)²⁰ posiadają jedynie charakter uzupełniający i w pełni potwierdzają ustalenia ich poprzedników. Zwieńczenie ingerencji prawodawczych papieży w omawianej kwestii stanowi dekretal *Si infantes invicem* papieża Bonifacego VIII (1294-1303)²¹, nie będący - w przeciwieństwie do poprzednich orzeczeń papieskich - odpowiedzią na konkretne pytanie, lecz ujęciem ogólnym, które w sposób autorytatywny podaje zespół norm, odnoszących się do przeszkody wieku, w tym również do „przemiany zaręczyn w małżeństwo”. Zdaniem papieża zaręczyny między małoletnimi lub pomiędzy osobą małoletnią a pełnoletnią nie przekształcają się automatycznie w małżeństwo po osiągnięciu przez nie prawem przepisanego wieku, lecz wymaga się, aby nupturienti poprzez fizyczne pożycie czy też inne znaki ekwiwalentne w sposób oczywisty wykazali, iż nadal posiadają wolę zawarcia małżeństwa (tzw. *perseverantia voluntatis*)²². Domniemanie o wyrażeniu zgody przez współżycie fizyczne było

¹⁴ Zob. dekretal *Tua nos duxit* z 13 lutego 1212, przesłany na ręce Bernarda III Chabert, biskupa Genewy (Potth., (4377) - c. 26 X 4, 1. W *Corpus Iuris Canonici*, wydany przez E. Friedberga, znajdujemy ciekawą inskrypcję do tego caput: „Si alter contrahentium utitur verbis dubiis, animo decipiendi mulierem, et eam postmodum cognoscit carnaliter, iudicatur pro matrimonio in foro iudiciali, secus in poenitentiali. H. d. Secundum verum et communem intellectum”. Por. też, B. W. Zubert, Przeszkoda wieku do małżeństwa w dekretalach papieskich i literaturze kanonistycznej XIII wieku, *Prawo Kanoniczne* 14(1971) nr 1-2, s. 126.

¹⁵ Zob. c. 4 X 4, 9; por. też, Zubert, Przeszkoda wieku (zob. przyp. 14), s. 126-127; E. Sehling, *Die Unterscheidung der Verlobnisse im canonischen Recht*, Leipzig 1887, s. 133-134.

¹⁶ C. 6 X, 4, 5; por. Weigand, *Die bedingte Eheschließung* (zob. Przyp. 10), s. 286-290; Zubert, Przeszkoda wieku (zob. przyp. 14), s. 127.

¹⁷ Potth., (2775).

¹⁸ C. 14 X 4, 2; por. Zubert, Przeszkoda wieku (zob. przyp. 14), s. 128.

¹⁹ Np. dekretal *Tuis nobis litteris* (c. 3 Comp. V 4, 1), wysłany do biskupa Ascoli we Włoszech (Potth., / 7831/).

²⁰ Wypada tu przywołać dekretal *Iordanae mulieris* (c. 11 X 4, 13), skierowany do Filipa de Balleis, biskupa Poitiers (Potth., /9667/); por. Zubert, Przeszkoda wieku (zob. przyp. 14), s. 134.

²¹ C. un. in VI 0 4, 2.

²² C. un. in VI 0 4, 2: „Sponsalia [...] illa, quae iuris interpretatione tantum fuerunt sponsalia de futuro, licet verba consensum exprimentia de praesenti haberent [...] per adventum pubertatis in matrimo-

powszechnie przyjęte w Kościele łacińskim aż do czasu wprowadzenia przez Sobór Trydencki kanonicznej formy zawierania małżeństwa.

Sądzę, iż zwięzła prezentacja powyższych dekretalów papieskich dostatecznie ukazuje podstawy prawne przywołanej klauzuli oraz kontekst faktyczny, w jakim ją stosowano.

II. Opinie kanonistów późnego Średniowiecza

Wiek XIII był szczytowym okresem rozwoju średniowiecznej kanonistyki (periodus classica vel aetas aurea). Jednakże kanonistyka schyłku Średniowiecza - częściej pomijana w badaniach nad historią nauki prawa kanonicznego - też miała swoich wybitnych przedstawicieli, którzy wnieśli interesujący wkład w interpretację omawianej klauzuli. Dyskusja na jej temat, zapoczątkowana przez dekretalistów XIII wieku, trwała nadal. Teoretyczną podstawę opinii dekretalistów tworzyły dwa istotne założenia: 1) przez pożycie cielesne strony w sposób wystarczający wyrażały wolę zawarcia małżeństwa; 2) współżycie dowodziło, iż nupturienti osiągnęli taki stopień rozwoju fizycznego i psychicznego, jaki wymagano do nabycia zdolności prawnej do małżeństwa - oczywiście w aspekcie przeszkody wieku, która nadal zachowała względny charakter²³. Jedyne równoczesne weryfikacja tych dwóch warunków powodowała przemianę zaręczyn w małżeństwo. Nie sposób w tej krótkiej refleksji dokonać prezentacji poglądów wszystkich kanonistów tego okresu, ograniczymy się tylko do kilku wybitniejszych.

1. Klauzula *nisi puella apparet cognita* w zasadzie odnosiła się do związków osób małoletnich lub nierównego wieku. Osoby takie mogły zawrzeć małżeństwo o ile były bliskie wieku dojrzałości oraz posiadały zdolność do cielesnego pożycia (*potentia coeundi*)²⁴. Wydaje się jednak, iż w kanonistyce omawianego okresu, bardziej aniżeli poprzednio, akcentuje się konieczność ponowienia zgody małżeńskiej po osiągnięciu przez nupturientów prawnej dojrzałości, chociaż nie pomniejsza się znaczenia fizycznego współżycia. I tak Baldus de Ubaldis (vel: de Perusio † 1400) uważa, iż samo współżycie bez nowej zgody nie sprawia zaistnienia małżeństwa, ani nie rodzi niewzruszalnego domniemania (*praesumptio iuris et de iure*) o jego zaistnieniu²⁵. W przypadku małżeństwa *inter inaequales* (osoba

nium non transeunt de praesenti. Nec matrimonium, quod ut matrimonium aetate non tenuit prohibente, per lapsum dicti temporis conualescit, nisi per carnis copulam subsecutam, vel aliquem modum alium contrahentes eosdem cum eiusmodi perseverantia voluntatis ad pubertatis tempora pervenisse constiterit evidenter [...]”. Por. Zubert, Zubert, Przeszkoda wieku (zob. przyp. 14), s. 135-136.

²³ Zob. B. W. Zubert, Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego do Soboru Trydenckiego. Studium historyczno-prawne, Lublin 1967, s. 403-404 (mps. Biblioteki Głównej KUL).

²⁴ Tamże, s. 418.

²⁵ Baldus de Ubaldis, *Consilia, Venetiis* (b. r. w.), P. III, cons. 200: „[...] ex carnali copula [...] sine novo utriusque consensu non contrahitur matrimonium nec surgit praesumptio iuris et de iure [...]” (f. 42 v.). Jeszcze bardziej dobitnie wyraził to nieco wcześniej Jan Andrzejowy († 1348): „Multum movet consensus, qui potissime in matrimonio requiritur. Sed matrimonium non est perfectum, nisi per

dojrzała z niedojrzałą) lub nieletnich (*impuberes*) istotnie znacznie ma trwanie woli jego zawarcia (*perseverentia voluntatis*) uzewnętrzniona po osiągnięciu dojrzałości²⁶. Mikołaj de Tudeschis (vel: Abbas Panormitanus †1445 lub 1453), uchodzący za najwybitniejszego kanonistę późnego Średniowiecza, twierdzi, iż zasadniczo nie powinno się dopuszczać do małżeństwa osób, które nie osiągnęły prawnej dojrzałości (*ante legitimam aetatem*). Jeżeli jednak zawarto taki związek a dziewczyna *apparet cognita*, wtedy uchodzi on za małżeństwo, ponieważ zdolność do pożycia fizycznego uzupełnia brak wieku²⁷. Identyczną opinię podzielał Antoni de Butrio (†1408)²⁸ i pozostali kanoniści tej epoki.

2. Kwestię przemiany zaręczyn w małżeństwo rozważano jeszcze w innym aspekcie. Dekretaliści stawiali sobie pytanie, czy także inne fakty, np. pieszczoty, pocałunki, wspólne zamieszkanie nupturientów, przekazanie posagu, darowanie pierścionka (obrączki) mogły spowodować taką transformację. W odpowiedzi na to pytanie niemal wszyscy kanoniści omawianego okresu twierdzili, iż powyższe fakty nie manifestują w sposób dostateczny woli zawarcia małżeństwa i dlatego nie powodują przekształcenia zrękwonin w małżeństwo. Jeżeli jednak zaręczyny zawarto *per verba de praesenti*, wtedy zdaniem Antoniego de Butrio fakty powyższe sprawiają zaistnienie małżeństwa²⁹.

copulam. Ergo copula requirit consensum [...]” (*Quaestiones mercuriales*, Coloniae 1570, q. 60). W innym miejscu tenże Autor twierdzi jednak: „Et nota quod sponsalia contracta altero habili et altero inhabili etate existente possunt dissolvi altero veniente ad maiorem etatem [...] hec vera sunt nisi ante etatem sponsalia confirmantur copula et sic copula confirmat sponsalia de futuro vere et facit transire in matrimonium (podkreślenie B. Z. - *Lectura super quarto libro Decretalium*, Venetiis 1502 /bez paginacji/ tit. II. c. 8).

²⁶ Baldus de Ubaldis, *Consilia*, P. III, cons. 228: „[...] copula, quo vocatur nexus seu vinculum est duplex, scilicet vera, quando verbis expressis inter aetate idoneos matrimonium contrahitur et interpretativa seu praesumpta, quando inter puberem et impuberem vel inter impuberes procedunt verba legitima et sequitur postea evidens perseveratio in consensu post legitimam aetatem [...]” (f. 49 v).

²⁷ Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in quartum Decretalium librum*, Lugduni 1527, tit. II, c. 6: „Nota primo, quod [...] ante aetatem legitimam non sit permitendum ut aliqui matrimonialiter coniungantur [...] tamen si coniunguntur et puella *apparet cognita* (podkreślenie B. Z.) tenet matrimonium, quia ex quo fuit cognita potentia coeundi supplet aetatem” (f. 19 v).

²⁸ Antonius de Butrio, *Lectura supra quartum librum Decretalium*, Venetiis 1502 (bez paginacji), tit. II. c. 8: „Et nota, quod sponsalia contracta altero habili et altero inhabili etate existente possunt dissolvi altero veniente ad maiorem etatem [...] hec vera sunt nisi ante etatem sponsalia illa confirmantur copula et sic copula confirmat sponsalia de futuro vere et facit transire in matrimonium”.

²⁹ Tamże, c. 10. W XIV wieku identycznie wypowiadali się: Joannes Andreae: „[...] sponsalia de futuro verbis et mente per amplexus, oscula, et his similia non transeunt in matrimonium [...] sed illa que verbis et mente contrahentium sunt de praesenti tamen iuris interpretatione sunt de futuro bene transeunt in matrimonium preter copulam per oscula, amplexus et similia interventientia post tempus pubertatis” (*Novella in Sextum*, Graz 1963 /przedruk wyd: Venetiis 1499/, lib. IV, tit. II, c. un.); Joannes Calderinus, *Consilia*, Venetiis 1581, cons. 4: „Minor 14. annorum contraxit matrimonium per verba de praesenti cum existente in nono anno, interveniente subarrhatione, pacis osculo, iuxta morem patriae, interventientibus quandoque donariis, iocalibus et aliis hincinde, et solutione patris dotis [...] Quaeritur, an vir possit cum alia contrahere et natrium consummare? Et dico quod non, licet verba fuerint de praesenti, iuris interpretatione sunt de futuro [...] unde per manusculam postea facta usque ad tempus 12. annorum, licet cohabitatio cessaverit, illa transeunt in matrimonium de praesenti

Nieco inaczej ujmował tę sprawę Baldus de Ubaldis. Wychodził on ze słusznego założenia, iż podstawą transformacji zrękwonin w małżeństwo jest trwałe istnienie u nupturientów woli jego zawarcia (wspomniana *perseverantia voluntatis*). Stąd też nie tylko pożycie cielesne, lecz również inne fakty, dowodzące istnienia tej woli, powodują zaistnienie domniemanego małżeństwa. Według niego jest rzeczą obojętną, czy ktoś werbalnie czy faktycznie wyraża konsens małżeński. Przestrzega on wszakże, aby na podstawie zbyt słabych dowodów nie domniemywać o zaistnieniu związku małżeńskiego³⁰. Pogląd ten, jakkolwiek logicznie uzasadniony, nie został jednakże przyjęty przez innych autorów i powszechniejsza była pierwsza opinia.

Analogicznie oceniano *tentatio seu nusus copulae*. Zdaniem przywołanych dekretalistów uświadczenie współżycia tylko wtedy powodowało zaistnienie małżeństwa, kiedy nastąpiło pomiędzy osobami, które były bliskie wieku dojrzałości i zawarły zaręczyny *per verba de praesenti*. W przeciwnym przypadku nie posiadało ono żadnego znaczenia prawnego³¹.

3. Na pierwszy rzut oka wydaje się, iż kwestia przemiany zaręczyn w małżeństwo została w miarę jasno przedstawiona przez kanonistów i dlatego nie powinna była budzić poważniejszych wątpliwości. W praktyce jednak musiały istnieć takie dubia, skoro dekretaliści podejmujący ten problem podają szczegółowe przepisy, jakich należało przestrzegać, gdy sporna sprawa z tego zakresu była rozpatrywana przez sąd kościelny. Są to w zasadzie przepisy małżeńskiego prawa procesowego i trudno byłoby w tym studium dokonać ich wnikliwej wykładni³². Wypada wszakże, przynajmniej ogólnie, zwrócić uwagę na dwa z nich.

Dużo miejsca poświęcają kanoniści ocenie wiarygodności zeznań i sposobowi udowodnienia faktu cielesnego pożycia. W XIV wieku badają najdokładniej przed-

quia consensus durare intelligitur [...]” (f. 85 v-86 r); por. też Zubert, *Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego* (zob. przyp. 23), s. 405.

³⁰ Baldus de Ubaldis, *Consilia*, P. III, cons. 194: „[...] quoad convalescentiam matrimonii idem modus servandus est, scilicet ut convalescat addito uno modo de carnali copula [...]. Ergo matrimonium quod etate prohibente non fuit a principio matrimonium, per carnalem copulam subsecutam. Item per cohabitationem seu alias verbo vel facto ipsorum [...] appareat de perseverantia voluntatis [...] dum ergo apparet de novo consensu perseverativo utriusque [...] et non ex levibus presumptionibus (f. 41 v). Tenże, *In secundum Decretalium librum commentaria*, Venetiis 1571, tit. XXVII, c. 10 (f. 415 v).

³¹ Antonius de Butrio, *Lectura supra quartum librum Decretalium* (zob. przyp. 28), tit. II, c. 10: „Nota primo quod nusus copulae cum contractu matrimonii inter illegitimos etate non perficit matrimonium, nisi duo concurrant quod nusus intercedat et quod sint pubertati proximi, vel saltem post nisum copulae consenserint matrimonialiter prope finem pubertatis”; tamże, c. 11: „[...] temptatus cum proxima etate bene inducit matrimonium praesumptum, nisi ipsa iuraret quod in eum non consensit [...] Secus si esset sponsa de futuro, quia tunc conatus sine effectu non induceret sponsalia de praesenti [...]”. Por. też Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in quartum Decretalium librum* (zob. przyp. 27), tit. II, c. 10; Joannes Calderinus, *Consilia* (zob. przyp. 29), cons. 2 (f. 85 v); Zubert, *Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego* (zob. przyp. 23), s. 406-407.

³² Sądzę, iż mogą one stanowić przedmiot oddzielnego studium i być interesującym przyczynkiem do poznania historii małżeńskiego prawa procesowego w Kościele łacińskim.

stawił te kwestie Jan Andrzejowy, którego komentarze zamykają klasyczny okres kanonistyki³³. Później jego opinię podzielali Antoni de Butrio, Dominik de S. Geminiano (†1407) i Panormitanus. Ich zdaniem, jeżeli mężczyzna pod przysięgą oświadczył, iż nastąpiło dopełnienie małżeństwa, to jego zeznania są bardziej wiarygodne³⁴, aniżeli zeznanie kobiety zaprzeczającej temu. Kobieta może takie zeznanie obalić jedynie przez poddanie się oględzinom, które wykażą jej dziewictwo lub przez udowodnienie przymusu. Sędzia powinien nakazać pozwanemu złożenie przysięgi, jeżeli uważa ją za konieczną do całkowitego wyświeślenia sprawy. Idzie bowiem o rzecz poważną, wiążącą się ze zbawieniem człowieka³⁵. Abbas Panormitanus dodaje nadto, iż przy ocenie wiarygodności zeznań należy mieć zawsze na uwadze *favor matrimonii*³⁶.

4. Z omawianym problemem łączyła się także możliwość konfliktu między zakresem wewnętrznym i zewnętrznym (*forum poenitentiae* - *forum causarum*). Zachodził on wtedy, gdy strona (strony) w sakramencie pokuty wyznawała fakt współżycia, ale jednocześnie twierdziła, iż nastąpiło ono: *animo fornicandi, non animo consummandi matrimonium* (*libidinis causa, fornicario affectu, cum intentione fornicaria*). Zwrócili na to uwagę już św. Rajmund de Penafort (†1275) oraz Jan z Fryburga³⁷. W XV wieku nawiązał do tej sprawy św. Antonin z Florencji (1389-1459). Jako moralista był on zdania, iż subiektywne przekonanie człowieka ma wartość nadrzędną w relacji do obiektywnej oceny dokonanej przez sąd kościelny. Na tej podstawie uważał on, że chociaż po współżyciu cielesnym narzeczonych następuje, na podstawie prawa kościelnego, zawarcie domniemanego małżeństwa, to jednak na mocy prawa Bożego związek małżeński nie powstaje, o ile nie było prawdziwego konsensu. Jeżeli więc jedna ze stron zawrze następnie małżeństwo

³³ Lectura super quarto libro Decretalium (zob. przyp. 25), tit. II, c. 6 (f. 17 r) i c. 10 (f. 19 r). Autor ten zauważa, że jeżeli kobiecie zależy na udowodnieniu współżycia a przez to małżeństwa, wtedy na czas sporu należy ją umieścić *in loco tuto et honesto*, aby nie dopuściła się stosunku z kim innym i potem przy oględzinach nie twierdziła, że straciła dziewictwo przez pożycie z narzeczonym; por. Zubert, *Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego* (zob. przyp. 23), s. 407-409.

³⁴ Zob. wyżej dekretal *Continebatur in litteris tuis* (c. 6 X 4, 2) papieża Aleksandra III.

³⁵ Antonius de Butrio, *Lectura supra quartum librum Decretalium* (zob. przyp. 28), tit. II, c. 10: „[...] dic ad totum, quod speciale est in iuramento, ut dato quod actor nihil probat tamen propter suspicionem et ut in tali sacramento intercedatur via clara super hoc debeat iurari [...] Et quia dixi omnino in talibus curare debet iudex ut veritas sibi innotescat propter periculum iuramenti et si reus renuit iurare adiudicabitur mulieri”; Dominicus a S. Geminiano, *Consilia*, Venetiis 1581, cons. 24 (f. 16 v-17 r); Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in quartum Decretalium librum* (zob. przyp. 27), tit. II, c. 10: „Host. Et communiter doct. dicunt quod ubi agitur de sacramento matrimonii debet semper iuramentum exigi a reo licet actor nihil probet ut veritas tanti sacramenti melius elucescat [...] idem dic ubi vertitur periculum animae [...] (f. 21 v).

³⁶ Nicolaus de Tudeschis, *Commentaria in quartum Decretalium librum* (zob. przyp. 27), tit. II, c. 12: „[...] quod si per copulam confirmaretur matrimonium staretur potius assertioni mulieris asserentis copulam quam dictis viri negantis copulam et favorem matrimonii” (f. 22 r).

³⁷ Zob. Zubert, *Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego* (zob. przyp. 23), s. 409.

z osobą trzecią, nie musi się podporządkować orzeczeniu Kościoła, gdyż popełniła by cudzołóstwo. Kościół ocenia według kryteriów zewnętrznych i ma prawo wymierzyć ekskomunikę za zawarcie drugiego małżeństwa oraz orzec jego nieważność. Jednak ekskomunikowany nie grzeszy trwając w karze kościelnej, gdyż postępuje zgodnie z własnym sumieniem³⁸. Opinia moralisty z Florencji, oparta na kryteriach moralnych, nie znalazła wszakże uznania u dekretalistów. Przywoływali oni znane adagium prawne: „*fraus et dolus cuiquam patrocinarum non debet*” (c. 5 X 3, 17) i dlatego sądzili, że chociaż w tej sytuacji ma się do czynienia tylko z małżeństwem domniemanym, to jednak z postanowienia Kościoła fakt złożenia obietnicy zawarcia w przyszłości małżeństwa wraz z następczym pożyciem uniezwalnia strony do związku z osobą trzecią³⁹.

5. Rzeczową i zwięzłą rekapitulacją problemu transformacji zrękwów w małżeństwo mogą być - celowo dotąd pomijane - wywody Dominika Soto (ok. 1494-1560) i Dydaka Covarruvias y Leyva (1512-1577). Ich poglądy można streścić następująco:

a) pożycie fizyczne samo w sobie (*copula nude considerata*) nie jest w zakresie sumienia wystarczającą przyczyną zawarcia małżeństwa⁴⁰;

b) wystarczy posiadanie przez nupturientów wewnętrznej woli zawarcia małżeństwa, aby zaręczyny wraz z następczym pożyciem przekształcały się w małżeństwo⁴¹;

c) powstałe w ten sposób małżeństwo opiera się na kwalifikowanym, niezruszalnym domniemaniu (*praesumptio iuris et de iure*). W prawie kościelnym

³⁸ S. Antoninus Florentinus, *Summa maior*, P. III, Lugduni 1606, c. 19: „Item nota [...] quod cum quid cognoscit eam cum qua contraxit solum per verba de futuro, quamvis sit ibi matrimonium praesumptum secundum iudicium ecclesiae, tamen secundum iudicium Dei non est ibi matrimonium, quia matrimonium secundum rei veritatem sine reali consensu de praesenti contrahi non potest. Unde si talis contraheret cum alia per verba de praesenti, cum ipsa secunda remanere debet et licet ecclesia iudicaret pro prima et cogeret secundam dimittere et ad primam redire: ipse tamen qui scit factum suum (podkreślenie B. Z.) nullo modo debet dimittere secundam et stare cum prima, quia adulterium committeret et potius debet pati excommunicationem. Et licet praelatus ecclesiae non peccet in iudicandi sic, quia iudicare habet secundum probationes exteriores, iste etiam non peccabit pro illo tempore quo abstinet a divinis et sacramentis propter talem excommunicationem [...]” (f. 17 v).

³⁹ Zob. Zubert, *Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego* (zob. przyp. 23), s. 359.

⁴⁰ Dominicus Soto, *In quartum Sententiarum commentarii*, Lugduni 1573, d. 27, q. 2: „Copula per se nude considerata, quantumcunque sponsalia de futuro praecisierint, non est in foro conscientiae sufficiens causa matrimonii colligandi. Probatum [...] nisi consensus de praesenti acceperit, numquam est matrimonium ergo ubi ille consensus interne defuerit, quantumcunque acceperit copula, non fiet matrimonium (s. 697).

⁴¹ Tamże: „[...] Satis est in conscientia si ambo affectu maritali se invicem per copulam amplexati consentiant, intendentes perficere, quod per sponsalia inceptum fuerat. Tunc enim ille est interpretativus consensus de praesenti propter verba de futuro, quae praecesserant [...] Si ambo inquam, nam si alter dumtaxat consentiat altero oppositum insinuante, nullum est in conscientia matrimonium (s. 697).

wprowadzono to domniemanie, ponieważ zakładano, iż przez współżycie nupturienci nie zamierzają popełnić grzechu ciężkiego, lecz wyrazić konsens małżeński⁴²;

d) w przypadku konfliktu między zakresem wewnętrznym i zewnętrznym Kościół opowiada się za ważnością małżeństwa. Na drodze postępowania sądowego można jednak ubiegać się o orzeczenie nieważności małżeństwa poprzez udowodnienie bezpodstawności domniemania⁴³;

e) tylko kobiecie przysługuje prawo do podważenia tej presumpcji poprzez udowodnienie, że została przymuszona do fizycznego pożycia i dlatego z powodu braku zgody nie nastąpiło zawarcie małżeństwa⁴⁴;

f) znamienne jest zastosowanie interpretowanej klauzuli do każdego zrzekowin. Dawniej omawiano tę kwestię w kontekście przeszkody wieku do małżeństwa, czyli w tytule *De desponsatione impuberum*, natomiast Dydak Covarrubias (i przywołani przez niego dekretaliści) analizuje ją w części *De sponsalibus*, a konkretnie w rozdziale *De sponsalibus effectu et vinculo*, w którym poświęca

⁴² Didacus Covarrubias, In quartum Decretalium epitome, w: Opera omnia, Genevae 1679 (w: Canon Law. A Basic Collection, Fiche 63), P. I, c. 4: „Nunc agendum est, qualiter sponsalia in matrimonium transeant et primo constat, sponsalia in coniugium transire per carnis copulam, quae post ipsa sponsalia inter sponsos contigit [...] non ex eo, quod canones velint sine novo consensu coniugali, ex sola copula matrimonium inter sponsos decernere, sed quia Ecclesia praesumit ex illa carnali commixtione consensum coniugalem: quam praesumptionem merito canones statuerunt ex praemissa consensus coniugalis promissione, et simul ne dicamus copulam illam carnalem esse mortale peccatum: quod dubio procul dicendum esset, nisi in sponsum et sponsam animarum affectio coniugalis, praesenti consensu daretur: nec praesumendum delictum est [...] iustis igitur rationibus Ecclesia praesumit sponsum, carnaliter ad sponsam accedentem, praemissam promissionem ad effectum ducere potius quam crimen velle committere, ad eam fornicario affectu accedendo [...] Ex quibus plurima deducenda sunt. Et primo, Ecclesiam ita urgentem hanc praesumptionem iudicasse, ut super ea, tanquam super certo consensu statueret et ideo praesumptionem hanc iuris et de iure censemus [...] quo fit, ut in contrarium probatio non admittatur [...]” (s. 164).

⁴³ Dominicus Soto, In quartum Sententiarum commentarii (zob. przyp. 39), d. 27, a. 4: „Quantum ad iudicium ecclesiae res attinet, ubi post sponsalia de futuro copula intervenisse comprobatur, matrimonium censetur, cogunturque adeo eiusmodi sic copulati ut coniuges cohabitare, quare licet alter vel ambo ad alia vota se transferant, compelluntur ad primam redire, quod praesumptum fuit matrimonium [...] Necque est contra haec exceptio ulla admittenda. Et ratio est, quia ecclesia non potest de occultis, nisi per externa indicia iudicare et nullum potest habere efficacius, quam eiusmodi copulam. Intellige autem non admitti exceptionem illius, qui signa dissensus non ostenderet: nam si alter allegat se reclamasse et est paratus probare, audiendus est. Rursus intellegendum etiam dum copula consummatur. Nam oscula et tactus, imo vero nec conatus ad consummandum sufficit, nisi revera consummetur” (s. 697); Didacus Covarrubias, In quartum Decretalium epitome (zob. przyp. 41), P. I, c. 4: „[...] contra dictam iuris canonici praesumptionem admittendum esse probationem, quae indirecte, et per obliquum ipsi praesumptioni obviat. Si enim sponsus, qui contra matrimonium stat, probare vellit, illa sponsalia ante coitum fuisse mutuo consensu, vel alias legitime soluta [...] vel nulla fuisse propter aliquod impedimentum, admittendus est [...] probationem indirectam admitti contra praesumptionem iuris et de iure” (s. 165). Por. też Zubert, Małżeńska przeszkoda wieku w prawodawstwie Kościoła Zachodniego (zob. przyp. 23), s. 411.

⁴⁴ Didacus Covarrubias, In quartum Decretalium epitome (zob. przyp. 41), P. I, c. 4: „[...] mulier potest allegare contra praesumptionem [...] se oppressam fuisse vi praecisa, virum autem hoc non posse dicere: quia vir opprimi non potest: nec solent viri a foeminis praecise ad coitum cogi” (s. 166).

jej § 1: In quo de coitu medio inter sponsalia et matrimonium agitur, eiusque effectu. Ten poszerzony zakres „stosowalności” dowodzi, jakie znaczenie prawo dekretatów przypisywało przedmażeńskiemu współżyciu nupturientów⁴⁵.

III. Refleksje końcowe

Bardzo trudno dokonać współczesnemu kanoniście oceny tej instytucji prawnej. Jej wprowadzenie i stosowanie miało miejsce w poniekąd obcym nam dzisiaj kontekście społecznym i eklezjalnym. Na podstawie przeprowadzonej wykładni wolno wszakże, jak sądzę, wysnuć kilka wniosków.

1. Zawarcie zaręczyn posiadało w Średniowieczu znacznie poważniejsze znaczenie prawne i społeczne, aniżeli obecnie. Z tego powodu może lepiej byłoby na ich określenie używać dawnego terminu polskiego „zaślubiny”, dokładniej oddającego sens tego zdarzenia prawnego. O ich roli świadczą bardzo szczegółowe ustawy kościelne oraz obszernie komentarze do tytułu *De sponsalibus*. Nadto zrękowinami była zainteresowana cała wielopokoleniowa rodzina i wiązały się one z różnorodnymi świadczeniami materialnymi, mającymi częstokroć egzystencjalne znaczenie nie tylko dla nupturientów, lecz również dla ich rodzin. Dlatego też zerwanie umowy zaręczynowej - pomijając fakt zakłócenia relacji rodzinnych oraz interpersonalnych i swego rodzaju poniżenie drugiej strony - uchodziło za poważne naruszenie prawa i obwarowane było sankcjami karnymi.

2. Przeszkoda wieku do małżeństwa, w której kontekście sformułowana została powyższa klauzula, miała w tym okresie znaczenie względne, tzn. nie była pod sankcją nieważności małżeństwa związana z osiągnięciem prawnej dojrzałości. Rozstrzygające znaczenie posiadała dojrzałość faktyczna, której ewidentnym sprawdzianem był fakt fizycznego pożycia.

3. Rodzi się naturalnie pytanie, czy przesadne - jak się nam dzisiaj wydaje - przypisywanie współżyciu cielesnemu znaczenia prawnego i konstruowanie na jego podstawie domniemania o wyrażeniu zgody, faktycznie nie pomniejszało roli świadomej i dobrowolnej zgody? Sądzę, iż taki wniosek byłby zbyt pochopny. Według ówczesnego stanu wiedzy o człowieku przyjmowano równoczesne osiągnięcie dojrzałości fizycznej i psychicznej, dlatego też ten, kto był fizycznie zdolny do małżeństwa, był nim również pod względem psychicznym. Jest wszakże faktem, iż dopiero później uzupełniono klauzulę *nisi malitia suppleat aetatem* o dodatek *vel prudentia*. Ponadto bezpośrednią przyczyną sprawczą małżeństwa według orzeczeń papieskich i zgodnej opinii kanonistów nie była *sola copula nude considerata*, lecz konsens.

⁴⁵ Autora niniejszego studium interesowała przede wszystkim wykładnia klauzuli „*Si puella apparet cognita*” w kontekście przeszkody wieku do małżeństwa. Merytorycznie szersze jej rozumienie i stosowanie może stanowić przedmiot odrębnego studium z zakresu średniowiecznego prawa małżeńskiego.

4. Stosowanie klauzuli *Si puella apparet cognita* służyło, jak sądzę, kształtowaniu odpowiedzialnych postaw moralnych i strzegło godności kobiety, zwłaszcza w przypadku małżeństw *inter inaequales*, stwarzających większe niebezpieczeństwo zniesławienia kobiety. Wiadomo, jak poważnie traktowano w przeszłości dziewictwo. Często stało się ono przedmiotem warunku przy zawieraniu związku małżeńskiego. Sytuacja społeczna *mulieris defloratae* była bardzo niekorzystna i komplikowała nie tylko jej życie osobiste, lecz także ewentualnych dzieci nieprawego pochodzenia (*problem filios illegitimos*). Dlatego też współzyciu przedmałżeńskiemu przypisywano takie znaczenie prawne i uważano je za faktyczne wyrażenie zgody małżeńskiej, czyli tzw. *tacitus consensus*.

5. Związane z tą klauzulą niewzruszalne domniemanie (*praesumptio iuris et de iure*) nie eliminowało ewentualnych konfliktów między zakresem zewnętrznym a wewnętrznym. Ceniono jednakże subiektywne przekonanie strony, niestety, przede wszystkim w zakresie sumienia. Można przypuszczać, że ilość spraw konfliktowych i trudności formalne oraz praktyczne w postępowaniu dowodowym, stanowiły jedną z poważnych przyczyn wprowadzenia przez Sobór Trydencki obligatoryjnej formy kanonicznej przy zawieraniu małżeństwa.

GŁOS Z POŁUDNIA

NOWOŚĆ KOŚCIOŁA I W KOŚCIELE JAKO •RÓDŁO NOWEJ EWANGELIZACJI

1. Pastoracja zajmuje się ›nową‹ rzeczywistością, która rodzi się ze stosunku wiary do Ojca, Syna i Ducha Świętego.

Pastoracja Kościoła wytwarza nową rzeczywistość w pojedynczym człowieku, we wspólnocie ludzi oraz w kosmosie. Ta nowa rzeczywistość stała się jasną i niezaprzeczalną wraz z Jezusowym zmartwychwstaniem, wyznaje ją Wielkanocna wiara pierwotnego Kościoła jako Moc Bożą, która przejawia się jako rzeczywistość obiektywna w zmartwychwstaniu oraz przy Jezusowym zjawianiu się. „*Treść wiary apostoelskiej w Jezusowe zmartwychwstanie oraz jej głoszenie w ramach katechezy i kultu jest krótka: Jezusowe wskrzeszenie jest największym aktem mocy Ojca, ...jest największym doświadczeniem zbawienia w czasie teraźniejszym; jest pełnym poznaniem Jezusa jako Mesjasza, Sługi Bożego, Syna Człowieka, Drugiego Adama oraz ›Pierwociny Życia‹, założyciela i wzoru nowego stworzenia, kosmicznego szczytowego człowieka, Pana, który jest jako przemieniony obecny w swojej wspólnocie; dlatego nawołuje do nowego życia, przyobleczenia nowego człowieka, które może się stać tylko w łasce wskrzeszonego. Tylko Duch wskrzeszonego odnawia wierzącego w obrazie ›skończonego i niebiańskiego‹ Adama oraz uzdalnia go, aby mógł stać się podobnym do Wskrzeszonego,.*¹ Centrum chrześcijańskiej ›nowości‹ jest żywot z Chrystusem zmartwychwstałym, który otwiera człowiekowi, ludzkiej wspólnocie i całemu kosmosowi drogę do Boga Ojca w mocy Ducha Świętego a pastoracja Kościoła jest taką czynnością bożo-ludzką, która tą ›nowość‹ wytwarza tutaj i teraz.

Nowy człowiek jest wyrazem, który najlepiej zrozumiemy w stosunku do jego przeciwieństwa: ›stary człowiek². Wyraz ›stary człowiek‹ i ›nowy człowiek‹ są wyrazami Pisma. Kto to jest ›stary człowiek‹? Adam, człowiek grzechu dziedzicznego. Stare oznacza grzech, stare oznacza to co jest blisko śmierci. Stare to co jest synonimem do wypowiedzenia rzeczywistości bez życia, bez nadziei, bez radości.

Wyraz ›stary‹ czy ›nowy‹ żywot wprowadza nas do zasadniczego wyznania wiary: wierzymy, że człowiek stworzony ›na obraz i podobieństwo Boże‹ jest czło-

¹ RAHNER, K – VORGRIMMER, H. Vzkříšení Je•išovo. In *Teologický slovník*, Praha: Zvon, 1996, s. 403.

² Część 1,2 a 1,3 jest wypracowana według TENACE, M. L'uomo nuovo nella Chiesa. In *Novità della soglica. Apertura della nuova evangelizzazione*. Roma: Lipa, 1995, s. 21-42.

wiekim nowym, a człowiek stary jest człowiekiem grzechu. ›Stary Adam‹ jest tym, który wciągnął ludzkość do zła, do wojny, do przeciwieństw. Kiedy mówimy ›stary‹, chcemy właściwie powiedzieć, że to jest to co nie jest w jedności z Bożą myślą lub z Bożym planem, z Bogiem, którego wyznajemy jako Stworzyciela i Ojca, co jest oddalone od Boga, który jest wieczną siłą twórczą, wciąż nową rzeczywistością, życiem wszystkiego tego co jest. Nowe jest najwyższym środowiskiem Bożym, życia i wszystkich jego przejawów. To jest przyczyną tego dlaczego możemy wszystkie twierdzenia o nowości skierować na Chrystusa, zwiastuna prawego obrazu Bożego, prawdziwego obrazu o człowieku, tego, który objawia żywot w miłości, która nie ma końca. ›Nowy Testament‹ jest słowem Nowego Przymierza w Chrystusie.

Stary jest ten człowiek, który nie żyje w zgodzie z Chrystusem, który jest bez Chrystusa. Człowiek, który przyjmie Chrystusa jest człowiekiem wiary, a w Chrystusie staje się „*stworzeniem nowym*”³, jak mówi Paweł. To stworzenie przeżywa nowość życia jako dar Ducha Świętego, który wykonuje „*wszystkie rzeczy nowe*”⁴.

Jeżeli w Duchu jest stworzona nowa lub odnowiona istota, środowisko, w którym objawia się ta nowa rzeczywistość, jest życiem w relacji: otwartość na dialog z Bogiem oraz zdolność do wspólnoty braterskiej, które są kryteriami nowości oznaczonej tak przez Ewangelię: w końcu wszystko jest możliwe wywnioskować z przykazania miłości.

Według tych kryteriów możemy mówić o nowym człowieku w wierze, jeżeli mówimy także o nowej wspólnotcie, o nowym ludzie, dlaczego byśmy nie mieli mówić o wiecznym nowym Kościele w Duchu, który od wieczności wie dzie stworzenie i ludzkość do pełni życia w Bogu. To jest wielkim paradoksem: kiedy mówimy ›nowy człowiek‹, mówimy równocześnie absolutnie nowa rzeczywistość w Duchu Świętym oraz stałość i absolutna wierność Chrystusowi, który jest „*pierworodny ze wszystkiego stworzenia*”⁵.

2. Wiara przynosi nową rzeczywistość do życia osobistego i społecznego

Pismo Święte przynosi interesujące spostrzeżenie, że wiara jest często przedstawiana w połączeniu z czymś nowym, co przychodzi z życia prywatnego człowieka do jego życia wewnętrznego, ale co go równocześnie łączy z drugimi jako członka ludu, narodu, wspólnoty. To łatwo można sprawdzić jak w Starym tak i w Nowym Testamencie.

³ 2 Kor 5, 17.

⁴ Ap 21, 5.

⁵ Kol 1, 15.

Abraham jest nazywany „ojcem naszym w wierze”, „ojcem wszystkich wierzących”. Co dotyczy wiary jest tym który nas wyprzedził w zdolności, swoją wiarą przylgnąć największą miarą do Pana i tak nas zrodził do nowego sposobu życia. Charakterystyką zdarzeń w których widzimy wiarę ›Abrahama‹ jest ten osobisty, intymny, wewnętrzny pierwiastek kiedy się przejawia w jego rozmowie z Najwyższym. Przedtem nie istniało nic podobnego lub porównywalnego, jak jest możliwe prowadzić dialog z Tajemnicą, nie było żadnych przykładów Boga, który objawiał by się tym sposobem, który dotykał by się intymności serca i żądał w odpowiedzi w intymności serca. W pewnej kulturze religii szczepowej, w pewnym kulcie, Abraham zażywał Boga, który zwraca się do niego słowem w pierwszej osobie, i który zaznacza osobiste przyczyny: ziemię, którą dostaniesz, syn, którego nie masz, potomstwo, które przyjdzie. Bóg, który mówi do Abrahama zaprasza do rozmyślenia o życiu zupełnie innym sposobem: zaprasza aby wyszedł ze swojej starej ziemi, ziemi ojców, zaprasza aby zwrócił się w kierunku ziemi obiecanej, gdzie jest hojność środków do życia. Przede wszystkim Bóg czyni względem Abrahama wielką obietnicę o mnogim potomstwie, którego będzie jako gwiazd na niebie i piasku w morzu.

Głębokie, intymne doświadczenie, które sięga do jego życia i w tej samej chwili pyta się go jako indywiduum, jako „ojca mnogich”: staje się ojcem tych, którzy są z nim złączeni, wskazuje wszystkim, którzy przychodzą po nim to, co jest ważne, co się dotyka Boga. Zadaniem Abrahama jest pozostawić swoją ziemię. Dosięgnąć ziemi obiecanej jest obietnicą, którą Bóg napelnia. Z nowego życia Abrahama wychodzi Izaak a z przyjaźni między Bogiem i Abrahamem wydarzenie, dzieje miłości z całym ludem izraelskim. Dzieje Abrahama opowiadają o tym, że charakter całego tego wydarzenia, gdzie prezentuje się wiara i socjalny aspekt, ponad historyczny, eschatologiczny, jest trudny do ocenienia poza historią zbawienia.

Mojżesz przedstawia nową rzeczywistość wiary, która pochodzi z doświadczenia senzytywności wspólnotowej, która w końcu osiąga w swej głębi i niepowtarzalności to, co możemy nazywać ›twarzą w twarz‹ Bogu.

Mojżesz ma pewne przedporozumienie Boga i historii. Lud izraelski jest ludem wybranym, niewolnictwo nie jest tym życiem według obietnicy Boga. Opowiadanie, w którym Mojżesz zabija Egipcjanina, aby pomógł swojemu rodakowi, jest bardzo ważne: Bóg nie chce Mojżeszowego zaangażowania na rzecz sprawiedliwości, chce aby pozostawił ludowi pełne doświadczenie oswobodzenia. Chce, ażeby widzieli zupełne zniszczenie wojska egipskiego w Morzu Czerwonym z „jeźdźcami i ich wozami”. Tylko tak siła będzie zniszczona słabością, zbroją bezsilności. W ten sposób zjawia się absolutna władza jedyne Boga i przynosi jako wynik przymierze wieczne. Ważne jest doświadczenie całego ludu, aby Mojżesz mógł znaleźć miejsce, gdzie będzie mógł w pełni przynależeć ze swoją wiarą do Boga: kiedy odłożył swoje sandały, w chwilę po tym co odłożył ważność swojej

osoby, staje się Mojżesz prorokiem Najwyższego, jest tym, kto jest posłany przez Boga, potem może wszystko, nie istnieje samo-posłanie, samo-wysłanie. I Mojżesz w pewien sposób staje się ojcem wiary. U Mojżesza widzimy jeden pierwiastek wiary, która dopełnia to, co widzieliśmy u Abrahama: Mojżesz jest tym, kto się, jeżeli to można tak powiedzieć, bardziej przybliżył do tajemnicy wiary. Objawienie na górze było przeznaczone dla całego ludu Izraelskiego, ale on, Mojżesz, przede wszystkim miał być złączony relacją z tą Tajemnicą.

W postaci **Hioba** nie znajdujemy już kategorii doświadczenia wiary osobistej Abrahama i Mojżesza, połączone z wydarzeniami ludu Izraelskiego. Hiob nie jest nawet prorokiem, nie jest wysłany na żadną misję, nie jest nawet proszony o nic specjalnego. Hiob jest człowiekiem, który w swoim żywym człowieczeństwie, w biegu wydarzeń, które nie mogą iść lepiej, i w tych wydarzeniach, które nie mogą iść gorzej, objawia źródło, jedyne źródło wszystkiego. Przecież Bóg jest nad wszystkim dobrem, Bóg jest nad wszystkim złem, Bóg jest ponad wszelkimi wyjaśnieniami. Nie istnieje nawet wyjaśnienie tego, dlaczego dostajemy wszelkie dobro, ani tego, dlaczego jesteśmy obarczani wszelkim złem, nie można tego wyjaśnić ani z posądzenia, jacy jesteśmy dobrzy lub źli. Hiob przedstawia wiarę jako uniwersalne doświadczenie absolutnej tajemnicy przed życiem, które człowieka przewyższa. Wydarzenia, które przedstawia Hiob, są zaproszeniem do »apofatycznej« wiary, jak mówią wschodni teologowie do wiary, która milczy, ale która osiąga jeszcze większego przylgnięcia niż wiara, która ciągle szuka dowodów: I wtedy kiedy Bóg się oddala, i wtedy, kiedy rośnie ufność w Bożą Opatrzność. W Piśmie Hiob przedstawia model wiary, która jest próbowana, model jak można wierzyć Bogu w uniwersalny sposób. Być człowiekiem wiary, to znaczy stanąć przed wielkimi pytaniami życia, śmierci, sprawiedliwości, cierpienia niewinnych. Wierzyć to znaczy zwyciężyć nad argumentami nie-wiary, nad dowodami rozumu przeciw ufności w Boga, ale nie zwycięstwo poprzez argumenty, ale poprzez miłość. Człowiek jako stworzenie nowe wydaje świadectwo o tym, że miłość rozjaśnia myślenie i że go jednoczy w dynamice stosunku, który przynosi zbawienie.

Zawsze zostanie coś jako ofiara Izaaka, zostanie coś jako wyjście z Egiptu: ale nowa rzeczywistość wiary będzie musiała pewnego razu stoczyć bój z samym symbolem starego człowieka: ze śmiercią.

Ostatnie słowo Hioba będzie jedynym słowem Chrystusa: doświadczenie wiary zostanie połączone z Paschą, z przejściem przez Morze Czerwone. Śmierć Chrystusa i pusty grób objawiają inną sferę wiary: Bóg, który nas stworzył na swój obraz będzie triumfował poprzez miłość a także my będziemy triumfować miłością nad złem. Bóg nie daje wyjaśnienia na temat ludzkiego cierpienia. Daje swego Syna, który umiera na krzyżu. Nowy człowiek przechodzi od wiary, która myśli do wiary, która miłuje a w miłości spotyka się z Bogiem, który kocha.

Miłość jest wyrazem, który w sposób pełniejszy opisuje wiarę, jest charakterystyczny dlatego co jest najbardziej »osobiste«, jak się najosobiej żyje a równocześnie doświadczenie coraz mniej »indywidualistyczne«. Ponadto miłość ma zawsze znaki osobiste i pospolite, wspólnotowe. Można powiedzieć, że miłość jest tą nową rzeczywistością, którą wiara zawsze z sobą przynosi. Miłość jest nową rzeczywistością nie tylko jako jakość stosunków międzyludzkich, ale także jako wyraz pragnienia po zbawieniu uniwersalnym.

Mamy wrażenie, że nowa rzeczywistość wiary, połączona z życiem osobistym i z życiem ludzi, Kościoła jest typowa dla NT. W tych słowach wstępu chcę wyjaśnić, że wiara przynosi z sobą to podwójne spojrzenie, ponieważ człowiek jest równocześnie osobą i wspólnotą, ponieważ Bóg jest równocześnie Bogiem jedynym i równocześnie Jedynym w Trójcy Osób.

Chrystus przyszedł, aby nam zwiastował jak żyć tą nową rzeczywistością jako osoba ludzka i jako ludzka wspólnota: żyć jako dzieci Ojca oraz jako bracia i siostry, którzy przyjęli dar Ducha Świętego. Kościół przyjmuje szczególne znaczenie w tej całości nowej rzeczywistości, który przynosi z sobą wiara: Obraz Trójcy Przenajświętszej, woła człowieka, aby stał się uczestnikiem tajemnicy miłości Trzech Osób, a to w życiu osobistych stosunków.

3. Kościół wczoraj i dzisiaj

Między różnymi możliwymi sposobami pytania się o nasz temat, możemy wybrać następujące: O czym mówimy, kiedy mówimy o Kościele? Chodzi o jaki Kościół, w którym chcemy uczestniczyć w życiu jako nowi ludzie? Być może odczuwamy, że nie istnieje zrozumienie »nowego człowieka« w Kościele. „*Chrystus tak, Kościół nie?*”, „*Duch Święty tak, instytucje nie*”, „*Kościół demokratyczny tak, Kościół hierarchiczny nie*”. Te hasła szerzą przeświadczenie, według którego Kościół jest winny wszystkiego, co stało się w historii chrześcijaństwa, ale nie mógł lub nie umiał rozbudzić tą nowość życia wiary. Później dochodzimy do paradoksalnego obrazu chrześcijanina, który zachowuje wiarę mimo to, że jest Kościół, jak gdyby Kościół i wiara było coś przeciwnego, jako gdyby to były antynomiczne słowa. Chrystus przyszedł, aby nam objawił, że wiara w Boga przynosi nowe zrozumienie tego, kim jest człowiek, czym jest nowy sposób istnienia bycia ludzkiego. Przeciwnieństwo, którym żyje człowiek wiary, nie jest więc przeciwieństwem między wiarą i Kościołem, ale raczej przeciwieństwem między nowym widzeniem ludzkości jako ludu Bożego, jako dzieci Bożych oraz braci i sióstr między sobą, a między starymi bożkami ludzkości. W historii właśnie to stało się podstawą przeciwieństwa między Kościołem i światem. Po przyjściu Chrystusa zmienił się stosunek między człowiekiem a światem, a także stosunek między człowiekiem a Bogiem. Teraz, stosunek człowiek-świat oraz człowiek-Bóg żyje Kościół jako taki. Kościół jest nowy tylko wtedy, kiedy w stosunku do tego, co jest stare

w świecie, jest zdolny być prorocką opozycją. Nowy Kościół jest wtedy, kiedy w stosunku do tego, co jest piękne i dobre w świecie, jest zdolny być prorockim uznaniem.

Faktem jest, że mamy do czynienia z refleksją, która przewija się przez całą dwutysiącletnią historię chrześcijaństwa, w tym, że słowo Kościół nie miało zawsze tego samego znaczenia, i że rzeczywistość Kościoła nie miała zawsze ten sam stosunek do świata. Do czego odwołujemy się dzisiaj, kiedy wymawiamy słowo Kościół, do jakiej obietnicy, oczekiwania i do jakiej obietnicy wiary?

Nie miało by sensu i było by kontraproduktywne, gdyby człowiek chciał być człowiekiem wiary w Kościele i chciał przejąć model nowej rzeczywistości wiary, który był aktualny w IV-tym, XII-tym lub XVI-tym wieku. Świętość nie jest formą abstrakcyjną, wypowiada o silnej zdolności wcielenia Ducha i jest dokładnym czytaniem znaków czasu, w których żyjemy, i w których działa nowa rzeczywistość Ewangelii.

W historii możemy wyróżnić różne podejścia do zrozumienia pojęcia Kościoła. Każdemu spojrzeniu na Kościół odpowiada inna koncepcja tego, co nazywamy nową rzeczywistością człowieka. Kluczowe etapy i słowa, które dotyczą się tego stosunku między Kościołem i nową rzeczywistością wiary są następujące: Kościół - Tajemnica /I-IV wiek/, Kościół –imperium /V-XII wiek/, Kościół-instytucja /do Soboru Watykańskiego II/, Kościół – Wspólnota /kluczowe słowo ekleziologii SW II/. Takie słowa nie wyłączają jednego lub drugiego, ale oznaczają etapowe poznanie siebie oraz objawienie jedynej i wielkiej tajemnicy zbawienia. Pomagają nam, abyśmy umieli nakreślić ogólnym sposobem, jak ta nowa rzeczywistość wiary jest zawsze nowa w centrum Kościoła, który jest ciągle na drodze.

4. Pastoracja pośredniczy w przekazywaniu ›nowej‹ rzeczywistości wiary w historii

4.1 Kościół jako tajemnica

W listach św. Pawła i w liturgii chrześcijańskiej Kościoła pierwotnego jest Kościół opisany bardzo efektywnym sposobem tj. językiem symbolicznym. Kościół jest tajemnicą, której nie można wypowiedzieć inaczej niż poprzez symbole, które przypominają piękno życia, które pochodzi od Boga, zachwyty nad siłą i słabością członków, pewnością, z którą musi się wydawać świadectwo Chrystusowi i jego Zmartwychwstaniu.

Kościół jest tajemnicą życia, tajemnicą życia w Chrystusie, chrześcijanie byli tymi osobami, które dawali swoim życiem świadectwo wiary, Chrystusowi i Kościołowi jako dwóm nierozłącznym rzeczywistościom. Życie jest wiernością Chrystusowi i Jego Kościołowi. W Kościele, który wyznaje Chrystusa jako Pana życia, także Pana mojego życia, męczeństwo jest najwyższą próbą, która wskazuje, że

wierzę w to, co mówię: uznaję życie za dar, który dostałem, i który w imię tegoż Pana oddaję jako gwarancję, że prawdziwe życie przyjdzie i przychodzi w relacji do Niego.

Możemy powiedzieć, że Kościół, odbierany jako tajemnica, przyjmuje swoją siłę z męczeństwa. Męczeństwo jest wyznaniem wiary w jednego Zbawiciela, wiary w życie wieczne, jest oczekiwaniem Królestwa, braterską miłością żywą aż do przelania krwi. To jest zwiastowanie i świadectwo Kościoła jako takie: Tajemnica Boża, państwo i rządy Chrystusa, moc Ducha Świętego. Nie ma innej nowej rzeczywistości niż nowość samej wiary. Już same przypomnienie imienia Chrystusa mogło kosztować życie. Połączenie między życiem i wiarą było wszystkim innym niż abstrakcją. We wszystkich czasach i gdziekolwiek na świecie, gdzie jest Boża Tajemnica negowana, moc męczeństwa wzmacnia Kościół, dlatego że objawia mu prawdziwą istotę: być nowym stworzeniem, które wszystko dostaje i daje znowu Ojcu w łączności z Synem.

Łączność między Kościołem, wiarą a męczeństwem było istotne aż do wieku IV. W tych stuleciach kwestia polityczna nie była na pierwszym miejscu. Na pierwszym miejscu było objawienie o nowej religii i stosunku religijnym, który przynosi nowy typ codziennego stosunku między ludźmi a tym samym zmierza do transformacji społeczeństwa.

Kiedy czytamy *List do Diogeneta*, nowy człowiek, chrześcijanin, nazywany jest »duszą świata«, tak jak gdyby mówił: w końcu świat znalazł swoje serce, objawił, skąd i czym oddycha: chrześcijanin jest duszą, która daje treść, znaczenie, jest duszą, która ożywia świat, która ciągle i nieustannie umiera. Nowy człowiek swoją wiarą świadczy i w czasach prześladowań, które przynajmniej w pierwszych stuleciach nie były organizowane przeciwko chrześcijaństwu jako nowej religii. Rzymianie mieli swoje bóstwa, ale byli bardzo tolerancyjni względem innych religii, o ile nie dotykały się systemu życia, struktury, na której było postawione społeczeństwo i kultura, oraz o ile nie dotykały się przebóstwienia Cezara. Kościół nie był politycznie niebezpieczny. Nie interesował się o wywołanie nacjonalistycznego buntu, nie żywił nienawiści do nikogo. Ale chrześcijanie są niebezpieczni, ponieważ należy do wspólnoty Kościoła, która jest tym bardziej tajemnicza, im bardziej używa metody imperium, nie broni się, nie używa przemocy, zwycięża mocą słabości. Tyle uznania co do ich odwagi i wytrwałości męczenników. Taka moc, i z tego wyznanie wiary, aż do przelania krwi, które ma w sobie głęboki sens dogmatyczny.

W kilku słowach, pierwotni chrześcijanie wyznawali Chrystusa jako Boga, wyznawali przykazanie miłości jako strukturę nowej ludzkości i uważali za wierzchołek swego życia uczestnictwo na ofierze Chrystusa. Byli formowani przez teologię męczeństwa i przykazanie miłości, poprzez które wyjaśniali sobie uczestnictwo w miłości i cierpieniu Chrystusa.

Wielu twierdzi, że koniec tego etapu historii byłznaczony negatywnym przedziałem. Ale przejście od Kościoła – Tajemnicy do Kościoła – imperium mógłbyśmy charakteryzować jako znak czasu. Jeżeli chrześcijanie są duszą świata, to wcześniej czy później, świat musi się zmienić. Co zmienia się jako pierwsze? Postulat cesarza być bogiem kończy a cesarz wyznaje prawego Boga i tego, którego posłał, swego Syna Jezusa Chrystusa. Taki jest Konstantyn, który przylgnie do wiary chrześcijańskiej i utożsami świat chrześcijański, Kościół, Królestwo Boże ze swoją rzeszą. Mówimy, że czyni to w dobrej wierze, która istniała w jego czasach.

4.2 Kościół jako ›imperium‹ przyjmuje siłę z mocy politycznej

Mniej więcej od IV-tego do XII-tego wieku jest historia Europy naznaczona inwazjami, rywalizacją różnych grup etnicznych, wielką pielgrzymką narodów z Północy na Południe i z Wschodu na Zachód. Nie istnieje żadne państwo, żadna moc, żadna siła cywilna, która byłaby w stanie zjednoczyć i pacyfikować. Kościół podejmuje się zadania zjednoczenia narodów i arbitra między różnymi grupami wojującymi przeciwko sobie. Ekspansja cywilizacji chrześcijańskiej postępuje, ma pewny cel i granice i dąży do tego, aby utożsamiła postój tego, który prowadzi bitwy z postojem tego, który wieździe Kościół... Kościół jako rzesza, imperium bierze na siebie moc polityczną i wojskową, wykorzystuje wciąż bardziej progresywne przylgnięcie wszystkich klas socjalnych do wiary chrześcijańskiej oraz ewangelizację wszystkich środowisk. Przecież i święci tych czasów należą do grupy władców i ewangelizatorów. W tym kontekście zrozumienie Kościoła, nowy człowiek nie będzie już tylko męczennikiem za wiarę, ale także tym, kto swoim życiem i inicjatywą daje konkretne świadectwo i przykład, jak żyć nowe życie i nową ludzkość. Tacy są święci królowie, założyciele państw chrześcijańskich, lub też mnisi, którzy tworzą klasztory, które służą całemu społeczeństwu. Na przykład święty Benedykt ze swoją regułą życia ›módl się i pracuj‹ głosi, że nie istnieje dualizm wartości: wszystko co jest na świecie jest piękne, może samo od siebie służyć człowiekowi w jego dostojństwie Syna Bożego. Głosi dostojność pracy jako środka do budowania Królestwa Bożego na ziemi, ale także jako środek do doskonalenia duchowego. Ziemia jeżeli jest zagospodarowana, wydaje dobre plody. Mnisi będą tymi, którzy uszlachetniają jako rolnicy jakość pól. Miłość do książek naznaczy bardzo delikatny sens kultury, nauki i sztuki. Rzeczywistość, że w czasie najazdów mnisi ryzykowali życie w zamian za uratowanie pergaminów, i niechrześcijańskich, nie jest tylko legendą, ale wskazuje na zdolność doceniać wszystko to, co ludzkość wyprodukowała jako część budowy Królestwa Bożego z punktu widzenia Ewangelii.

W tej sytuacji, kiedy Kościół rozumiemy jako imperium, istnienie nowego człowieka jest odbierane jako bycie człowieka, zanurzonego do wartości należących do świata z jednym celem: podkreślić, że teraz z Chrystusem wartości te przyjmują nowe przedznamię i znajdują tak drogę do niewyobrażalnego rozwoju. Między

wiekami V-tym i XII-tym siła i środki do transformacji świata były w rękach Kościoła. Wieki te widziały zrodzenie dwóch wielkich świętych chrześcijańskiego Zachodu. Przedstawiali, nie do przekonania, przykłady tej nowej rzeczywistości: św. Benedykt /V w./ i św. Franciszek /XIII w./ . O jednym możemy mówić, że chciał przemienić świat, o drugim zaś, że chciał przemienić i znowu odnowić Kościół. Co jest sukcesem tych stuleci, w których przechodzi się od zainteresowania światem do zainteresowania Kościołem?

Po wieku XII-tym, w pewnym sensie, nowa rzeczywistość, która dotyka się świata i Kościoła, rozpoczyna naśladować różne drogi. To, co potrzebuje świat, staje się tym, co wierzący przynosi do świata: jako nową rzeczywistość niesie wierzący, w porównaniu z niewierzącymi, staranie o słabych, o sprawiedliwość, o kulturę, rozwój nauk, myślenie, które przynosi inspirację, zdolność przyjąć drugiego. Nowa rzeczywistość, którą przynosi człowiek wiary w Kościele, jest innego rodzaju. Jakiego rodzaju? Rodzaju, gdzie pierwszym i podstawowym założeniem jest oczyszczenie. Od czego? Od starego, tzn. od grzechu. Dla Kościoła nie istnieje inna nowa rzeczywistość niż ta, którą możemy nazwać – zwycięstwem nad grzechem.

4.3 Kościół jako instytucja, która przyjmuje moc ›prawa‹

Kiedy państwa wzmocniły się a ich głowy zaczęły nazywać się władcami chrześcijańskimi, jest im powierzona władza w świecie. Kościół nie jest już imperium, ale społecznością obok innych społecznych ugrupowań /tak, jak to definiował św. Robert Belarmin/, społecznością lub instytucją, która ma swoje reguły, ale która nie wyróżnia się już jako instrument zbawienia, które jest dane od Boga dla dobra całej ludzkości. Jako taką rozumie się jego funkcje jako pewna kontrola nad światem sekularnym. Kontrola, która jest ciągle mniej utożsamiana z mocą wojskową lub polityczną, ale ciągle bardziej jest orientowana na szacunek dla prawa jako *conditio sine qua non* po to, aby ktoś był wewnątrz Kościoła i mógł być zbawiony. ›Extra ecclesiam nulla salus‹ /zasada sformułowana przez Orygenesisa i Cypriana, która wypowiada prawdę wiary, że łaska jest zaproponowana człowiekowi dla jego usprawiedliwienia w Jezusie Chrystusie, definitywnie i stale jest historycznie obecna i widzialna w Kościele, i jeżeli jest szukana jako widzialna, można ją znaleźć tylko w Kościele Jezusa Chrystusa⁶ /jest dogmatem / jako ›anathema sit!‹, który charakteryzuje te stulecia.

Benedyktyni w stuleciach swojego największego rozmachu, szli do świata i wszystko, co spotkali, starali się przyłączyć do chrześcijaństwa. W ten sposób pozwalali wstępować nowym narodom do nowego ludu Bożego, nawet i język, jak widzimy, na przykładzie św. Cyryla i Metodego. Klasztory /przede wszystkim te pod wpływem Cluny/ były rzeczywistymi i właściwymi osadami z kierownictwem

⁶ Zasadę tę trzeba interpretować na podstawie GS 22, LG 16, AG 7.

i technikami, bez których by się dzisiejsza nauka i technika nie mogły zrodzić. Najlepsze rzeczy i te, które nie były konieczne do życia, były dziełem mnichów.

Możemy zapytać, jak to możliwe, że w czasach św. Benedykta, było pogaństwo, barbarzyństwo przyjęte jako bracia, ze wszystkimi różnicami, a już o kilka stuleci później przy odkryciu Ameryki, nie powiodło się integrować indiańską kulturę do chrześcijaństwa... Czasy się zmieniły, na pewno. Ale było to przede wszystkim inne pojęcie Kościoła i stosunku pomiędzy mocą ziemską i mocą duchową, co jest główną przyczyną. Schizma na Zachodzie /rozdzielenie pomiędzy Kościołem katolickim a protestanckim/ naznaczyła historię Kościoła. Tutaj możemy mówić o strachu i nieufności względem wszystkiego, co nie jest blisko związane z Rzymem i ze sposobem życia chrześcijaństwa tak, jak stanowił Kodeks Prawa Kanonicznego. Stąd prawdopodobnie płynie i opętanie inkwizycji, moralizm, strach z bycia »poza Kościołem«, poza prawem.

Przecież Kościół jako *instytucja* w tych stuleciach czerpie swoją siłę ze swoich praw wewnętrznych. Nowa rzeczywistość chrześcijanina widzi się w jego staraniu za reformą /Kościola lub społeczeństwa/. Zaangażowanie w Kościele, we społeczeństwie, w sferze socjalnej, politycznej, misyjnej, moralnej, nowych »reformatorów« jest w tym okresie bardzo interesującym. Św. Franciszek z Asyżu proponuje swój model absolutnego ubóstwa, wyrzeczenia się kapłaństwa w kontekście boju o inwestyturę. Św. Katarzyna stara się o »reformę« osoby papieża. Św. Teresa z Awilli reformuje Karmel, św. Ignacy reformuje stosunki z hierarchią itd. Nowość, którą przynosi człowiek wiary w tych stuleciach, jest powołanie do bycia jedno z Chrystusem. W traktatach teologicznych pisze się, że były to stulecia absolutnego chrystocentryzmu. Przecież *O naśladowaniu Chrystusa* nie jest tylko nazwą książki najpocześniejszych medytacji, ale wypowiedzeniem porządku, który jest typowy dla wiary tego okresu.

Szukać wierności Chrystusowi mogło by się wydawać, że jest sposobem jak być zwróconym w kierunku przeszłości niż jak odnowić teraźniejszość. Ale nie ma nowej rzeczywistości Ducha, jeżeli nie ma wierności Chrystusowi. Duch prowadzi nas do wierności Chrystusowi, aby nasza wierność była nową rzeczywistością Kościoła, ponieważ Duch i Chrystus są Kościołem. To pokuszenie jest ciężkie. Ciężko jest być wiernym Chrystusowi a więc spoglądać do przeszłości, na tego, kim był Chrystus, w jaki sposób żył i uczył, uwzględniać tradycję i równocześnie być zwrócony w kierunku przyszłości, starać się o oddziaływanie na to, co zjawia się jako nowa rzeczywistość w absolutnej wolności, która nie da się spętać niczym przeszłym i gdzie działa sam Bóg.

Nowy człowiek jest człowiekiem wolnym od wszystkiego ponieważ tylko wtedy, kiedy jest wolny, może naśladować Pana w sposób absolutny, wskazywać na Chrystusa wewnątrz Kościoła. Mogło się zdarzyć, że św. Franciszek, nowy człowiek jest człowiekiem ubogim w Kościele, który był bogaty, człowiekiem pokornym

w Kościele, który szukał tytułów i sławy, jest bratem w Kościele, który rozdzielał ludzi na kategorie, jest człowiekiem, który nie przyjmuje żadnej funkcji ani służby w Kościele, który był charakterystyczny swoimi abiejami i pragnieniami uznania. Nie mniej jednak św. Franciszek kochał Kościół i uznawał się za jego syna. Kochał Kościół jako znak nowej rzeczywistości. Miłość jest zawsze nowa, przede wszystkim tam, gdzie jej brakuje. Kościół przyjął z miłości św. Franciszka więcej i zmienił się więcej niż pod wpływem najcięższej krytyki. „*Najmniejsze poruszenie czystej miłości jest pożyteczniejsze dla Kościoła niż wszystkie inne dzieła razem w ziemi*”, mówiła św. Teresa z Lisieux. Ponieważ nowa rzeczywistość jest rzeczywistością wewnętrzną /nie zewnętrzną!/, wytwarza się w zjednoczeniu, wspólnocie, wzajemności.

4.4 Kościół jako ›communio – wspólnota‹ czerpie swoją siłę z miłości.

W jakim okresie stoimy dzisiaj my? Na jaki okres spoglądamy? Jest to okres, który żyjemy w sile łaski, którą dostał Kościół w SW II, który podarował Kościołowi swój główny dokument LG. Jeżeli chcemy mówić o Kościele, musimy wyjść z Trójcy Przenajświętszej. „*SW II widzi Kościół jako lud, jako wspólnotę miłości, która wychodzi od Trójcy Przenajświętszej poprzez posłanie Syna i Ducha Świętego. Na pewno, lud i wspólnota jest coś widzialnego, historycznego, używają takich środków, które można odbierać poprzez zmysły, ale wszystko to możemy uważać za sakrament miłości a równocześnie za działanie Chrystusa*”⁷.

Kościół jest tajemnicą Osób w relacjach: lud Boży, Ciało Chrystusa, sakrament. Są to słowa, które wywierają wrażenie jedności i mnogości równocześnie. Czym innym jest lud, niż jednością różnych jednostek? Czym innym jest ciało, niż jednością różnych członków – czym innym jest sakrament, niż rzeczywistością, która łączy widzialne, materialne rzeczy z pierwiastkami niewidzialnymi, duchowymi? „*To jest święta tajemnica jedności Kościoła w Chrystusie i przez Chrystusa, poprzez działalność Ducha Św., który udziela różne dary. Najwyższym wzorem i źródłem tej działalności jest jedność w Trójcy Osób Jedyne Boga, Ojca i Syna w Duchu Św.*”⁸.

Wokół tych pojęć rozwija się eklezjologia soboru. Kościół jako wspólnota na obraz Trójcy Św. Uświadamia sobie, że musi przyciągać tożsamością i siłą wspólnoty, wspólnotą z Bogiem, od którego pochodzi wspólnota między ludźmi, braćmi w Chrystusie, którzy są prowadzeni i ożywiani tym samym Duchem.

Wspólnota jest ekwiwalentem greckiego słowa ›koinonia‹, które można przetłumaczyć jako: przyjaźń, uczestnictwo, uczęszczanie. Jest słowem, które mówi o

⁷ CONGAR, Y. *Le Concile, son Église, peuple de Dieu et corps du Christ*. Paris, 1984, s. 163-177.

⁸ UR 2.

tym, czym jest życie Boże, do którego jesteśmy powołani, jaki jest kształt zbawienia, środków i celu, które wyznaczają życie chrześcijańskie. „*Nie jesteśmy powołani do koinonii, ponieważ jest dla nas i dla Kościoła »dobra«, ale dlatego, że wierzymy w jedynego Boga, który sam w sobie jest koinonią*”⁹. Bóg jest wspólnotą, jest Bogiem miłości. Kościół, który kroczy za swoim planem złączenia i wspólnoty z Bogiem, czerpie swoją siłę z miłości.

5. Prymat miłości

Kościół dnia dzisiejszego może czerpać swoją siłę z miłości. Z miłości Bożej i ze świadectwa ludzi wierzących. Teraz źródłem i objawieniem miłości jest śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa. Gdzie Kościół żyje i urzeczywistnia tą ofiarę? W Eucharystii. Tutaj możemy znaleźć przyczynę, dlaczego Eucharystia, jak też i cała odnowa liturgiczna, jest złączona z odnową Kościoła. Odnowa Kościoła urzeczywistnia się tam, gdzie widzimy głęboko żywą liturgię. Nowy człowiek w Kościele jest człowiekiem liturgicznym. I te najnowocześniejsze nurty, które zajmują się kwestią ekumeniczną, twierdzą jedną prawdę: sakramentem jedności jest Eucharystia. Przecież „*uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa nie czyni nic innego niż przemienia nas w to, co przyjmujemy*”¹⁰. Z tego punktu widzenia każdy Kościół, który legalnie celebruje Eucharystię, jest jedno z Chrystusem i z wszystkimi Kościołami złączonymi z Chrystusem, którym są w Chrystusie złączone między sobą. Prawdziwa wspólnota już istnieje, nie my ją wytwarzamy. To jest wyjątkowo piękne, wyswobadzające, pobudzające.

Nasze powołanie do bycia nowymi ludźmi w Kościele dotyczy naszego uczestnictwa na złączeniu i wspólnocie z Bogiem. Ale tylko ten, kto kocha, jest w rzeczywistości w łączności z Bogiem, ponieważ widzi, że go Bóg kocha.

Tożsamość Kościoła odsyła do Boga, do Boga w Trójcy. Tożsamość Kościoła jest zbudowana na relacjach, na tym, co jest jeszcze przed miłością. I grzech w Kościele trzeba rozumieć w stosunku do pojęć takich jak relacja, miłość, wspólnota. Bardzo dziecinne jest na przykład utożsamiać bogactwo Kościoła z grzechem. Istnieje bogactwo, które jest opatrnością dla biednego. Sprawdzian prawości jest dany relacji na osoby, relacji, która zmienia używanie rzeczy.

6. Kościół, który przeżywa jedność i mnogość w stosunku do Chrystusa i do Ducha Świętego

Co dzisiaj możemy widzieć jaśniej niż w pierwszych stuleciach, kiedy rozmyślały o pojęciu miłości jako o głównym pojęciu w rozumieniu Kościoła? Dzisiaj Kościół wyraźniej odczuwa, także dzięki błędom przeszłości, że wspólnota jest

⁹ ZIZOULAS, J. Verso la Koinonia. In *Il Regno – Documenti*, 1993, n. 17, s.531.

¹⁰ Por. LEON WIELKI. Sermoni, 63, 7.

tworzona jednością i mnogością. Jednością wokół osoby Chrystusa, mnogością wokół rzeczywistości Ducha Świętego.

Dzisiaj jednym z zadań teologii jest rozwinąć to zjednoczenie między Chrystusem jako centrum wiary a Duchem Św. jako centrum życia chrześcijańskiego. Chrystus był w ciągu wielu wieków jedyną przyczyną fundamentu Kościoła, dlatego też i jedynym tematem teologii. Fundamentem Kościoła jest Bóg jako Ojciec, Syn i Duch Święty.

„Eklezjologia musi być zbudowana na teologii trynitarniej, jeżeli chce być teologią wspólnoty... Podstawą dla naszego pojęcia powagi Kościoła jest, że się Bóg objawia w swoim istnieniu jako istnienie wspólnoty osobistej. Z tego płynie, że kiedy mówimy, że Kościół jest koinonią, nie myślimy wtedy o żadnej innej wspólnotcie, niż o wspólnotcie osobistej, która istnieje między Ojcem, Synem i Duchem. To zawiera także to, że Kościół jest już ze swojej definicji niekompatybilny z indywidualizmem... Realizacja pełnej i doskonałej wspólnoty w historii jest kwestią trwałego boju przeciwko siłom, które mu zagrażają. Koinonia jest darem eschatologicznym”¹¹.

Rzeczywistość, która w sposób niedostateczny odbija rzeczywistość Ducha Św. w teologii i w życiu chrześcijańskim, przyniosła swój efekt także do zrozumienia Kościoła. Kiedy połączymy rzeczywistość Kościoła z osobą Chrystusa, zrozumimy, że Kościół jest jeden, kiedy rozwiniemy zjednoczenie między Duchem Św., zrozumimy, że Kościół jest wspólnotą wielu członków i wielu Kościołów. Duch Św., dany wierzącym, każdemu wierzącemu, dany wspólnocie wierzących, którzy celebrować Eucharystię, pozwoli zrozumieć głębię ewangelijnego pluralizmu. Na kanwie działalności Ducha Św. »jest wspólnym« wszystko to, co spotykamy w różnorodności darów, w mnogości powołań, ponieważ widzimy, że jesteśmy dziećmi tego samego Ojca. To nie oznacza utraty jedności. Na odwrót, żyjemy prawdziwym pluralizmem, jeżeli chcemy zachować większą jedność duchową.

¹¹ ZIZIOULAS, J. Verso la Koinonia, jw.s. 531–535.

TRADYCJA CYRYLOMETODIAŃSKA W WELEHRADZIE A TOWARZYSTWO JEZUSOWE

I. Tło historyczne powstania welehradzkiego ośrodka religijnego

Powstanie¹ ośrodka kultu chrześcijańskiego w Welehradzie łączy się z działalnością świętych Cyryla i Metodego.

Plany wprowadzenia w liturgii języka słowiańskiego uzyskały aprobatę papieża Hadriana II (868 r.)². Po stworzeniu alfabetu słowiańskiego Cyryl i Metody przetłumaczyli księgi liturgiczne i Stary Testament (bez Ksiąg Machabejskich) oraz Nowy Testament.

Nominacja Metodego na arcybiskupa pannońsko-morawskiego³, oznaczała to że otrzymał zadanie utworzenia pod swoim zwierzchnictwem prowincji kościelnej (metropolii)⁴. Dawało to korzystne warunki do urzeczywistnienia planów wprowadzenia do liturgii języka słowiańskiego używanego przez miejscową ludność.

Nowatorskie metody misjonarskie Cyryla i Metodego – jak to zwykle bywa – spotkały się z ostrym sprzeciwem. Do tego doszedł jeszcze spór jurysdykcyjny z bawarskimi biskupami. Ziemie morawskie stanowiły bowiem dotychczas terytorium misyjne podległe arcybiskupowi Pasawy⁵.

Zgodnie z ówczesnym prawodawstwem, metropolita mógł samodzielnie w granicach własnej prowincji, ustanowić odrębne diecezje. Prawo kościelne wymagało – tak pozostało do dnia dzisiejszego – dla konsekracji nowego biskupa trzech kapłanów posiadających już biskupie święcenia⁶. Arcybiskup Metody miał do dyspozycji tylko jednego biskupa, Wichinga. Niekorzystne okoliczności, w tym działania wojenne, uniemożliwiły wykorzystanie tych uprawnień⁷.

¹ Niniejszy artykuł pisany jest równoległe z dysertacją przygotowywaną pod kierownictwem ks. prof. dr. hab. Edwarda Góreckiego

² B. Zlámal, *Průručka českých církevních dějin*, Olomouc 1970, díl I., s. 76, 77.

³ Tamże, s. 82, (św. Cyryl zmarł w Rzymie 14 lutego 869 r.).

⁴ Metropolia jest kościelną jednostką terytorialną zależną jedynie od Stolicy Apostolskiej.

⁵ Zlámal, *Průručka...*, s.37.

⁶ Falsyfikat Collectio Pseudo-Isidoriana, Gratiano-Decreti (CorpIC), CIC 1917 (can. 954) oraz CIC 1983 (can. 1014).

⁷ O. Polách, *Církevně právní poměry ve středním Podunají od rozšíření křesťanství a• do pádu Velké Moravy*, Acta Velehradensis, Olomouc 1948, s. 305.

Historycy powszechnie przyjmują, że książęta w średniowieczu nie posiadali stałych stolic. Automatyczne przenoszenie tej praktyki na zwyczaje kościelne wydaje się być nieuprawnione. Przepisy kościelne wymagały bowiem już wtedy od biskupów ordynariuszy stałych siedzib. Nakładały one też na nich obowiązek rezydencji⁸.

Wiele wskazuje na to, że św. Metody, obowiązek założenia stałej siedziby spełnił dopiero u schyłku swego życia. Za stolicę metropolii obrał Welehrad. Tam też dokończył tłumaczenia Pisma św. i zmarł 6 kwietnia 885 roku. Pogrzeb arcybiskupa odbył się w Welehradzie⁹.

Wraz ze śmiercią św. Metodego upadła założona przez niego metropolia i wprowadzona liturgia. Uczniowie Metodego zmuszeni zostali do opuszczenia Moraw. Zalew pogańskich Węgrów spowodował zanik wszystkich ośrodków chrześcijaństwa na zajętych przez nich terenach.

Odrębnym zagadnieniem badawczym jest ustalenie położenia geograficznego pierwotnego Welehradu. Obecny Welehrad nie należy utożsamiać z miejscowością o tej samej nazwie z czasów św. Metodego¹⁰. Przesłanki dostarczone przez tradycję oraz wykopaliska archeologiczne pozwalają na utworzenie hipotezy umiejscawiającej pierwotny Welehrad w Starém Městě niedaleko miejscowości Uherské Hradiště.

W roku 1205 cystersi wybudowali w pobliżu Starého Města klasztor, w którym miano kontynuować tradycje słowiańskiego chrześcijaństwa, zapoczątkowane przez świętych Cyryla i Metodego¹¹. Mnisi, którzy założyli klasztor byli pochodzenia niemieckiego, a więc nie byli obeznani z tradycją słowiańskiego apostołatu. Celu nie dało się więc natychmiast urzeczywistnić, trzeba było poczekać aż do uformowania się zakonników pochodzących z ludności miejscowej.

Opactwo w ciągu stuleci doznawało czasu rozkwitu, ale spotykały je też nieszczęścia. Znaczących zniszczeń dokonały najazdy husytów¹² i wojna trzydziestoletnia. Kres działalności znaczącego opactwa w Welehradzie przyniósł dekret kasacyjny cesarza Josefa II w roku 1784.

II. Powierzenie duszpasterstwa w Welehradzie Towarzystwu Jezusowemu

Wskutek kasaty majątek opactwa został utracony, a nieruchomości uległy w znacznej mierze dewastacji¹³. Osiedziesiąt lat po likwidacji klasztoru pamięć

⁸ Tamże, s. 180.

⁹ Zlámál, *Přiručka...*, s. 180.

¹⁰ Tamże, s. 115.

¹¹ R. Hurt, *Dějiny cisterciáckého kláštera na Velehradě*, Olomouc 1934, díl I., s. 13.

¹² Tamże, s. 100.

¹³ Hurt, *Dějiny...*, díl II., s. 320.

o działalności mnichów welehradzkich była ciągle żywa. Pomimo wielorakich trudności z jakimi borykała się miejscowa ludność, powstała inicjatywa przygotowania uroczystości związanej z tysięczną rocznicą przyjścia świętych Cyryla i Metodego do Moraw (w 1863 roku), śmierci św. Cyryla (w 1869 r.) i św. Metodego (w 1885 r.).

Zaangażowaniu religijnemu miejscowej ludności należy przypisać powstanie takich organizacji jak: „Matice velehradská”, „Koruna soluňská”, „Jednota paní a panen moravských”¹⁴. Stowarzyszenia te zebrały znaczną część środków koniecznych do przygotowania uroczystości jubileuszowych. Wśród wielu dobroczyńców wyróżnił się hojnością arcybiskup ołomuniecki, kardynał Friedrich Fürstenberg, który przyczynił się do zniwelowania długów ciężących na dawnym opactwie¹⁵. Zebrane środki posłużyły do wyremontowania kościoła i części budynków dawnego opactwa.

Zorganizowane uroczystości ściągnęły pielgrzymów z wielu słowiańskich narodów. Najwięcej było Czechów, Słowaków i Polaków. W konsekwencji uroczystości jubileuszowych lud i miejscowy kler zwracał się wielokrotnie do władz kościelnych o przywrócenie świetności dawnego ośrodka kultu religijnego. Stało się oczywiste, że do stałej opieki nad miejscem pielgrzymkowym, zapewnienia wiernym możliwości korzystania z sakramentu pojednania, sprawowania liturgii i odprawiania uroczystych nabożeństw paraliturgicznych najbardziej odpowiedni są zakonnicy¹⁶.

Odpowiadając na powtarzające się liczne prośby i nalegania, arcybiskup ołomuniecki kardynał Fürstenberg, wszczął poszukiwania zakonu, który by odpowiedział na zapotrzebowania duchowe miejscowej ludności oraz spodziewanych pielgrzymów. Cystersi, do których zwrócił się w pierwszej kolejności kardynał Fürstenberg, jako do naturalnych spadkobierców, odmówili, nie mogąc spełnić warunku otworzenia nowicjatu dla Czechów.

Dominikanie i benedyktyni też nie wyrazili zainteresowania. W tej sytuacji kardynał Fürstenberg zwrócił się - za pośrednictwem przełożonego Prowincji Austriackiej, o. Franciszka Schwärzlera - do generała jezuitów, o. Antoniego Marii Anderledy'ego¹⁷ o to, by Towarzystwo Jezusowe objęło opieką duchową Welehrad. Kardynał przy tej okazji wyraził przekonanie, że zakon św. Ignacego znakomicie się nadaje do podjęcia trudnej działalności misyjnej i rekolekcyjnej, koniecznej dla odrodzenia religijnego. Generał polecił zbadać, czy istnieją warunki do utwo-

¹⁴ F. Cinek, *Velehrad víry*, Olomouc 1936, s. 139.

¹⁵ Katalog moravských biskupů, Olomouc 1977, s. 91, 92.

¹⁶ Cinek, *Velehrad...*, s. 295.

¹⁷ Jezuici mogą zgodnie z przepisami Konstytucji przyjąć nową parafię jedynie za zgodą przełożonego generalnego. Por.: J. W. Padberg – M. D. O’Keefe – J. L. Mc Carthy, *For matters of greater moment – the first thirty Jesuit General Congregation*, Institute of Jesuit Sources, St. Louis 1994, s. 573 : 27 Kongregacja generalna (w 1923 r.) powołuje się na pierwsze Kongregacje i na Konstytucje w swoim dekrete n. 233.

rzenia kolegium i nowicjatu w Welehradzie oraz czy metropolita zapewni władzom zakonnym prawo swobodnego mianowania proboszcza i jego współpracowników. Prowincjał wraz ze swoją konsultą¹⁸ na oba pytania przedstawił pozytywną opinię. Arcybiskup gwarantował Towarzystwu Jezusowemu prawo do samodzielnego obsadzania wszystkich stanowisk w kolegium i parafii¹⁹.

Negocjacje pomiędzy uprawnionymi przedstawicielami zakonu i archidiecezji trwały cały rok 1890. O ich intensywności świadczy spora ilość zachowanych protokółów z negocjacji, umów i dokumentów dotyczących spraw szczegółowych²⁰. Do przejścia w imieniu zakonu parafii został upoważniony 15 grudnia 1890 roku o. Edward Vostatek²¹, który otrzymał też w Boże Narodzenie tego roku nominację na rektora i mistrza nowicjuszy. Urzędowe przejście parafii nastąpiło 18 grudnia 1890 r. Pierwsza wspólnota w Welehradzie składała się z dwóch kapłanów, dwóch braci zakonnych i sześciu nowicjuszy. Erekcja nastąpiła po wydaniu dekretu fundacyjnego²² przez metropolitę ołomunieckiego kardynała Fürstenberga w dniu 15 stycznia 1891 roku.

III. Działalność apostołska Towarzystwa Jezusowego w Welehradzie

1. Działalność od 1891 r. do drugiej wojny światowej.

Zaraz po utworzeniu domu zakonnego jezuici podjęli pracę parafialną. Istotnym jej elementem było posługiwanie pielgrzymom. Największą wagę przywiązywano do uroczystości świętych Cyryla i Metodego obchodzonych 5 lipca. Organizowano pielgrzymki stanowe i wspólnot religijnych. W Welehradzie rozwinął się znacznie pod koniec XIX w. ruch pielgrzymkowy.

W głównej pielgrzymce 1904 roku uczestniczył nuncjusz apostołski w Wiedniu Granito di Belmonte²³, który skorzystał z okazji, by zdementować rozpowszechniane zarzuty jakoby działalność pielgrzymkowa w Welehradzie, zamiast postaci religijnej przybierała charakter polityczno-separatystyczny. Stanowisko nuncjusza uspokoiło niektóre wpływowe kręgi w Wiedniu.

Innym polem duszpasterstwa parafialnego były sodalicje mariańskie²⁴. Sodalicje wyrosły z duchowości Towarzystwa, przede wszystkim rekolekcji igna-

¹⁸ Konsulta – zespół doradców przełożonego, tu : prowincjała.

¹⁹ Do erygowania rezydencji lub kolegium Konstytucje Towarzystwa Jezusowego także wymagają zgody generała. (Zob.: Pisma przełożonego generalnego do prowincjała : Archiwum Romanum Societatis Iesu – Epp. Gen. a die 16 Mai 1877 ad diem 23 Novembris 1891, s. 467 – 469).

²⁰ Zemský archiv v Olomouci, kart. 1037, G4 n. 287 – 294.

²¹ Moravský zemský archiv v Brně, n. E 32 / A 3

²² Tamże, n. 32 / A 11

²³ Litterae annuae, Moravský zemský archiv v Brně, n. E 32 / A 3

²⁴ Sodalicje mariańskie założył o. Jan Leunis w Rzymie. Do Czech przeniósł je św. Edmund Campion. Por.: F. Němec, *Tovaryšstvo*, Societas-Řím 1994, s. 131, 132.

cjańskich. Członkowie sodalicyj spotykali się raz na tydzień na modlitwach, słuchali głoszonych dla nich prelekcji, śpiewali pieśni religijne. Pierwsza sodalicja mariańska powstała z inicjatywy jezuitów w Welehradzie w 1908 roku. Sodalicje podzielone były na poszczególne stany, nad którymi opiekę duchową sprawował kapłan. Odegrały one znaczącą rolę w pogłębianiu życia religijnego.

Obok pracy parafialnej jezuita organizowali misje ludowe w okolicznych parafiach. Wygłaszano kazania, udzielano sakramentu pokuty. Misje te służyły duchowej odnowie wiernych. Do charyzmatu Towarzystwa Jezusowego należy działalność rekolekcyjna. Od 1916 roku kolegium figuruje w oficjalnych katalogach jako: „Domus probationis Velehradensis et Domus exercitiorum”²⁵.

Kolegium nie posiadało odpowiedniego budynku do prowadzenia Ćwiczeń Duchowych. Budowę domu rekolekcyjnego rozpoczęto w 1922 roku. Uroczyste poświęcenie nowego obiektu nastąpiło 3 sierpnia 1924 roku. Nadano mu imię „Stojanov” na cześć arcybiskupa Stojana, w uznaniu jego zasług dla reaktywizacji welehradzkiego ośrodka²⁶.

Misje i rekolekcje prowadzone przez ojców welehradzkiej wspólnoty cieszyły się tak wielką popularnością, iż ilość otrzymywanych zaproszeń znacznie przekraczała ich możliwości.

W uznaniu działalności apostolskiej welehradzkiego ośrodka papież Pius XI nadał kościołowi w dniu 7 lutego 1928 roku tytuł „bazyliki mniejszej”²⁷.

Towarzystwo Jezusowe w całych swych dziejach brało żywy udział w życiu misyjnym Kościoła. Kolegium w Welehradzie pragnęło też uczestniczyć w tym ważnym dziele, łącząc je z tradycją cyrylometodiańską. Specyfiką Welehradu stały się zjazdy unijne. Organizowane były z wielkim rozmachem. Ich przygotowaniem zajmowało się wiele organizacji, które pragnęły przyczynić się do doprowadzenia do jedności Chrystusowego Kościoła. O randze tych zjazdów świadczy to, że uczestniczyli w nich wysocy dostojnicy Kościołów wschodnich i łacińskiego. Jezuita brali w nich udział w charakterze prelegentów.

Trzy zjazdy (kongresy) odbyły się przed I wojną światową (w latach 1907, 1909, 1911). Pierwszy kongres miał na celu wypracowanie formuły następnych zjazdów. Na drugim postanowiono, założyć stowarzyszenie naukowe pod nazwą „Akademie Velehradská...”, która formalnie powstała w 1910 roku. Jej organem (wydawany w formie czasopisma) były „Acta Academiae Velehradensis”, nawiązujące do „Litterae Slavorum theologiae”²⁸. W zjeździe wzięło udział wielu teologów i ekspertów w dziedzinie misji. Specjalne życzenia dla uczestników obrad

²⁵ Přehled působení TJ na Velehradě (1890-1950), Moravský zemský archiv v Brně, n. E 32.

²⁶ Cinek, *Velehrad...*, s. 516.

²⁷ List apostolski: „Ad perpetuam rei memoriam...”

²⁸ V. Tkadlčík, *Minulost a budoucnost velehradských kongresů*, hlas Velehradu č.3, Velehrad 1995, s. 14.

III Kongresu przesłał papież Pius X. Kongres postanowił uchwały zjazdu przesłać wszystkim Kościołom Wschodnim. Natomiast publikacje miały być przetłumaczone na język rosyjski. Zalecono także intensywne modły, odprawianie Mszy św. o jedność chrześcijan oraz propagować nabożeństwo do Najśw. Serca Jezusowego²⁹.

Następne kongresy unijne miały miejsce po I wojnie światowej (w latach 1924, 1927, 1932 i 1936). Idea kongresów unijnych w Welehradzie została podjęta w różnych krajach Europy, nie tylko słowiańskich.

Czwarty kongres unijny odbył się w 1924 roku. Zjazd otworzył arcybiskup ołomuniecki dr Leopold Prečan. Wspomnił swego poprzednika i inicjatora pierwszych trzech kongresów, dr Antoniego Stojana i odczytał przesłanie papieża Piusa XI³⁰.

Podczas obrad poruszano różnorakie zagadnienia: usiłowano uporządkować problemy związane z zachowaniem precedencji, jurysdykcji, praw Kościołów Wschodnich zjednoczonych z Rzymem, tradycji i języka (terminologia), łacińskiej misji na wschodzie, zadań „Akademie velehradské”, itp. Na zakończenie została przyjęta uchwała w 16 punktach. Oto najważniejsze z nich: petycja skierowana do papieża o ogłoszenie świętych Cyryla i Metodego obrońcami jedności Kościoła; sformułowano apel by w wydziałach teologicznych wprowadzić wykłady historii dogmatów i zwrócić uwagę na odmienne rozumienie niektórych prawd wiary oraz informować słuchaczy o tradycjach eklezjalnych Kościołów Wschodnich. Postulowano też, by litanię do wszystkich świętych uzupełnić o świętych czczonych na Wschodzie.

Piąty kongres unijny odbył się w 1927 roku. Rangę zjazdu podniósł papież Pius XI³¹, wysyłając do uczestników specjalne pismo. W „Acta V. Conventus Velehradensis” można znaleźć program kongresu. Głównie interesowano się aspektami sakramentalnymi, zwracając uwagę na odrębne tradycje eklezjalne Kościołów Wschodniego i Zachodniego. W dalszej kolejności tworzone plany przyszłych kongresów unijnych i zadaniach „Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje”³².

W 1932 roku odbył się szósty kongres unijny. W tym zjeździe uczestniczyli przedstawiciele trzynastu krajów. Omawiano kwestie z zakresu filozofii, zastanawiano się nad przyczynami braku jedności eklezjalnej. Interesowano się też liturgią i rozwojem wiary³³, i możliwościami uznania przez wszystkie Kościoły soborów, itp. Równoległe do obrad (w ich końcowej części) odbyły się walne zgromadzenia „Apoštolátu sv. Cyrila a Metoděje” i „Akademie velehradské”³⁴.

²⁹ Cinek, *Velehrad...*, s. 447, 448.

³⁰ Acta IV. Conventus Velehradensis, Olomouc 1925, s. 7.

³¹ Acta V. Conventus Velehradensis, Olomouc 1927, s. 13.

³² Tamże, s. 20, 21. (Wyjaśnienie zadań wspólnot na dalszych stronach.).

³³ Por.: Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje, Olomouc 1932, s. 298.

³⁴ Por.: Apoštolát sv. Cyrila a Metoděje, Olomouc 1932, s. 416.

Ostatni kongres unijny (siódmy) odbył się w 1936 roku. Rozpoczął się pielgrzymką teologów słowiańskich³⁵. Kongres ten miał duże znaczenie, ze względu na tematykę i wartość przedstawionych odczytów (o teologii łacińskiej, kulcie maryjnym z czasów świętych Cyryla i Metodego, o księgach liturgicznych rytu bizantyjsko-słowiańskiego, o nauce św. Cyryla a Metodego dotyczącej rozumienia prymatu papieża, o relacji „Apołstólát sv. Cyrila a Metoděje„ i VII kongres unijny itp.).

W unijnych kongresach uczestniczyli wybitni teolodzy, wśród nich byli biskupi i profesorzy uniwersytetów, jak: arcybiskup ołomuniecki dr Antoni C. Stojan, dr Leopold Prečan, dr Franciszek Sal. Bauer, metropolita Andrzej Szeptyckij z Lwowa, wybitni teologowie (profesorzy): dr Jan Schneider, dr Antoni Podlaha, dr Franciszek Grivec z Lubjany, dr Józef Vajs, dr Franciszek Pechuška, dr Franciszek Dvorník, dr Franciszek Cínek, dr Bohumil Spáčil z Rzymu, dr D'Herbigny (Pontificio Instituto Orientale), dr Józef Matocha, dr Józef Vašica, dr Antoni Salajka, dr Antoni šuránek, dr Bogumił Zlámal, kapłani Józef Vykydal, Jan Vychodil, Gleb Verchovský, Moyse z Paryża, Sidorov z Bielegradu, Maryan Zdziechowski, kanonik dr Hanuš, Franciszek Jemelka i jezuici Adolf Špaldák, Antoni Ostrčilík, Antoni Lepka, z wschodu Aleksander Malcev, Epifan Szanow i inni³⁶.

W Welehradzie powstały różne organizacje (stowarzyszenia), mające na celu wspomaganie prac naukowych, apostołsko-misyjnych jak i charytatywnych, w których też aktywnie uczestniczyli jezuici. Były to:

„Maticе velehradská” – powstała podczas przygotowań do uroczystości jubileuszowych. Najpierw powstał komitet wspomagający, w roku 1862 przetworzył się w „Maticę velehradskou„. Do tych organizacji zapisywali się chętni, którzy pragnęli wspomóc inicjatywę zorganizowania wielkich uroczystości jubileuszowych. Członkowie tych stowarzyszeń przyczynili się też do renowacji kościoła.

„Apołstólát sv. Cyrila a Metoděje” – ideę stowarzyszenia przedstawił dr Antoni C. Stojan na Zjeździe Katolików w Wiedniu w 1889 roku. Obecni przyjęli tę myśl z aprobatą co zmobilizowało Stojana do założenia tegoż unijnego stowarzyszenia. Apołstólát wydawał czasopismo o tej samej nazwie, wspierał finansowo katolicką prasę. Statuty zatwierdzili ordynariusze archidiecezji ołomunieckiej i diecezji brneńskiej w roku 1891. Władze państwowe wyraziły na nie zgodę 15 lipca 1892 roku. W dniach 28 i 29 grudnia 1892 r. było pierwsze posiedzenie Komitetu Centralnego Apostolat w Welehradzie, a w dniach 31 lipca i 1 sierpnia 1893 było pierwsze zgromadzenie generalne. Zgromadzenia generalne odbywały się co rok, a łączone były z pielgrzymką. Apostolat szerzył się w dużych parafiach Czech i Moraw, nawet w innych krajach słowiańskich. W Welehradzie powstała biblioteka wszechsłowiańska.

³⁵ Por.: Apołstólát sv. Cyrila a Metoděje, Olomouc 1936, s. 309.

³⁶ Tkadlčík, Minulost..., s. 23.

W skład komitetu centralnego wchodziło 9 członków, wybranych na trzy lata przez delegatów. Wybór wymagał potwierdzenia ordynariusza ołomunieckiego³⁷. Członkowie płacili składki a statut wyszczególniał też ich uprawnienia. Organizacja ta szybko się rozpowszechniała wśród Słowian, także żyjących na emigracji. Na początku XX w. Apostolat liczył tylko na Morawach i Śląsku Cieszyńskim ponad 90 000 członków.

„Cyrilometodějské dru•stvo Velehrad” – inicjatorem założenia tej wspólnoty byli dr A. C. Stojan i rektor kolegium welehradzkiego o. Jan Nep. Cibulka. W roku 1902 zdecydowano stworzyć nową organizację. Wspólnota stawiała sobie następujące cele: odnowa cyrylometodiańskich zabytków, stworzenie welehradzkiego centrum propagującego ideę jednoczenia chrześcijan poprzez edukację i odpowiednią literaturę.

Statuty zatwierdził w 1902 roku ordynariusz ołomuniecki. 13 osobowy Komitet Centralny wybierało Zgromadzenie Generalne. Z urzędu w skład komitetu wchodził rektor welehradzkiego kolegium lub proboszcz parafii. Prawo przyjmowania nowych członków miał Komitet Centralny³⁸.

„Cyrilometodějský tiskový spolek” – związek ten powstał w roku 1907. Jego zadaniem było wspieranie katolickiej prasy słowiańskiej, szczególnie przeznaczonej do wysyłki za granicę. Organizacja ta zaopatrywała ubogą ludność różnych krajów w katechizmy i katolicką literaturę.

„Akademie welehradská” – powstała podczas drugiego (1909 r.) zjazdu unijnego. Było to stowarzyszenie dydaktyczno-naukowe, które stawiało sobie za cel wspieranie akcji poszerzania wiedzy o Kościele Wschodnim (grecko-słowiańskim). Siedziba tego stowarzyszenia znajdowała się w Welehradzie. Akademia skupiała pracowników naukowych i przyjaciół studium słowiańskiej tradycji kościelnej, organizowała kursy naukowe, wydawała publikacje naukowe, fundowała stypendia³⁹. Stowarzyszeniem kierował komitet złożony z 15 członków. Dla nauki są w stowarzyszeniu trzy badawcze sekcje: wschodnia, zachodnia i cyrylometodiańska.

Szkoła misyjna :

W roku 1916 powołano do życia szkołę misyjną na szczeblu gimnazjalnym. Pierwsza próba założenia tej szkoły miała miejsce już w roku 1909, jednak ze względów technicznych zakończyła się niepowodzeniem.

Dopiero w roku 1916 udało się stworzyć odpowiednie warunki do urzeczywistnienia wcześniejszych planów. W kronice szkoły podano pierwszych nauczy-

³⁷ Statuty, Zemský archiv v Olomouci, n. 3718 / ST 101

³⁸ Tamże.

³⁹ Statuty, Zemský archiv v Olomouci, n. 3718 / ST 101.

cieli i uczniów gimnazjum⁴⁰. Dnia 11 lipca 1919 papież Benedykt XV (1914-1922) nadał szkole rangę Papieskiego Instytutu. Uczniowie tej szkoły mogli po maturze wstępować bezpośrednio do Papieskiego Instytutu Orientalnego (Pontificio Istituto Orientale) w Rzymie. Od tej pory pełna nazwa kolegium w Welehradzie brzmiała: „PONTIFICIUM COLLEGIUM MAXIMUM SS. CYRILLI ET METHODII PRO MISSIONIBUS SLAVICIS ET DOMUS PROBATIONIS ET EXERCITIORUM”⁴¹. Celem tej instytucji naukowo-dydaktycznej miało być przygotowanie misjonarzy do Rosji.

Szkoła początkowo jednak nie uzyskała praw publicznych, wskutek czego dwa lata przed maturą uczniowie musieli przenosić się do gimnazjum w Pradze albo w Kromierzyżu. W roku 1937 szkole przyznano prawa publiczne i pierwsze egzaminy maturalne odbyły się w 1939 roku, ostatnie w 1940 roku.

W 1941 roku niemieckie władze okupacyjne gimnazjum zamknęły. Swą działalność szkoła mogła wznowić w 1946 roku, jednakże w 1950 roku władze Czechosłowackiej Republiki Ludowej na nowo ją zamknęły. Dokumentację szkolną zdeponowano w gimnazjum w Uherském Hradišti⁴².

Dobrze rozwijającą się działalność jezuitów w Welehradzie na płaszczyźnie religijnej i kulturalno-oświatowym brutalnie przerwały systemy totalitarne, najpierw hitlerowski, a potem komunistyczny.

2. *Działalność podczas II wojny światowej i rządów komunistycznego totalitaryzmu.*

W ciągu drugiej wojny światowej⁴³ jezuici mogli kontynuować pracę duszpasterską, ale ich działalność była znacznie ograniczona.

W marcu 1942 roku rozpoczął na nowo w Welehradzie działać nowicjat i fakultet filozoficzny, przeniesiony z Beneszowa koło Pragi⁴⁴.

Pod koniec roku szkolnego w czerwcu 1942 zamknięto szkołę misyjną. Władze okupacyjne zakazały Ćwiczeń Duchowych. Dom Rekolekcyjny „Stojanov” został zarekwirowany i oddany do użytku niemieckiej młodzieży z „Hitlerjugend”.

Po zakończeniu działań wojennych szybko, bo już 1 września 1945 roku rozpoczęto naukę w gimnazjum⁴⁵. Rozpoczął się ruch misyjny, rekolekcje, misje ludowe itp. Rosła liczba pielgrzymek.

⁴⁰ Kronika ústavu, Moravský zemský archiv v Brně, n. E 32 / E 1

⁴¹ Litterae annuae, Moravský zemský archiv v Brně, n. E 32 / A 3.

⁴² Diář jednání, Moravský zemský archiv v Brně, n. E 32.

⁴³ „Protektorat Böhmen und Mähren,„

⁴⁴ Nowicjat był w Beneszowie w byłym kolegium piarów w latach 1935-1942. W 1942 roku zostało kolegium zajęte przez Niemców.

⁴⁵ J. Pavlík, *Budou vás vydávat soudům*, Societas Praha 1995, s. 20.

Nadzieje na powrót do normalnej pracy duszpasterskiej i pedagogicznej znacznie się zmniejszyły po dniu 25 lutego 1948 roku, gdy partia komunistyczna przejęła władzę. Rozpoczęło się ostre prześladowanie Kościoła, zakonów i wierzących. Szczytem tego była akcja likwidacyjna domów zakonnych 13 kwietnia 1950 roku. Zakazano przyjmowania kandydatów do zakonów, a starszych zakonników internowano. Wielu zakonników oskarżono fałszywie o akcje antypaństwowe osadzono w więzieniach⁴⁶.

W nocy z 13 na 14 kwietnia 1950 roku w całym kraju czeskosłowacki Urząd Bezpieczeństwa internował zakonników. Jezuitów welehradzkich w ramach tej akcji przemocą wywieziono z Welehradu, a w parafii obsadzono, nie licząc się z prawem kościelnym, księży współpracujących z komunistycznym reżimem⁴⁷.

Nastąpił czterdziestoletni okres nieobecności jezuitów w Welehradzie⁴⁸.

3. *Odnowa życia zakonnego w Welehradzie po listopadzie 1989 roku.*

Apostolski administrator Ks. Franciszek Vaňák (późniejszy arcybiskup olomuniecki i metropolita morawski), po „aksamitnej rewolucji” zaproponował jezuitom w listopadzie 1989 r. objęcie duszpasterstwa w dwóch wielkich centrach pielgrzymkowych na Morawach (Hostýn i Welehrad).

Wiosną 1990 roku jezuita utworzyli w Welehradzie rezydencję⁴⁹ i objęli tam duszpasterstwo. Pierwszym wielkim zadaniem nowej wspólnoty było przygotowanie wizyty papieża Jana Pawła II w tej miejscowości, która nastąpiła 22 kwietnia 1990 roku.

Ojciec święty Jan Paweł II podczas swej pierwszej pielgrzymki w Republice Czesosłowackiej (w dniach 21 i 22 kwietnia 1990) odwiedził w Czechach Pragę, na Morawach Welehrad i na Słowacji Bratysławę. Welehrad wybrał ze względu na znaczące tradycje chrześcijańskie, promieniujące z tego miejsca na całą Europę. Papież podkreślił zasługi Welehradu z przeszłości dla zjednoczenia chrześcijan oraz wyraził nadzieję, że ten ośrodek będzie się wydatnie przyczyniał do zjednoczenia Europy. Wschód i Zachód Jan Paweł II porównał do dwóch płuc, którymi oddychać musi współczesna Europa⁵⁰.

Papież podczas wizyty w Welehradzie zaskoczył swoich słuchaczy ogłaszając zwołanie synodu biskupów Europy. Synod odbył się przy udziale biskupów Europy i Syberii w dniach od 28 listopada do 14 grudnia 1991 r. Ojciec święty uznał,

⁴⁶ Tamże, s. 42.

⁴⁷ Tamże, s. 55.

⁴⁸ „Praska wiosna, umożliwiła stworzenie w Welehradzie w latach 1968-69 trzyosobowej wspólnoty zakonnej. W tym czasie odwiedził Welehrad generał jezuitów, o. Pedro Arrupe.

⁴⁹ Rezydencja – Dom zakonny.

⁵⁰ J. M. Veselý, *Co dáva Velehrad Evropě*, Olomouc 1994, s. 172.

że Welehrad jest właściwym miejscem do ogłoszenia tego synodu. Tematem synodu była „Postkomunistyczna Europa i odnowa chrześcijańskiej Europy w duchu Ewangelii”⁵¹.

Wizyta Jana Pawła II w Welehradzie nadała Kościołowi lokalnemu nowych mocnych impulsów do intensywniejszej pracy dla rzecz Królestwa Bożego. Jezuici skoncentrowali się przede wszystkim na pracy parafialnej. Wskutek dotkliwego braku młodzieży zakonnej jezuici kontynuują duszpasterstwo tradycyjne, organizują pielgrzymki, głoszą misje ludowe. Dom rekolekcyjny „Stojanov” został wyremontowany i oddany do dyspozycji wiernych pragnących odprawić rekolekcje. Istnieje możliwość zorganizowania w nim prelekcji.

Centrum Aletti – Mora – Welehrad – Olomouc

Idea stworzenia centrum spotkań przedstawicieli Kościoła Prawosławnego i Katolickiego (obrzędów łacińskiego i wschodnich) została urzeczywistniona po przekazaniu jezuitom w celu szerzenia kontaktów między kościelnymi przez rodzinę Alettich budynku. Po upadku komunizmu utworzono w Ołomuńcu filię rzymskiego Centrum Aletti. Instytucja nosi nazwę „Centrum Aletti – Roma – Welehrad – Olomouc” i nawiązuje do tradycji cyrylo-metodiańskich kultywowanych do II wojny światowej w Welehradzie. Uroczyste otwarcie centrum nastąpiło po wyremontowaniu budynków przeznaczonych na ten cel w 1998 roku. Dyrektorem ołomuniecko—welehradzkiego Centrum wyznaczono ks. prof. dr Pavla Ambrosa SJ, dziekana Wydziału Teologicznego Uniwersytetu im. Palackiego w Ołomuńcu. Centrum współpracuje z wydawnictwem „Refugium”, które opublikowało wiele cennych książek ekumenicznych⁵².

Welehrad jest symbolem tęsknot chrześcijaństwa za jednością. Nie wygasły one podczas spustoszeń jakie dokonały w ciągu półwiecza ateistyczne totalitaryzmy, ani też wskutek trudności z jakim boryka się Kościół w Czechach po „aksamitnej rewolucji”.

⁵¹ Tamże.

⁵² Według ulotki propagującej Centrum Aletti.

BOGACTWO WYZNANIOWE NA ŚLĄSKU CIESZYŃSKIM I JEGO DROGI DO POJEDNANIA

Nie sposób nie umieścić w tej Księdze Pamiątkowej, poświęconej ks. prof. dr hab. Edwardowi Góreckiemu, krótkiej charakterystyki wyznaniowej Śląska Cieszyńskiego. To w tej „małej ojczyźnie” tkwią korzenie rodzinne Jubilata, który na tej ziemi wzrastał, a różnorodność wyznaniowa ubogacała jego osobowość i powołanie do służby w Kościele.

1. Dziedzictwo historyczne

Są takie miejsca, gdzie różnorodność wyznaniowa rodzi się i wyrasta z istoty ich społecznej i kulturowej rzeczywistości, będącej wynikiem historycznych doświadczeń, swoistego dziedzictwa kulturowego, i współczesnych procesów. Do takich miejsc należy Śląsk Cieszyński położony na styku narodów, kultur i od kilku wieków religii. Jest to region pogranicza w dosłownym i symbolicznym rozumieniu. Jednym z jego wymiarów jest pogranicze religii, bowiem w tym regionie znalazła swoje miejsce najlicniejsza dziś w Polsce społeczność luteran. Tu zrodził się i rozwija ruch ekumeniczny jako konieczna, nieunikniona konsekwencja takiego współistnienia Kościołów. To właśnie Śląsk Cieszyński wybrano jako egzemplifikację współczesnych trendów w ruchu ekumenicznym. Ich ukazanie w niniejszym opracowaniu posłuży do sformułowania prawidłowości dotyczących rozwoju tego ruchu i prognoz określających ekumenizm jutra.

„*Ecclesia semper reformanda*” - tę zasadę przypomniał II Sobór Watykański, przez co pragnie zwrócić uwagę, że Kościół musi ciągle się zmieniać, bo inaczej nie będzie należycie spełniał swojego posłannictwa. Jego ważnym zadaniem jest wzmacnianie u chrześcijan świadomości ekumenicznej i globalnej, poczucia przynależności do rodziny ludzkiej¹. Gdy teren Śląska Cieszyńskiego zamieszkują katolicy i ewangelicy² oraz w niewielkim procencie społeczności innych wyznań, należy to odczytać jako znak i potrzebę czasu. Bóg ma swoje drogi i czasem może posłużyć się taką mozaiką wyznaniową, by w świecie podzielonym, na tym terenie, ukazać możliwość pogodzenia się, pojednania.

¹ J. Krucina, *Drogami Kościoła*, Wrocław 2000, s. 253.

² W niniejszym opracowaniu często używa się pojęć: Kościół katolicki i Kościół ewangelicki, które są synonimami pojęć: Kościół rzymskokatolicki oraz Kościół ewangelicko-augsburski lub luterkański.

Rola Śląska Cieszyńskiego w życiu religijnym, społecznym, kulturalnym i politycznym zarówno dla całego Śląska jak i Polski wzrastała przez wieki, a szczególnie od XII i XIII wieku, kiedy ziemia ta stanowiła osobną kasztelanię w ramach monarchii wczesnopiastowskiej. Od roku 1290 region ten stał się odrębnym księstwem dzielnicowym zwanym od stolicy księstwa Księstwem Cieszyńskim. W pełnym średniowieczu (XIV i XV wiek) Księstwo Cieszyńskie graniczyło od północy z Księstwem Raciborskim, z którego wyłoniło się Pszczyńskie Państwo Stanowe, od południa ze Słowacją, należąca w tym okresie do Węgier, od Wschodu z Państwem Polskim, którego granicę stanowiła rzeka Białka (Bielsko należało do Księstwa Cieszyńskiego, a Białka do Małopolski), a od południowego zachodu z Morawami. Od XVI wieku Księstwo należało do czeskiej korony, a od 1623 roku, kiedy państwo czeskie przestaje istnieć, pod bezpośrednim panowaniem Habsburgów³.

Po I wojnie światowej Śląsk Cieszyński został podzielony między Polskę i Czechosłowację. W kontekście tych procesów, które nawarstwiając się spowodowały, że Śląsk Cieszyński stał się w ciągu dziejów dla ludu mieszkającego na tym terenie ośrodkiem życia dwóch wyznań, rzymskokatolickiego i ewangelicko-augsburskiego. Zarazem stał się symbolem ekumenicznego życia, to jest wiary i tolerancji, przetrwania i szacunku, zachowania swojej własnej tradycji i kultury, co kształtuje współczesny obraz ekumenizmu na Śląsku Cieszyńskim.

Historycznie uwarunkowana niepowtarzalność tej uroczej części Ziemi Śląskiej z malowniczym starym miastem - Cieszynem - posiada wprost wyjątkowy charakter w znaczeniu atrakcyjnej i ubogacającej „pojednanej różnorodności”, jak również ekumenicznej otwartości. Ta otwartość to nic innego jak powszechność, czyli katolicka wizja - „*katholikos*” znaczy „powszechny” - powinna przenikać ekumenizm, którego osią jest Ewangelia.

Na podstawie dotychczasowych studiów badawczych nad życiem religijnym na Śląsku Cieszyńskim, jak i na podstawie obserwacji kształtowania się i przemian wzorów wzajemnych odniesień między katolikami i ewangelikami, hipotetycznie można przyjąć, że spośród licznych czynników wyznaczających charakter ruchu ekumenicznego w środowiskach zróżnicowanych religijnie, najważniejsze to: zaangażowanie religijne członków różnych Kościołów oraz odnoszenie współczesnych wzorów życia i działań instytucjonalnych w zakresie tego ruchu do tradycji i dziedzictwa kulturowego. Poszukując potwierdzenia pierwszego członu tej hipotezy możemy odwołać się do porównania rzeczywistości dwóch części podzielonego granicą państwową Śląska Cieszyńskiego. Po polskiej stronie zaangażowanie religijne mieszkańców można określić jako duże - statystyki notują, że w Polsce około 90% ludności deklaruje się jako wierzący i tak też jest w Cieszyńskim.

³ Por. I. Panic, *Ziemia Cieszyńska w czasach piastowskich (X - XVI wiek)*, w: *Śląsk Cieszyński. Zarys dziejów*, Cieszyn 1998, s. 25 - 43.

W czeskiej części tego regionu mamy do czynienia z zupełnie inną sytuacją. W wyniku długoletniego procesu ateizacji społeczeństwa czeskiego i otwartej walki z Kościołami społeczeństwo to stało się w znacznej części obojętne na sprawy religijne. Z danych statystycznych zaczerpniętych ze spisu ludności w Republice Czeskiej z 1991 roku wynika, że aż 39,7% ludności Czech i Moraw zadeklarowało się jako bezwyznaniowci⁴. Po czeskiej stronie Śląska zróżnicowanie religijne ma charakter zbliżony do polskiej strony w jednym aspekcie: żyje tu najliczniejsza w Czechach społeczność luteran. Jednak nie znajdziemy tu zbyt wielu przejawów ruchu ekumenicznego, bowiem wydaje się, że choć ludzie różnych wyznań żyją ze sobą w zgodzie, to jednak nie współdziałają na gruncie życia religijnego, bo nie stanowi to dla nich ważnego aspektu życia. Dlatego też z trudem toruje sobie drogę ruch ekumeniczny inicjowany przez Kościoły w Czechach. Pobieżne obserwacje pozwalają stwierdzić, że ruch ten intensywniej rozwija się po polskiej stronie. Niemalże znaczenie mają historyczne uwarunkowania.

Mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego, realizując na co dzień ten specyficzny oddolny, praktyczny - ludowy ekumenizm odwołują się do podobnych wzorów z przeszłości. Także Kościół odwołuje się do historii, kiedy zarówno katolicki jak i ewangelicki ręką w rękę działały na gruncie życia społecznego, kulturalnego, oświatowego, a nawet politycznego, przyczyniając się w równym stopniu do kształtowania tożsamości i ubogacenia tego regionu.

2. Przyszłość ekumenizmu - droga do pojednania mieszkańców Śląska Cieszyńskiego

Ruch ekumeniczny jest w procesie ciągłych przemian - jego cechą charakterystyczną jest zmiana, a jej najwidoczniejszym przejawem jest intensyfikacja. Ruch ten obejmuje coraz większą przestrzeń terytorialną i społeczną, bo uczestniczy w nim coraz więcej ludzi, coraz więcej Wspólnot chrześcijańskich i innych religii. Podstawą współczesnego ekumenizmu jest powszechny dialog, który daleko wyszedł poza ramy chrześcijaństwa i wydaje się coraz śmieiej przekraczać rozliczne bariery religijne, społeczne, kulturowe, etniczne, a nawet polityczne.

Śląsk Cieszyński wypracował swoje własne wzory ekumeniczne, takie jak: dożynki ekumeniczne, małżeństwa mieszane (coraz częściej w języku potocznym pojawiają się pojęcia: „śluby ekumeniczne” i „małżeństwa ekumeniczne”), wspólne organizowane życie kulturalne, ekumeniczne sesje naukowe itp.

Na Ziemi Cieszyńskiej ruch ekumeniczny podejmowany przez Kościoły „wymusiła” niejako sytuacja społeczna: dobrosąsiedzkie życie wiernych różnych Kościołów, a przede wszystkim rzymskokatolickiego i ewangelicko-augsburskiego. Codzienne, ekumenicznie zabarwione na każdym kroku życie - ekumenizm ludowy

⁴ FSÚ Sčítání lidu domů a bytů 1991, FSÚ 1992, s. 185.

funkcjonujący obok tego oficjalnego, stymulowanego i realizowanego poprzez Kościoły, inspiruje ekumenizm instytucjonalny⁵. Czy ta konstatacja oznacza coś ważnego dla całościowo, a nie tylko lokalnie pojmowanego ekumenizmu? Niewątpliwie tak - może przybrać formę jednej z podstawowych zasad, wokół której ruch ten organizuje się. Ekumenizm może być bardziej skuteczny w dążeniu do zbliżenia chrześcijan, jeżeli będzie swoją siłą czerpał z codzienności. Jeżeli w swoim programie spróbuje odwzorować to, co ludzie przez wieki z wielkim mozołem tworzyli w zakresie wzajemnego współżycia opartego na szacunku i tolerancji. Przykład Śląska Cieszyńskiego udowadnia, że można się ze sobą pojednać nie tylko po to, żeby przetrwać, ale aby żyć w spokoju.

Jakie perspektywy ma ruch ekumeniczny? Co może obiecać nam na przyszłość? Czy Jezusowi Chrystusowi, wyciągającemu swe ramiona na krzyżu, uda się zjednoczyć rozproszone dzieci Boże (J 11,5) i zburzyć mur podziału (Ef 2,14)?

Papież Jan Paweł II uznał, że głównym celem ekumenizmu jest prawdziwa „jedność doskonała chrześcijan w ich apostolskiej wierze i w jednym eucharystycznym braterstwie w służbie prawdziwego wspólnego świadectwa”⁶. Jan Paweł II uznał ekumenizm za jeden z priorytetowych kierunków działań duszpasterskich Biskupa Rzymu⁷.

W encyklice *Ut unum sint* Jan Paweł II w jasny sposób określa ostateczny cel ekumenizmu: jest nim ponowne ustanowienie pełnej widzialnej jedności wszystkich ochrzczonych. „W perspektywie tego celu - pisze papież - wszystkie rezultaty dotąd osiągnięte wyznaczają tylko jeden z etapów drogi, nawet jeśli jest to etap wielce obiecujący i konstruktywny”⁸. Pełna komunია między chrześcijanami nie będzie nigdy możliwa bez wzajemnego pomagania sobie przez Wspólnoty chrześcijańskie i do takich działań Jan Paweł II nawołuje. Wyznacza też inną perspektywę dla ekumenizmu stwierdzając, że konieczne jest przejście od podstawowej, ale cząstkowej jedności, wyrażającej się w różnych wspólnych dokumentach komisji powołanych do prowadzenia dialogu, do niezbędnej i wystarczającej jedności widzialnej, wpisanej w konkretną rzeczywistość, wyrażonej w sprawowaniu przez Kościoły wspólnej Eucharystii.

Papież wskazuje zagadnienia, jakie należy pogłębić, aby osiągnąć prawdziwą jedność wiary:

⁵ Zob. J. Budniak, *Ekumenizm w przestrzeni religijnej na Śląsku Cieszyńskim*, w: *Studia etnologiczne i antropologiczne. Przestrzeń kulturowego współistnienia*, T. 4, Red. I. Bukowska-Floreńska, Katowice 2000, s. 34.

⁶ Fragment przemówienia papieża Jana Pawła II wygłoszonego 27 kwietnia 1985 roku na spotkaniu Konferencji Biskupów w Rzymie. Por. G. Weigel, *Świadek nadziei. Bibliografia papieża Jana Pawła II*, Kraków 2000, s. 626.

⁷ Fragment przemówienia papieża Jana Pawła II do Kurii Rzymskiej z okazji 25 rocznicy powstania Sekretariatu Jedności Chrześcijan. Zob. OsRomPol, nr 6-7, 1985.

⁸ Jan Paweł II, Encyklika *Ut unum sint*, 77.

- 1/ relacje między Pismem Świętym, najwyższym autorytetem w sprawach wiary, a Świętą Tradycją;
- 2/ Eucharystia, sakrament Ciała i Krwi Chrystusa, ofiara uwielbienia składana Ojcu, pamiątka ofiary i rzeczywista obecność Chrystusa, uświęcające wyłanie Ducha Świętego;
- 3/ Świecenia - pojmowane jako sakrament - do potrójnej posługi episkopatu, prezbiteratu i diakonatu;
- 4/ Magisterium Kościoła powierzone Papieżowi i Biskupom w komunii z nim, rozumiane jako sprawowana w imię Chrystusa władza i odpowiedzialność za nauczanie i zachowanie wiary;
- 5/ Maryja Dziewica, Matka Boża i Ikona Kościoła, duchowa Matka, która wstawi się za uczniów Chrystusa i całą ludzkość⁹.

Papież w dążeniu do prawdy zaleca zachowanie rozsądku i roztropności, unikania fałszywego irenizmu i lekceważenia norm Kościoła, ale i letniości, opozycji opartej na uprzedzeniach i defetyzmie w działaniu na rzecz zjednoczenia.

Przyszłością ekumenizmu jest zdaniem Jana Pawła II przyswojenie sobie przez wiernych dotychczasowych osiągnięć na tym polu tak, aby stały się one dziedzictwem wszystkich. Zadanie to papież powierza komisjom ekumenicznym, teologom, wydziałom teologicznym, biskupom i Stolicy Apostolskiej.

Jan Paweł II wzywa katolików do poważnego rachunku sumienia, do „dialogu nawrócenia”, w którym „każdy winien się zastanowić nad własnymi błędami, wyznać swoje winy i oddać samego siebie w ręce Tego, który jest naszym Orędownikiem przed Ojcem - Jezusa Chrystusa”¹⁰. W tej postawie nawrócenia ku woli Ojca upatruje papież siłę do zakończenia długiej i uciążliwej pielgrzymki ekumenicznej.

Duże znaczenie dla wyznaczenia przyszłości ekumenizmu miała pielgrzymka Jana Pawła II do krajów biblijnych: w 2000 roku do Ziemi Świętej i w 2001 roku do Grecji, Syrii i na Malte.

Dynamika procesów społeczno-kulturowych zachodzących w Europie domaga się prężnych działań na każdym polu, a więc także na polu życia religijnego - ruch ekumeniczny nie powinien pozostawać w tyle za innymi sferami życia.

O współczesnej Europie mówi się, że tworzy „jedność w różnorodności” - łatwo doszukać się tu analogii do pożądanego kształtu współczesnego chrześcijaństwa. Intensywnie rozwijany ekumenizm, oparty na rzeczywistym dialogu znajdującym wyraz w działaniu, może doprowadzić do tego, iż chrześcijanie uznają, że tworzą jedność, choć jednocześnie są różni a ową różność warto zachować i obda-

⁹ Tamże, 78, 79.

¹⁰ Tamże, 82.

rzyć szacunkiem. Taka świadomość ekumeniczna staje się coraz bardziej powszechna - wszelkie badania nad ekumenizmem pozwalają potwierdzić hipotezę, że o ile w sferze doktrynalnej dialog ekumeniczny postępuje powoli, to w sferze świadomościowej upowszechnia się coraz większa otwartość na kontakty z „innymi”, akceptacja inaczej wierzących, szacunek dla „innych” Kościołów.

Przykładem empirycznym potwierdzającym tę hipotezę może być Śląsk Cieszyński. Przeprowadzone badania sondażowe stwierdzają, że mieszkańcy zróżnicowanej religijnie Ziemi Cieszyńskiej są do siebie nastawieni proekumenicznie i wykazują takie postawy w życiu codziennym: mieszkańcy dobrze orientują się w charakterze jego zróżnicowania religijnego, uznają to zróżnicowanie za oczywisty element życia swoich społeczności i najczęściej deklarują zrozumienie dla wiernych innych konfesji, poszanowanie dla ich odmienności religijnej, tolerancję. Deklaracje te znajdują potwierdzenie w działaniach: w życiu sąsiedzkim, towarzyskim znajdziemy przykłady bliskich kontaktów, wzajemnej pomocy bez względu na różnice religijne, a na płaszczyźnie życia religijnego wspólne praktyki w ramach ruchu ekumenicznego.

Warto przypomnieć, że szczególnie otwarta na kontakty z innymi pod względem religii jest młodzież i ci, których wiążą z innowiercami bliskie i bardzo bliskie więzi: przyjacielskie, małżeńskie, rodzinne czy sąsiedzkie. Mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego określają wzajemne stosunki między przedstawicielami różnych wyznań jako dobre, oparte na tolerancji.

Ekumeniczne nastawienie w swojej pracy duszpasterskiej wykazują również księża cieszyńscy, zwłaszcza pochodzący z tego regionu. Istnieje wśród nich znaczna jednomysłność co do rozumienia idei ekumenizmu i duże zaangażowanie w ich realizację. Znamienne jest to, że snując refleksje o przyszłości ruchu ekumenicznego księża najczęściej określali tę przyszłość optymistycznie. Wielu duszpasterzy wyznaczając perspektywy ruchu ekumenicznego podkreśla, że ruch ten powinien rozwijać się równolegle na dwóch płaszczyznach: teologicznej, na której od naukowców oczekuje się rozwiązania spornych kwestii, jak również na płaszczyźnie życia codziennego.

Na Śląsku Cieszyńskim upowszechniła się świadomość ekumeniczna i wydało się, że region ten może być pod względem pracy ekumenicznej we wszystkich jej wymiarach wzorem godnym naśladowania. Mieszkańcy Śląska Cieszyńskiego żyją według ewangelicznej zasady, że skoro Opatrzność Boża postawiła obok siebie, w jednym regionie, dwa różne wyznania chrześcijańskie, to ich obowiązkiem jest ekumeniczne współzycie oraz dążenie do pojednania i ukazania innym, jak to jest możliwe.

Mons. Peter Holec

SYMPÓZIA KÁNONICKÉHO PRÁVA NA SLOVENSKU V SPIŠSKEJ KAPITULE V ROKOCH 1991 – 2000

Krátky pohľad do histórie

Spišská Kapitula, alebo ako sa odpradáva nazýva „Mons sancti Martini“, sa nachádza na severovýchodnom Slovensku v mestečku Spišské Podhradie, ktoré leží blízko starobylej Levoče smerom na východ. Spišská Kapitula bola cirkevným strediskom azda od čias Veľkej Moravy. Koncom 12. storočia tu bolo založené Spišské prepošstvo, podriadené ostrihomskému arcibiskupovi. Pri prepošstve vznikla aj kapitula. Mala kanonika lektora a kanonika kantora. Ich povinnosťou bolo aj vyučovať budúcich kňazov. Takže tu bola už v 13. storočí kapitulská škola, ktorá vychovávala klerikov. Keď neskôr vznikli univerzity, klerici zo Spiša študovali aj na nich, najmä na univerzite v Krakóve, vo Viedni, v Prahe a inde.

V roku 1776 vzniklo Spišské biskupstvo. Spišskí biskupi sa odpočiatku snažili v Spišskej Kapitule zriadiť seminár. Jeho budova sa postavila v rokoch 1810 a 1815. Dňa 12.10.1815 sa otvorili brány prvého seminára na Spiši. Okrem seminára sa tu v rokoch 1819 otvoril aj ústav pre výchovu učiteľov – kantorov.

Komunistická diktatúra po roku 1948 začala rušiť semináre na Slovensku. Tak bol v polovici roku 1950 poštátnený aj seminár v Spišskej Kapitule. V jeho budove ministerstvo vnútra zriadilo školu pre príslušenstvo Zboru národnej bezpečnosti. V budove bývalého učiteľského ústavu bol celoštátny policajný archív. Cirkev 27.1.1990 obe budovy získala späť do svojho vlastníctva. Za rok sa spustená budova seminára opravila a 3.10.1990 sa Kňazský seminár biskupa Jána Vojaššáka otvoril pre Bohoslovcov troch diecéz: spišskej, košickej a roňavskej¹.

Obnovený spišský seminár dostal pomenovanie podľa Mons. Jána Vojaššáka, posledného zosnulého spišského biskupa, ktorý si veľa vytrpel už ako starý väznený v rokoch komunistickej vlády v bývalom Československu. V súčasnosti sa s Božím sluhom biskupom Jánom Vojaššákom už vedie proces blahorečenia.

V budovách obnoveného seminára na Spiši sa od roku 1991 koncom leta konajú každoročne aj Sympózia kánonického práva.

Pri zrode týchto sympózií nestála, ako by azda niekto čakal, početná a vzdelaná skupina kánonistov. Práve naopak. Počas štyridsiatich dvoch rokov od februára

¹ POPOV, CHALUPECKÝ, I.: *Pohľad do histórie spišského seminára in V mene Bohom. Pamätnica k výročiu kňazského seminára biskupa J. Vojaššáka*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2000, s. 15-19.

1948 do roku 1990, kedy sa v bývalom Československu dostali k moci komunisti, nebol na Slovensku ani jeden kňaz s akademickými stupňami z kánonického práva. Reim nedovolil kňazom ís na štúdiá do zahraničia. Akýkoľvek kontakt kňaza so zahraničím sa považoval za nepriateľský čin voči štátu, za marenie štátneho dozoru nad cirkvami a spôsobil, že sa kňazovi odobral štátny súhlas k vykonávaniu duchovnej činnosti. Takýto kňaz nemohol vlastne účinkovať v duchovnej službe a musel mať nejaké civilné zamestnanie.

Nebolo možné ani zo zahraničia importovať teologickú ani kánonickú literatúru, ktorá by mohla prispieť ku vzdelaniu v kánonickom práve. Štátna bezpečnosť takéto knihy vyhládavala a zhabala, ba prísne trestala aj tých, ktorí takéto knihy tajne do Československa prenášali.

Je jasné, že v takejto situácii a následkom agresie štátu voči Cirkvi kleslo aj právne vedomie u kňazov. Robili, čo sa im videlo správne v daných okolnostiach. Niekedy pritom nerešpektovali predpisy kánonického práva, ktoré ani veľmi nepoznali, najmä keď začal platiť nový Kódex 1983. Nemožno sa tomu diviť, lebo komunistická vláda bezočivo šliapala po základných ľudských právach a dovolila si napr. 13.4.1950 jednoducho zrušiť Cirkev „sui iuris“, byzantsko-slovenského rítu (gréckokatolícku Cirkev na Slovensku) a jej majetky pridať k Cirkvi pravoslávnej².

Boli aj Slováci experti v kánonickom práve, ale tí boli a pracovali v zahraničí a nemohli Slovensko ani navštíviť. Najznámejší z nich sú kardinál Jozef Tomko a Mons. Daniel Faltin³.

Ešte horšie bolo to, že niektoré diecézy na Slovensku nemali počas mnohých rokov svojho biskupa. V sedemdesiatych rokoch bola jeden čas situácia, že na

² Porov. Mišovič, B.: *I rapporti tra Chiesa e Stato in Slovacchia negli ultimi anni* in *La Civiltà Cattolica* 142 (1991) III, 483. Majetkoprávne vyrovnanie týchto cirkví sa podarilo až v januári 2001, kedy predstavitelia cirkvi gréckokatolíckej i pravoslávnej podpísali dohodu o majetkovom vyrovnaní.

³ J. Em. kardinál Jozef Tomko, rodák z Udavského pri Humennom, narodený 11.3.1924, Košické biskupstvo, získal doktorát z kánonického práva v roku 1961 na Pontificia Universitas Lateranensis. Jeho dizertačná práca z kánonického práva „Zriadenie Spišskej, Banskobystrickej a Roňavskej diecézy a kráľovské patronátne právo v Uhorsku“, vyšla na Slovensku až v roku 1995. Vydal ju Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie. Podrobnejšie pozri in KAMAS, J.: *Život a dielo Jozefa Kardinála Tomka* in *Annales Diocesis Cassoviensis, Zborník prác k dejinám Košického biskupstva*, Verbum, Košice 1994, s. 81-100.

Mons. Daniel Faltin, audítor Apoštolského Tribunálu Rímskej Roty, rodák z Kurimian pri Levoči, Spišské biskupstvo, narodený 21.4.1927, získal doktorát z cirkevného a civilného práva na Pontificia Universitas Lateranensis v roku 1959. O rok neskôr získal diplom východného práva a o ďalší rok diplom advokáta Rímskej Roty. Pracoval ako expert Druhého vatikánskeho koncilu v komisii pre východné cirkvi i ako expert v komisiách pre revíziu CIC a CCEO. Od 10.10.1986 pracuje ako sudca Apoštolského Tribunálu Rota Romana a profesor východného práva Rotálnych štúdií v Ríme. Na Slovensku mu vyšla kniha *Aktuálne problémy z oblasti kánonického práva*, Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie, 1995. Od roku 1991 je organizátorom sympózií kánonického práva v Kňazskom seminári na Spišskej Kapitule a pravidelne na nich vystupuje s odbornými prednáškami.

Slovensku nebol ani jeden biskup a diakonské a kňazské svätenia prišli kandidátom udeli biskupi z Čiech a Moravy – Mons. Jozef Hlouch a kardinál Štefan Trochta. Na konci roka 1989 nemali svojho biskupa Nitra, Košice, Roňava a Prešov.

„Päťdesiate roky mali za následok aj sťaženie, ba zablokovanie kontaktu diecéz so Svätou Stolicou. Pokusy o tieto styky sa hodnotili ako špionáž. Činnosť diecéznych súdov však navodila niekedy situácie, keď sa bolo treba obrátiť na III. inštanciu do Ríma. Dr. Jozef Karel Matocha, olomoucký arcibiskup sa 26.10.1950 obrátil na Štátny sekretariát Jeho Svätosti s otázkou: Či možno na základe špeciálnych fakúlt, ktoré dostali ordinári Československa od Apoštolskej Stolice, zriadiť Tribunál III. inštancie? – Štátny sekretariát Jeho Svätosti odpovedal 31.12.1950 – teda veľmi rýchlo – listom, ktorý podpísal kardinál Dominik Tardini. Informoval v ňom arcibiskupa Dr. J. K. Matochu, že osobne predostrel Svätému otcovi jeho návrh o ustanovenie jediného tribunálu III. inštancie pre všetky diecézy Československa, kým trvajú terajšie okolnosti. Svätý otec láskavo súhlasil a zriadením tohto tribunálu poveril arcibiskupa Dr. J. K. Matochu. Jemu aj podriadil činnosť tribunálu. Tribunál teda bol zriadený, ale ukázala sa potreba menovať do tohto tribunálu aj zástupcov slovenských ordinárov, ktorí by riešili kauzy maďarské, českým sudcom jazykovo neprípustné a tie slovenské prípady. Slovenskí ordinári jednomyselne súhlasili, a tak po získaní súhlasu Československej republiky (31.5.1954, N.6.357/54-II/4) Dr. Jozef Karel Matocha 11.7.1954 rozšíril tribunál III. inštancie v Olomouci o sudcov zo slovenských diecéz. Jedného ustanovil za viceficiála a menoval aj notára, obhajcu zväzku a promotora spravodlivosti“⁴.

Personálna situácia v diecéznych súdoch bola obzvlášť nepriaznivá. Sudcovské zbory boli prestárnuté a mladí kňazi nebol ani teoreticky, ani prakticky pripravené prevziať ich náročnú úlohu.

Koncom osemdesiatych rokov mali všetky diecézy na Slovensku, okrem prešovskej, svoj diecézny tribunál. Ale ukazovala sa naliehavá potreba školenia členov týchto tribunálov, lebo ich postupy pri riešení manželských káuz boli niekedy veľmi svojské. Spôsobila to skutočnosť, že ich členovia sa počas štyridsiaticich rokov nemali možnosť kánonicky vzdelávať, ba ani sa navzájom stretávať a tak si vymenili poznatky a skúsenosti, opraviť prípadné chyby a omyly, čo sa týkalo vedenia najmä manželských procesov.

Okrem toho sa mnoho rokov čakalo na to, aby súd trnavského metropolitu začal fungovať ako odvolacia inštancia pre súdy sufragánnych biskupov.

Apoštolskou konštitúciou *Qui Divino* z 30. 12. 1977⁵ pápež Pavol VI. totiž

⁴ HOLEC, P.: *Diecézny súd Košického biskupstva v rokoch 1952-1992* in *Annales Diocesis Cassoviensis*, Verbum, Košice 1994, s. 43. Podrobnejšie informácie pozri in GROCHOLEWSKI, Z.: *Dokumenty Apoštolskej Signatúry, týkajúce sa cirkevných súdov v súčasnej Českej a Slovenskej federatívnej republike* in *Zborník z II. sympózia kánonického práva*, Spišská Kapitula 1992, s. 146-176.

⁵ Apoštolská konštitúcia *Qui divino* in *AAS* 70 (1978) 275-276.

povýšil Trnavskú Apoštolskú administratúru na stupeň diecézy a zároveň ju vyzdvihol na hodnosť metropolitného sídla, čím vlastne zriadil Slovenskú cirkevnú provinciu, lebo trnavskému metropolitovi podliehali ako sufragáne všetky latinské diecézy na Slovensku.

Hľadanie spôsobu školenia cirkevných sudcov, ako aj erigovanie Trnavského metropolitného súdu, stáli pri zrode myšlienky usporiadať v Spišskej Kapitule sympóziom kánonického práva.

1. Sympóziom cirkevného práva

Spišské Podhradie – Spišská Kapitula 17.–20. 9. 1991

Usporiadateľom tohto sympózia bol Metropolitný cirkevný súd v Trnave. Tento 9.6.1991 poslal všetkým diecéznym súdom na Slovensku oznámenie a súčasne aj program sympózia. V oznámení sa píše, že cieľom tohto sympózia je erigovanie Metropolitného cirkevného súdu II. inštancie pre celé Slovensko, ktoré má vykonať sekretár Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry v Ríme biskup Mons. Zenon Grocholewski. Ďalej sa hovorí o prednáškach, ktoré boli zverené hosťom z Ríma Mons. Zenonovi Grocholewskému a Mons. Danielovi Faltinovi, audítorovi Rímskej Roty. V rámci diskusií mal vystúpiť pomocný trnavský biskup Mons. Vladimír Filo a hosť z Ríma Mons. Jozef Medový.

Takáto akcia sa musela dobre dopredu pripraviť.

Nemožno na tomto mieste nespomenúť, že prvý podnet k takejto forme pomoci ústredných vatikánskych dikastérií partikulárnym Cirkvám východného bloku dal Svätý otec Ján Pavol II., keď pri stretnutí s členmi Rímskej Roty 28.1.1991 položil jej dekanovi otázku: „Čo robí Rota pre pomoc cirkevným súdom v postkomunistických štátoch stredovýchodnej Európy?“. Potom na osobnej audiencii prítomných povzbudil, aby v zmysle čl. 126. Apoštolskej konštitúcie *Pastor Bonus* z 28.6.1988, ako aj kán. 1444 CIC Rímska Rota ochotne vychádzala v ústrety a všemožne pomáhala tým cirkevným súdom, ktoré požiadajú o pomoc. Tieto slová si dobre zapamätala a vdáčne ich prijal za svoje Mons. Daniel Faltin. Treba povedať, že bol dušou sympózií. V počiatočných ročníkoch vyberal aj prednášateľov a určoval im témy prednášok. Veľmi rád pomáhal najmä pri príprave 1. Sympózia v roku 1991.

Jeho neviditeľnú prítomnosť jasne cítil v liste, ktorým sa trnavský súdny vikár František Truc 11.3.1991 obrátil na dekana Rímskej Roty Mons. Ernesta Fiore s prosbou o pomoc pri školení pracovníkov cirkevných súdov. Tu je jeho text:

Tribunal Archidieocesanus Trnaviense
Trnava, die 11 Martii 1991
Illustrissime ac Reverendissime Domine!

Ego infrascriptus Franciscus Truc, vicarius iudicialis Tribunalis Metropolitanis Timnaviensis in Slovacia, nomine proprio atque omnium vicariorum nostrorum dioecesium, cum nunc plus quam per quadraginta annos persecutionis in nostra patria impossibile fuerit cum Sede Apostolica communicare, necessitate compulsi ad studia iuris canonici magis magisque provehendum proximo mense Septembris currenti anni ad studium iuris canonici symposium promovere cupimus. Hanc ob rationem enixe Excellentiam Tuam Reverendissimam petimus, ut nobis in adiutorium benigne mittere digneris Il-mum et Rev-mum Dominum Daniele FalTin, Praefatum Auditorem huius Apostolici Rota Romana Tribunalis, ita ut nos de doctrina atque progressu iurisprudentiae informet ac edoceat.

Libenter utor hac occasionem me omni quo par obsequio profitendi
Excellentiae Tuae Rev-mae addictissimus in Domino

Franciscus Truc
vicarius iudicialis⁶
A Sua Eccellenza Rev-ma
Mons. Ernesto FIORE,
Decano del Tribunale della
ROTA ROMANA,
Piazza della Cancelleria 1
00178 ROMA

Uvedieme aj odpoved' dekana Rímskej Roty, ktorá nedala na seba dlho čaka•:

Tel. (06) 698-5441, Fax (06) 698-4642
000186 Roma, P. za della Cancelleria 1
Romae, die 16 aprilis 1991

Not. 509

Excellentissime Domine,

Receptis litteris Excellentiae Tuae Reverendissimae diei 11 Martii 1991 Tibi auxilium petenti Rev. mi Patris Domini Danielis FalTin, huius Apostolici tribunalis Praelati Auditoris, libentissime satisfacio.

De Tua petitione praefatum Praelatum Auditorem, sana canonica scientia et iurisprudentia pollentem, certiore iam feci eidemque litteras tui vicarii iudicialis tradidi.

Cum e tenore art. 126 Constitutionis Apostolicae „Pastor Bonus” Rotae Romanae Tribunal „unitati iurisprudentiae consulit et, per proprias sententias, tribunalis auxilio est, exoptamus ut Vestra Tribunalia quoque, tempestate iam dimissa atque novis felicioribus condicionibus exstantibus, rationem cum nostro Apostolico Tribu-

⁶ *Ius et Iustitia, Acta I symposii iuris canonici anni 1991*, Bratislava 1992, s. 158.

nali denuo prospereque habeant.

Hanc occasionem nactus omnia Tibi fausta adprecans omni quo par est obsequio

Excellentiae Tuae Reverendissimae me
profiteor addictissimus
Ernestum Fiore *Decanum*⁷

Excellentissimo Domino
Domino Ján Sokol
Archiepiscopo Trnaviensi
Svätoplukova 3
917 66 TRNAVA

Dovolím si ešte odčitovať list, ktorý František Truc, poslal Mons. Zenonovi Grocholewskému a to hlavne pre posledný odstavec, ktorý sa v priebehu ďalších rokov priam prorocky splnil do poslednej litery.

Excellentissime Domine,

infrascriptus Franciscus Truc, vicarius iudicialis Tribunalis Metropolitanis Trnaviensis in Slovacia, concedit sibi etiam scriptotenus Excellentiam Tuam invitare ad symposium iuris ecclesiastici quod locum habuerit in Spišská Kapitula etquidem diebus 17.–20. Septembris 1991.

Hac occasione natus una Excellentia Tua Reverendissima rogatur ut praelectionem etquidem De Institutione ac missione Tribunalium in Ecclesia in genere et sub peculiari aspectu etiam in specie habere digneris.

Viva spe pultus Tua praesentia actuali affert fructum desiderabilem in nostra vita ecclesiastico-iuridica Deo optimo dispensante.

Hac occasione usus me addictissimum profiteor

Franciscus Truc
*vicarius iudicialis*⁸

Exc. Zenon Grocholewski,
Segretario del Supremo Tribunale
della Signatura Apostolica,
P–za della Cancelleria 1
00186 ROMA

V Mons. Zenonovi Grocholewskom účastníci sympózií kánonického práva na Spiši dostali najvzdelanejšieho a najvynikajúcejšieho učiteľa a radcu a okrem toho tie úprimného a verného priateľa, ozaj *Deo Optimo dispensante!*⁹

⁷ *Ibidem*, s. 160.

⁸ *Ibidem*, s. 159.

⁹ O Mons. Zenonovi Grocholewskom pozri HOLEC, P.: *Člen Slovenskej spoločnosti kánonického práva*

Štruktúra programu 1. Sympózia bola stanovená tak š•astlivo, •e sa zachovala prakticky vo všetkých desiatich ročníkoch. •a•isko prednášok a diskusií bolo v prvých troch dňoch teda v utorok, stredu a štvrtok. Piatok bol venovaný záverečnej diskusií a návrhom na ďalšie sympóziium.

Sympóziium bolo poznačené aj účas•ou slovenských biskupov, ktorí boli hlavnými celebrantami pri koncebrovaných svätých omšiach za prítomnosti všetkých účastníkov v spišskej katedrále sv. Martina, pri ktorých predniesli aj homílie. Náukovým sesiám predsedal trnavský metropolita.

Prvý deň sympózia mal úvodný a trochu slávnostný charakter.

Sympóziium otvoril Mons. Ján Sokol, arcibiskup–metropolita. S veľkým porozumením boli vypočuté po latinsky prednesené pozdravné slová Mons. Zenona Grocholewského. Sympóziium pozdravil telegramom Svätý otec Ján Pavol II. Účastníkom prejavil svoju náklonnos• a povzbudenie a pripojil svoje po•ehnanie.

Excellentissimo Domino
Ján SOKOL
Archiepiscopo Trnaviensi
Svätoplukova 3
917 66 TRNAVA

Celebrandosi nel seminario di Spis importante simposio su alcune questioni attuali del diritto canonico Sommo Pontefice rivolgende beneaugurante pensiero esprime vivo compiacimento per opportuna iniziativa e mentre formula voti che assise contribuisca ad approfondire conoscenza e stimolare attuazione ordinamento giuridico ecclesiale nello spirito nel Concilio Vaticano II invia ad eccmi presuli organizzatori illustri relatori et partecipanti tutti implorata benedizione apostolica pegno copiosi doni celesti cardinale Angelo Sodano, Segretario di Stato di Sua Santitř¹⁰.

Pozdravné telegramy účastníkom poslali: kardinál Jozef Tomko, Prefekt Kongregácie pre evanjelizáciu národov, arcibiskup Ernesto Fiore, dekan Rímskej Roty, ako aj Veľvyslanectvo Česko–Slovenskej federatívnej republiky pri Svätej Stolicí.

Hlavným aktom dopoludnia bolo erigovanie Trnavského metropolitného súdu sekretárom Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry Mons. Zenonom Grocholewským.

Popoludní si účastníci sympózia prezreli starobylú Levoču s chrámom sv. Jakuba. Na radnici ich prijal primátor Ing. Jozef Biss a predstavitelia mesta.

Prefektom Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry in Duchovný Pastier, SSV Trnava 1992, roč. LXXIX, č. 10, s. 458–460.

¹⁰ *Ius et Iustitia, Acta I symposii iuris canonici anni 1991, Bratislava 1992, s. 161.*

V druhý deň sympózia odznela hlavná prednáška Mons. Zenona Grocholewského prednesená po latinsky „na tému *De ordinatione ac munere tribunalis in Ecclesia ratione habitae iustitiae administrativae*“¹¹ (O zriadení a úlohe tribunálov v Cirkvi s prihliadnutím na administratívnu spravodlivosť). Keď vysvetlil rozdiel medzi riadnou a administratívnou spravodlivosťou, rozdelil prednášku na tri časti:

A., Riadne Tribunály v Cirkvi (v miestnych Cirkvách a v Rímskej kúrii, berúc do úvahy aj výnimočné situácie). Dotkol sa aj otázky, • od pracovníkov Tribunálov sa vy•adujú akademické tituly, potom problému advokátov a tie• kompetencie Tribunálov pre najväčšiu čas• súdnych dôkazov.

B., Administratívna spravodlivosť v širšom slova zmysle: najprv zdôraznil dôle•itosť kánonov, ktoré sa vz•ahujú na jednotlivé administratívne úkony, potom predstavil jednotlivé procedurálne stupne (úsilie o pokojné zakončenie kontroverzie, nové uvedenie sporu, hierarchický rekurz na Apoštolskú Signatúru).

C., Teologicko–pastorálne poslanie Tribunálov a administrácia v Cirkvi. V závere zdôraznil, •e adekvátna príprava sudcov, iných pracovníkov tribunálu a tie• advokátov je veľmi dôle•itá“¹².

Po prednáške bola •ivá diskusia.

Popoludní bola prehliadka nového kostola vo Svite a gotického kostola sv. Juraja v Spišskej Soboti.

Tretí deň bol vyhradený hlavnej prednáške Mons. Daniela Faltina Sporový proces s osobitným zreteľom na kauzy man•elskej nulity. Prednáška bola veľmi široká. Autor zdôraznil odlišnosť nového Kódexu od starého a podčiarkol personalistickú hodnotu man•elstva podľa nauky Druhého vatikánskeho koncilu a magistéria. Následne vo svetle jurisprudencie vysvetľoval hlavne: – „•a•ký defekt vo výbere právneho úsudku a neschopnosť prijať podstatné povinnosti man•elstva. Tu poukázal tie• na príčiny krízy man•elstva v dnešnom svete, ktoré toľkokrát spôsobujú, •e osoba je neschopná uzavrieť platné man•elstvo. Zároveň podotkol, •e sudca musí ma•v•dy na zreteli zdravé princípy kresťanskej antropológie.

– Omyl, týkajúci sa vlastností osoby, chápaný prvorado a priamo.

– Podvod, urobený za účelom obdr•ania súhlasu.

– Násilie a veľký strach“¹³.

Popoludní v rámci diskusie predniesol svoj príspevok Mons. Jozef Medový. Týkal sa Špeciálnych procesov. Prednášateľ nakrátko spomenul špeciálne proce-

¹¹ Táto prednáška bola publikovaná v latinčine in *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 47-84, v slovenčine in *Ius et Iustitia, Acta I symposii iuris canonici anni 1991*, Bratislava 1992, s. 164.

¹² GROCHOLEWSKI, Z.: *Obnova kánonického práva na Slovensku* in *Zborník z II. sympózia kánonického práva*, Spišská Kapitula 1992, s. 183.

¹³ *Ibidem*, s. 183-184.

sy a sústredil sa na procesy beatifikačné a kanonizačné. „ivým a jasným spôsobom opísal procedúru a problémy, ktoré sú s týmito procesmi spojené. Zastavoval sa predovšetkým pri praktických aspektoch”¹⁴.

Piatok bol posledným dňom prvého sympózia.

V rámci diskusie predniesol Mons. Vladimír Filo – pomocný biskup a súdny vikár Trnavského metropolitného súdu prednášku na tému Prirodzené podmienky man•elského súhlasu podľa kán. 1095. Zdôraznil centrálné postavenie súhlasu v otázke platnosti man•elstva. S tým súvisí aj po•iadačka prirodzenej a právnej spôsobilosti stránok k uzavretiu man•elstva. Pozitívnym spôsobom vylo•il tri druhy okolností, ktoré majú ex natura vplyv na schopnos• stránky uzavrie• man•elstvo

- dostatočné u•ívanie rozumu,
- rozlišovací úsudok ohľadne podstatných man•elských práv a povinností,
- schopnos• prija• podstatné man•elské záväzky.

„Dominantným elementom sympózia boli dlhé diskusie alebo lepšie povedané početné otázky, ktorými sa účastníci obracali na prednášateľov, hlavne na prvých dvoch. Na otázky, ktoré sa dotýkali man•elského práva, dával odpovede Mons. Daniel Faltin, na tie, ktoré sa zase dotýkali súdnych štruktúr Cirkvi a procesného práva, dával odpoveď sekretár Apoštolskej Signatúry. Otázok bolo toľko, •e napriek veľkému časovému priestoru, ktorý bol na to vyhradený, nebolo mo•né na všetky zodpoveda•. Išlo predovšetkým o praktické problémy, s ktorými sa pracovníci Tribunálov často stretávajú”¹⁵.

Účastníkmi sympózia boli väčšinou kňazi – pracovníci diecéznych súdov zo Slovenska, ale boli tu aj zástupcovia cirkevných súdov z Čiech a Moravy a niekoľkí laici. Počet účastníkov bol okolo stodesa•.

O sympóziu verejnos• na Slovensku informovali aj tlač, rádio a televízia. V posledný deň bola prítomná aj zástupkyňa Ministerstva kultúry.

Prítomní účastníci boli s priebehom a obsahom sympózia priam nadšení. Hlboko si uvedomili potrebu ďalšieho vzdelávania sa na poli vykonávania spravodlivosti v Cirkvi, preto sa uzhodli na tom, •e tieto sympózia budú ďalej pokračova•.

Ich hlad po dostupných informáciách z oblasti man•elského a procesného práva mal čiastočne nasýti• zborník s prednáškami a odpoveďami na otázky, ktoré na sympóziu odznali. Tento zborník o rok naozaj vyšiel v náklade pä•tisíc kusov. Vy•dala ho Rímskokatolícka Cyrilo–metodská bohoslovecká fakulta Univerzity Komenského v Bratislave. Bol prvým svetielkom na ceste upevňovania práva a jeho vovádzania do •ivota Cirkvi na Slovensku, v Čechách i na Morave.

¹⁴ Porov. *Ibidem*, s. 184.

¹⁵ *Ibidem*, s. 184-185.

Povinnosti hostiteľa zvládol seminár na Spiši vynikajúco vďaka organizačným schopnostiam rektora Mons. Jozefa Jaraba a obetavosti jeho spolupracovníkov.

2. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 9.–12.9.1992

Aj toto sympóziu usporiadal Trnavský metropolitný súd za pomoci Mons. Daniela Faltina v spolupráci so seminárom biskupa Jána Vojtaššáka na Spiši. V názve sympózia sa označenie „cirkevného“ zamenilo za „kánonického“ práva.

Zmena bola aj v určení dní sympózia. Nezačalo sa v utorok (ako prvé), ale v stredu a skončilo sa v piatok večer.

Sympóziu otvoril v stredu o 10.00 hod. arcibiskup Mons. Ján Sokol. Odznali pozdravy spišského biskupa Mons. Františka Tondru, predsedu Biskupskej konferencie Česko–Slovenskej federatívnej republiky a Mons. Zenona Grocholewského po latinsky. Tajomník Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry poďakoval za opätovné pozvanie na sympóziu. Spomenul návštevu česko–slovenských biskupov v Ríme ad limina a ocenil aktivity, ktoré sa za rok vykonali pri vovádzaní nariadení Kódexu kánonického práva do života Cirkvi na Slovensku. Zhromaždeniu poslal telegram aj pán Egon Arnold z Veľvyslanectva Česko–Slovenskej federatívnej republiky pri Svätej Stolicí.

Hneď po pozdravoch bol erigovaný cirkevný súd Prešovskej eparchie. Sekretár Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry Mons. Zenon Grocholewski udelil dišpenz od zákonom predpísaných akademických titulov kandidátom, ktorí ich nedosiahli. Následne biskupom menovaní členovia súdu zložili vyznanie viery a prisahu vernosti.

Prvú prednášku *De periodo initiali seu introductorio processus in causis nullitatis matrimonii* (Úvodná fáza procesu v kauzách manželskej nulity) predniesol o 11.00 hod. Mons. Zenon Grocholewski po latinsky. Monoch zhrnú do nasledujúcich bodov: a) oboba, jej prijatie alebo zamietnutie, b) predvolanie druhej zainteresovanej strany a obhajcu zväzku, c) stanovenie sporu. Prednášateľ podčiarkol, že úvodná fáza procesu je dôležitá i keď je pomerne málo kánonov, ktoré sa na ňu vzťahujú. Lebo naozaj v tejto fáze sa vytvára v istom zmysle základ, aby nasledujúce fázy (teda dôkazová, diskusná a rozsudková) prebiehali usporiadane a účinne. Nedostatky v konštrukcii tohto základu ľahko môžu zničiť celú stavbu procesu¹⁶.

V popoludňajších hodinách sa účastníci autobusmi odobrali na blízke mariánske pútnické miesto na Mariánsku horu v Levoči. Tam bola koncebrovaná svätá omša a po nej nasledovalo prijatie na levočskej radnici primátorom a zástupcami mesta.

¹⁶ *Ibidem*, s. 186.

V druhý deň sympózia – štvrtok doobedu odznela prednáška súdneho vikára Mons. Vladimíra Filu na tému Prerokúvanie káuz na druhej inštancii. Bola po slovensky. Spomenul „prechod kauzy z tribunálu prvej inštancie na inštanciu apelácie, z úradu alebo sledujúc odvolanie sa so zvláštnym dôrazom na vyhlásenie Apoštolskej Signatúry z 3.6. 1989 ohľadom kompetencie tribunálu po negatívnom rozsudku v prvom stupni; b) riešenie kauzy potvrdzujúcim dekrétom a riadnym pokračovaním na druhej inštancii”¹⁷.

Po prednáške viceoficiál trnavského tribunálu František Truc hovoril o aktivite Trnavského metropolitného súdu, pričom spomenul niektoré problémy.

Popoludní odzneli dve prednášky.

Mons. Peter Holec, kňaz košickej diecézy a sudca trnavského súdu predniesol príspevok Riadna a mimoriadna kánonická forma manželstva podľa platného CIC. „Keď upresnil pojmy, hovoril:

a) o riadnej forme, pristaviac sa hlavne pri problémoch asistencie z poverenia Cirkvi (pojem, podmienky platnej a dovolenej asistencie, delegovanie, subdelegovanie) a dotkol sa tiež otázky svedkov,

b) o mimoriadnej forme (o okolnostiach, v ktorých môže byť praktizovaná a tiež o spôsobe prevedenia),

c) o osobách, pre ktoré je kánonická forma záväzná, so zvláštnym zreteľom na «formálny akt» kánonu 1117 a o dišpenze od kánonickej formy”¹⁸.

Druhú prednášku Kánonická forma manželstva podľa CCEO predniesol Dr. Vladimír Poláček, súdny vikár z Prešova (Prešovská eparchia). „Sústredil sa na zvláštnosti východného kánonického práva v tejto materii (nemonos delegovadiakona, teda ešte menej laika poehna manželstvo, obmedzenia pri dišpenzácii od kánonickej formy, neprípustnosť uzavrieť manželstvo prostredníctvom zástupcu, atď.), podčiarkol rozdiely a podobnosti (viac tie prvé) s latinským Kódexom s tým, že poukázal aj na teologický základ rozdielov. Záverom krátko spomenul nevyhnutnosť delegácie v prípade manželstva katolíkov východného obradu pred kňazom latinského rítu, čo je problém, ktorý sa zvlášť pociťuje na východnom Slovensku”¹⁹.

V závere dňa súdny vikár z Košíc Mons. Dr. Anton Harčar v krátkom vstupe hovoril o Dušpastierskej starostlivosti o rozvrátené manželstvá. Navrhoval v tejto otázke jednotný postup v diecézach na Slovensku.

Posledný deň – piatok Dr. Štefan Ujhélyi z prešovskej eparchie prečítal krátku prednášku Miešané manželstvá podľa CCEO. „Predstavil materiu tým spôsobom, že ju porovnal s príslušnou materiou latinskej Cirkvi a spomenul tiež pred-

¹⁷ *Ibidem*, s. 187.

¹⁸ *Ibidem*.

¹⁹ *Ibidem*, s. 187-188.

chádzajúcu východnú legislatíciu. Záverom poukázal na dôvody zákazu miešaných manželstiev a na nebezpečenstvá, ktoré sú s tým spojené²⁰.

1.7.1992 v Slovenskej republike vošiel do platnosti zákon č. 234/92 o manželstve. Pripomienky k zákonu č. 234/92 predniesol advokát Dr. Leonard Gašaj. „Po krátkom opise histórie manželskej legislatívie na území Českej a Slovenskej federatívnej republiky, predstavil aktuálny zákon, ktorý uznáva medziiným aj to, že kánonické manželstvo má dôsledky v civilnom práve. Napriek istým pozitívnym elementom prednášateľ zaujal kritický postoj, pretože, podľa neho, je príliš poznačený mentalitou predchádzajúcej socialistickej legislatívie a nerešpektuje v dostatočnej miere právo na život a náboženské manželstvo. Aj Mons. Daniel Faltin zaujal k tomuto zákonu kritický postoj a predniesol aj niekoľko kritických poznámok na adresu novej Slovenskej ústavy²¹.

Poslednú prednášku sympózia, ktorú pripravil Mons. Jozef Zlatňanský – Slovák – podsekretár Kongregácie pre náuku viery, predniesol pre jeho neprítomnosť jeden z účastníkov. Bola na tému Rozviazanie manželstva in favorem fidei. „Po úvodných poznámkach o nerozlučiteľnosti manželstva, ktoré bolo užívané a zavŕšené a o možnosti rozlúčenia iných typov manželstiev, Zlatňanský predstavil najprv «Inštrukciu» a potom «Procedurálne normy», ktoré vydala spomínaná Kongregácia 6.3.1973 k tejto problematike²².

Popoludní s dvoma krátkymi prejavmi vystúpili ešte Dr. Jiří Svoboda, oficiálny predstaviteľ pražského interdiecézneho súdu, ktorý hovoril o problémoch tohto tribunálu a Dr. Martin Hrbča z Trnavského metropolitného súdu, ktorý prečítal správu pátra Mikulku o príprave slovenského prekladu Kódexu kánonického práva.

Celkom na záver sympózia bola ešte voľba predstavenstva Slovenskej spoločnosti cirkevného práva. Za predsedu bol zvolený Mons. Jozef Jarab, rektor kňazského seminára na Spiši.

Tohto sympózia sa zúčastnilo asi stopäťdesiat účastníkov zo Slovenska, Čiech a Moravy. Medzi nimi boli aj dvaja kánonisti z Rakúska. Prítomní boli aj deväť domáci biskupi.

Program bol v podstate podobný ako na prvom sympóziu. Po prednáškach nasledovali diskusie. Každému zasadnutiu predsedal jeden z prítomných slovenských biskupov. Prednášky boli po latinsky, slovensky a česky.

„Aj pre toto sympóziu boli charakteristické dlhé a živé diskusie, lepšie povedané mnohé otázky adresované predovšetkým hosťom, ktorí prišli z Ríma. Otázky sa týkali vo väčšine prípadov problematiky, do ktorej uviedli jednotlivé prednášky, no aj iné²³.

²⁰ *Ibidem*, s. 188.

²¹ *Ibidem*, s. 188.

²² *Ibidem*.

²³ *Ibidem*, s. 189.

Účastníci sympózia zaslali pozdravné telegramy: „Svätému otcovi Jánovi Pavlovi II., J.Em. kardinálovi Jozefovi Tomkovi, prefektovi Kongregácie per evangelizáciu národov, ktorý je pôvodom Slovák z Udavského, J.E. Giovanni Coppovi, nunciovi Svätej Stolice v Českej a Slovenskej federatívnej republike, J.E. Ernestovi Fiore, dekanovi Rímskej Roty a pánovi Egonovi Arnoldovi, radcovi na Veľvyslanectve Českej a Slovenskej federatívnej republiky pri Svätej Stolicí. Telegramy v mene prítomných podpísal J.E. ThDr. František Tondra, biskup hostiteľskej diecézy”²⁴.

Aj z tohto sympózia vyšiel tlačou zborník. Zostavil ho kňaz spišskej diecézy Ján Duda a vydal Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka na Spiši v roku 1992.

3. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 24.–27.8.1993

Ako predchádzajúce dve aj toto sympóziu zorganizoval Trnavský metropolitný súd spolu so Seminárom biskupa Jána Vojtaššáka. Na účasť účastníkov sa zvolil termín konania sympózia na posledný augustový týždeň.

Sympóziu otvoril nitriansky diecézny biskup kardinál Ján Chryzostom Korec. Po ňom prítomných pozdravil arcibiskup Ján Sokol, spišský biskup František Tondra, arcibiskup Zenon Grocholewski, tajomník Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry, Mons. Daniel Faltin, audítor Rímskej Roty a prof. MUDr. Juraj Švec, DrSc. rektor univerzity J. Á. Komenského v Bratislave. Príhovor arcibiskupa Zenona Grocholewského mal charakter úvahy na tému *Ius canonicum et caritas* (Kánonické právo a láska). Pripomenul v ňom to učenie magistéria pápežov Pia XII., Pavla VI. a Jána Pavla II., ktoré má na zreteli vykonávanie poslania pri cirkevnom tribunáli.

Pozdravné telegramy poslali: Svätý otec Ján Pavol II, poľský primas kardinál Józef Glemp, maďarský primas kardinál László Pászcai, český arcibiskup Miloslav Vlk, prof. Dr. Carl Gerold Fürst z Nemecka a z veľvyslanectva vo Vatikáne Egon Arnold.

Jedinú prednášku v utorok predniesol Dr. Emil Krapka SJ, rektor Teologického inštitútu sv. Alojza v Bratislave na tému Primát a kolegialita. Úvodom všetkých pozdravil pozdravom sv. Petra z jeho druhého listu 2 Pt 1,1–3. Potom prednášku usporiadal do štyroch kapitol: I. Biblické základy primátu a kolegiality. II. Svedectvo tradície. III. Dogmatický obsah a teologický výklad. IV. Primát a kolegialita v novom Kódexe kánonického práva. Záver²⁵. Popoludní sa účastníci odo-

²⁴ DUDA, J.: *Slovo zostavovateľa* in *Zborník z II. sympózia kánonického práva*, Spišská Kapitula 1992, s. 3.

²⁵ POROV, KRAPKA, E.: *Primát a kolegialita* in *Ius et Iustitia, Acta III Symposii iuris canonici anni 1993*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1994.

brali na Mariánsku horu do Levoče, kde bola svätá omša. Hlavným celebrantom bol kardinál Ján Chryzostom Korec, ktorý si v ten deň pripomenul 42. výročie biskupskej konsekrácie.

Druhý deň sympózia otvoril prednáškou Mons. Daniel Faltin na tému Postavenie a poslanie biskupa v Cirkvi. Keď vysvetlil základné pojmy, hovoril o úlohe biskupa v jemu zverenej cirkvi učí, posväcova a riadi. Dotkol sa aj ustanovizne biskupov koadjutorov a pomocných biskupov.

Na túto tému nadviazal v ďalšej prednáške Kňazi a ich podiel na moci biskupa v jeho povinnosti učí, posväcova a riadi. Boží ľud pomocný trnavský biskup Mons. Vladimír Filo. Spomenul trojakú úlohu Krista, v ktorej pokračuje Cirkev cez laikov i klerikov. Poukázal na biskupa – nositeľa plnej kňazskej moci a tak prešiel k jadrú témy.

Popoludní odznela tretia prednáška druhého dňa sympózia, ktorú si pripravil Mons. Dominik Hrušovský, pomocný trnavský biskup. V prednáške na tému Rehoľníci a ich účasť na živote Cirkvi hovoril o dejinách zasväteného života, jeho význame a prínose pre celú Cirkev i pre partikulárne cirkvi.

Po tejto prednáške bola diskusia k témam, ktoré v ten deň odzneli.

Tretí deň sympózia vystúpil s prednáškou Povinnosti a práva laikov v Cirkvi veriaci laik prof. Dr. František Kočiš. Keď upresnil povolanie laikov podľa Lumen gentium, podelil normy Kódexu týkajúce sa laikov na šesť kategórií: povinnosti, práva, povinnosti a práva spolu, fakulty laikov, zákazy, základné potrebné vedomosti. Výklad zakončil parafrázou myšlienky J. Maritaina, že toto všetko od laikov vyžaduje vyššiu špiritualitu, etickú hĺbku a prenikavé duchovné poznanie.

Po tejto prednáške vystúpili zástupcovia jednotlivých diecéznych tribunálov, väčšinou súdni vikári s Aktualitami z praxe tribunálu.

Popoludní odznela posledná prednáška III. sympózia Apelačné pokračovanie v kauzách manželskej nulity. Predniesol ju Mons. Zenon Grochowski. Vychádzal zo zamerania sympózia a usiloval sa zdôrazniť praktické aspekty. Upozornil, že:

a) odvolanie patrí ku právu na obhajobu;

b) duplicitný stupeň jurisdikcie je väčším garantom spravodlivosti, čo má v manželských kauzách osobitný význam. Prednášku rozdelil na tri časti.

I. normatíva, týkajúca sa apelácie;

II. prípady, ktoré sa pripodobňujú apelácii, ale apeláciou nie sú;

III. opis procesu na druhom stupni.

Nasledovala diskusia k prednáškam dňa.

Bohatý program dňa bol zavŕšený príjemnou „garden party“.

V piatok dopoludnia Mons. Vladimír Filo referoval o prácach na preklade

Kódexu kánonického práva do slovenčiny.

Mons. Jozef Jarab predstavil Slovenskú spoločnosť kánonického práva hlavne cez jej stanovy. Potom nasledovala voľba predsedníctva Slovenskej spoločnosti kánonického práva.

III. ročníka Sympózia kánonického práva sa zúčastnilo asi stoštyridsa päť účastníkov, z toho dvanásť biskupov. Boli najmä z tribunálov Slovenska, ale aj z Čiech a Moravy. Prednášalo sa po latinsky, slovensky, poľsky a česky²⁶.

Materiály z tohto III. sympózia do zborníka usporiadal Ján Duda a vydal ho Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka v roku 1994.

4. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 22.–26.8.1994

Sympóziu pripravil Trnavský metropolitný súd v spolupráci so seminárom biskupa Jána Vojtaššáka v Spišskom Podhradí.

Na slávnostnom otvorení v utorok 23.8.1994 boli prítomní význační hostia, najmä kardinál František Macharski, krakovský arcibiskup, Mons. Ján Sokol, trnavský arcibiskup, Mons. Zenon Grocholewski, titulárny arcibiskup akropolský a tajomník Apoštolskej Signatúry, Mons. Rudolf Balá, banskobystrický biskup a predseda Konferencie biskupov Slovenska, Mons. František Tondra, spišský biskup a iní významní hostia.²⁷ Pozdravné telegramy poslali kardinál Štátny tajomník Angelo Sodano v mene Svätého otca Jána Pavla II., prefekt Kongregácie pre evanjelizáciu národov kardinál Jozef Tomko, nitriansky biskup kardinál Ján Chryzostom Korec, kardinál Miloslav Vlk, pražský arcibiskup, kardinál László Paskai, arcibiskup ostrihomsko–budapešťiansky, Ján Graubner arcibiskup olomoucký, Anton Neuwirth, veľvyslanec Slovenskej republiky pri svätej Stolici, Francesco Mario Pompedda, dekan Rímskej Roty.²⁸

Discursus inauguralis Mons. Zenona Grocholewského Cirkevná spravodlivosť a pravda, prednesený po latinsky, bol inšpirovaný encyklikou pápeža Jána Pavla II. *Veritatis splendor*, v ktorej Svätý otec upozornil na dôsledky a silu pravdy a povzbudil k poslušnosti voči nej. Autor príhovoru sa opieral hlavne o výroky magisteria pápežov Pia XII., Jána XXIII., Pavla VI. a Jána Pavla II., ktoré predniesli vo svojich príhovoroch k Rímskej Rote.

Prednáškové sesie začal Mons. Daniel Faltin na tému Pastoračný aspekt kňaza – sudcu v Cirkvi. V prvej všeobecnej časti načrtol základné teologické predpokla-

²⁶ Bližšie pozri in *Ius et Iustitia, Acta III Symposii iuris canonici anni 1993*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1994.

²⁷ Porov. DUDA, J.: *Introductio in Ius et Iustitia, Acta IV Symposii iuris canonici anni 1994*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1995, s. 3.

²⁸ Porov. *Ibidem*, s. 3-4.

dy súdnej činnosti Cirkvi. V druhej podčiarkol, •e cirkevný sudca má svoje poslanie plni• s duchom kňazským, pastoračným a s láskou.

Popoludní, u• tradične, bola svätá omša v Levoči na Mariánskej hore pre všetkých účastníkov sympózia.

Druhý deň sympózia otvoril o 9.00 hod. prednáškou Najvyšší tribunál Apoštolskej signatúry v súdnej štruktúre Cirkvi jej tajomník Mons. Zenon Grocholewski. Úvodom poukázal na vývoj, akým prešiel Najvyšší tribunál Apoštolskej signatúry po Druhom vatikánskom koncile a odcitoval artikuly 121 – 125 apoštolskej konštitúcie Pastor Bonus, ktorým bola nanovo usporiadaná celá matéria kán. 1445 CIC. Potom vysvetlil činnos• a úlohu troch sekcií Apoštolskej Signatúry.

I. sekcia sa svojou činnos•ou podobá najvyšším tribunálom riadnej spravodlivosti v štátnych útvaroch (kasačný súd).

II. sekcia je jediným v súčasnosti jestvujúcim administratívnym tribunálom v Cirkvi.

III. sekcia nie je tribunálom, ale administratívnym orgánom, ktorý má na starosti administráciu spravodlivosti v Cirkvi a mo•no ho prirovna• k ministerstvám spravodlivosti v štátnych systémoch²⁹.

V závere autor pribli•uje personál Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry, jeho činnos•, kompetencie a po•adované kvality. Prednáška bola po poľsky.

Druhú prednášku dopoludnia mal prednies• dekan Rímskej Roty Mons. Francesco Maria Pompedda. Nemohol však pris•, preto jeho prednášku na tému Chápanie kán. 1095 CIC vo svetle právnej náuky a jurisprudencie predniesol JCLic. Ján Duda. Dekan Rímskej Roty si postavil za cieľ vo svojej prednáške poda• jasný a súhrny obraz o problematike kán. 1095, ktorý je dnes najviac stavaný do popredia a vy•aduje si zvýšenú pozornos•. V prvej časti obsírne vysvetľuje pojem man•elského súhlasu a jeho východiská. V druhej časti si všíma obsah kán. 1095 CIC, poukazuje na jeho reálnu dištinkciu troch prípadov, ktoré kánon obsahuje a jednotlivovo ich rozoberá.

Popoludní bol čas na diskusiu k vypočutým prednáškam a odzneli referáty jednotlivých súdnych vikárov zo Slovenska, Čiech i Moravy o činnosti ich tribunálov.

Témy prednášok tretieho dňa – štvrtok 25.8.1994 – sa týkali kán. 1097, 1098 a 1099 CIC.

Prof. Dr. Bronisław Wenanty Zubert OFM, hovoril na tému Error in persona et in qualitatibus personae (Omyl v osobe a vo vlastnostiach osoby), prednášal po

²⁹ GROCHOLEWSKI, Z.: *Najvyšší tribunál Apoštolskej signatúry in Ius et Iustitia, Acta IV Symposii iuris canonici anni 1994*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1995, s. 60.

poľsky. Tému rozdelil na tri časti. V prvej hovoril o histórii vzniku kán. 1097, pričom sa vracal ku kán. 1083 predchádzajúceho kódexu. V druhej časti vyložil jeho § 1 – omyl v osobe, v tretej § 2 – omyl vo vlastnostiach osoby.

Aj nasledujúca prednáška bola o omyle. Tému Omyl týkajúci sa jednoty, nerozlučiteľnosti alebo sviatostnej hodnoty manželstva v zmysle kán. 1099 CIC predniesol Mons. Vladimír Filo, trnavský pomocný biskup. Matériu podelil do ôsmich bodov: definícia omylu, omyl vo vzťahu k manželstvu, pojem vlastnosti a podstatnej vlastnosti, podstata problému kán. 1099 v novom CIC, zdôvodnenie normy kán. 1099, rozbor jednotlivých podstatných vlastností manželstva, klauzula „... ak len nedeterminuje vôľu,,.

Obetavý Mons. Faltin mal aj na tomto sympóziu prednášku. Spracoval tému Nedostatok manželského súhlasu z dôvodu podvodu. V prvých štyroch bodoch hovorí, ale trochu ináč ako predchádzajúci rečníci, o omyle, omyle v osobe a vo vlastnosti osoby. V piatom bode potom uvažuje o omyle vo vlastnosti osoby zapríčinenom podvodom. Prikláňa sa k názoru, že kán. 1098 má retroaktívnu platnosť. Nasledovala diskusia k prednesenej materii.

V piatok – posledný deň sympózia už neboli prednášky.

Konalo sa valné zhromaždenie Slovenskej spoločnosti kánonického práva a bolo na tri roky zvolené predsedníctvo a predseda Slovenskej spoločnosti kánonického práva.

Počet účastníkov a ich zloženie zodpovedalo zhruba predchádzajúcemu ročníku.

Priebeh IV. sympózia kánonického práva a prednesené referáty zachytil a usporiadal do zborníka JCLic. Ján Duda. Zborník vydal Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka v roku 1995.

5. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 21.–25.8.1995

Aj tento ročník sympózia pripravil na návrh Mons. Daniela Faltina Trnavský metropolitný súd v spolupráci so seminárom biskupa Jána Vojtaššáka na Spiši.

V utorok 22.8.1995 o 8.00 hod. sympóziu otvoril Mons. František Tondra, spišský biskup. Prítomných pozdravil prof. MUDr. Juraj Švec, DrSc. rektor Univerzity Komenského v Bratislave. Tradične nechýbal veľmi priateľský a srdečný pozdrav Mons. Zenona Grocholewského prednesený po latinsky. Bol na tému Osobitný cieľ vysluhovania spravodlivosti v Cirkvi. Arcibiskup v ňom poukázal na to, že pri vysluhovaní spravodlivosti ide aj o obnovenie narušeného spoločenstva, znovunastolenie rovnosti a spolupráce medzi členmi Božieho ľudu, o obranu duchovných hodnôt a prostriedkov spásy. Apoštol niekedy odporúča zrieknuť sa vlast-

ného práva v prospech dosiahnutia vyššieho dobra a tak nasledova• Krista, ktorý „zriekol sa seba samého” (Flp 2, 7).

Ako prvý prednášal dekan fakulty práva na Katolíckej univerzite v Lubline prof. Dr hab. Marian Stasiak na tému Teológia práva. Prednášal voľne. Poukázal na veľkú hodnotu viery. Viera nie je v knihách, ale v živote. Credenda majú byť aj agenda. Prostriedky, ktorými sa viera odovzdáva, majú normatívny charakter. Lex v Cirkvi nie je iba ordinatio rationis, ale predovšetkým ordinatio fidei. Veriaci človek sa nachádza v novej právnej situácii vo vz•ahu k Bohu i ľuďom. Kánonické právo nielen iubet, ale aj docet.

Popoludní sa účastníci autobusmi prepravili do Košíc, kde bola v nádhernom gotickom Dóme sv. Al•bety koncelebrovaná svätá omša. Po nej bola slávnostná inaugurácia Metropolitného súdu v Košiciach za prítomnosti arcibiskupa Mons. Zenona Grocholewského, tajomníka Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry³⁰.

Prvú prednášku druhého dňa sympózia predniesol Mons. Jozef Huber, audítor Rímskej Roty. Prednášal po nemecky na tému Das Recht der Kirche auf Erwerb, Besitz, Verwaltung und Veräußerung von Kirchenvermögen (Právo Cirkvi na nadobúdanie, vlastníenie, spravovanie a predaj cirkevného majetku). Prednášateľ tému rozdelil do piatich kapitol. Úvodom si všimol Je•išov postoj ku vlastníctvu, požiadavku chudoby u Otcov i náuku Druhého vatikánskeho koncilu. Potom osvetlil základné pojmy, ktoré sa tiahnu celým majetkovým právom. V tretej kapitole sa venoval spôsobilosti Cirkvi vlastníť majetok. Poukázal na subjekty cirkevného majetku a na jeho druhy. Potom hovoril o spôsoboch nadobúdania majetku v Cirkvi: dobrovoľné finančné príspevky, diecézne poplatky (daň), taksy, štólové poplatky, zbierky a premľčanie. V poslednej kapitole sa autor venoval spravovaniu cirkevného majetku. Rozdelil správu na riadnu a mimoriadnu a uviedol kánony o správcovi a o zásadách spravovania.

Aj ďalšia prednáška sa týkala správy. Tému Administratíva farnosti spracoval Mons. Vladimír Filo. V prvej časti sa zaoberal teológiou farnosti, definuje farrára, hovorí o spolupráci s laikmi. Druhá časť pojednáva o pastoračnej farskej rade, hospodárskej rade o farských knihách, pečiatkach, archíve.

Do tretice tentoraz o Administratíve diecézy hovoril Mons. Daniel Faltin. Aj on rozdelil štúdiu na dve časti. V prvej definoval cirkevný majetok a ciele jeho použitia. V druhej časti podáva povinnosti a práva hospodárskej rady a zboru konzultorov. Pozornosť venuje ekonómovi, nábožným odkazom a nábožným fundáciám. V závere sa objasňujú zásady ohľadom scudzovania cirkevného majetku.

Na záver dňa bola diskusia o vypočutých otázkach a JCLic. Ján Duda referoval o dokumente Direttive sulla formazione dei seminaristi circa i problemi rela-

³⁰ 31.3.1995 Svätý otec Ján Pavol II. Apoštolskou konštitúciou *Pastorali quidem*, in AAS 87 (1995) 776-779, zriadil na území Slovenska novú cirkevnú provinciu so sídlom v Košiciach.

tivi al matrimonio ed alla famiglia (Smernice o výchove seminaristov vzhľadom na problémy manželské a rodinné), ktorý vydala Kongregácia pre katolícku výchovu dňa 19.3.1995.

Vo štvrtok 24.8.1995 odzneli veľmi zaujímavé prednášky. Najprv to bola prednáška Mons. Crescenzia Sepe I ricorsi gerarchici presso i Dicasteri della Curia Romana (Hierarchické rekurzy podané na dikastéria Rímskej kúrie), ktorú predniesol Mons. Mario Marchesi po taliansky. V úvode sa spomínajú niektoré princípy kánonického práva, najmä princíp legality a podmienky jeho u•ivotnenia, ako aj jeho cieľ – spoločné dobro. V druhej časti vysvetľuje hierarchický rekurz a dôvody tejto inštitúcie. V tretej časti pribli•uje hierarchický rekurz na dikastéria Rímskej kúrie v nasledujúcich heslách: inštančia, subjekt, kompetentná autorita, administratívne opatrenie, konzekvencie, právne opatrenie namierené proti rozhodnutiu dikastéria.

Druhá prednáška na tému Sporový administratívny proces na Apoštolskej Signatúre veľmi vhodne naväzovala na predchádzajúcu. Pripravil a predniesol ju Mons. Zenon Grocholewski, tajomník Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry po poľsky. Pripomenul, •e u• na prvom sympóziu kánonického práva na Spiši hovoril o druhej sekcii Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry, ktorá je jediným sporovým administratívnym tribunálom v Cirkvi. V tejto prednáške sa zaoberá témou širšie. V prvej časti ozrejmil dôvod, pre ktorý v Cirkvi uvedený administratívny tribunál vznikol a podal vývoj normatívy, ktorá sa ho týka. V druhej časti chcel čím väčšiemu okruhu poslucháčov priblí•i, v akých prípadoch a ku komu mo•no poda• rekurz na druhú sekcii Apoštolskej Signatúry, teda uviedol podstatné a procedurálne predpoklady tohto rekurzu. Pomenoval úkony, ktoré mo•no napadnú• na druhej sekcii Apoštolskej Signatúry (materiálny predmet rekurzu) a vysvetlil dôvody, na základe ktorých mo•no spomínané úkony napadnú• (formálny predmet rekurzu). Napokon podal niekoľko informácií o subjekte rekurzu, či•e stránkach (pars recurrens a pars resistens) a o časových lehotách pre podanie rekurzu.

Popoludní bola prednáška o Cirkevných majetkoch na Slovensku. Predniesol ju laik profesor histórie Dr. Ivan Chalupecký. Podal stručný náčrt vývoja i súčasného stavu cirkevného majetku rôzneho druhu, základín, otázok patronátneho práva, reholí a podobne. Nabádal k detailnému štúdiu tejto problematiky, aby pri jednaniach medzi Cirkvou a štátom nevznikli Cirkvi škody.

Po prestávke nasledovali referáty súdnych vikárov o práci cirkevných súdov na Slovensku i v Čechách. V piatok – štvrtý deň sympózia bola výnimočne ešte prednesená téma De bonis Ecclesiae temporalibus in Italia allisque nationibus (Cirkevné majetky v Taliansku a iných krajinách). Vypracoval ju a po taliansky predniesol prof. Tommaso Mauro. Podotkol, •e vzhľadom na rôzny prístup ka•dého jedného štátu k otázke cirkevných majetkov, nejestvuje jediné a jednotné riešenie

problematiky. Svätá Stolica sa snaží otázku riešiť dvojstrannými zmluvami, konkordátmi. Potom uvádza obraz situácie v Európe³¹.

Zborník referátov prednesených na tomto sympóziu, okrem prednášky prof. Dr. hab. Mariana Stasiaka, ktorý usporiadateľom nedal svoju prednášku písomne, vyšiel zásluhou ThDr. JCLic. Jána Dudu v roku 1997.

6. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 26.–30.8.1996

Toto sympóziu bolo prvé, ktoré pripravila Slovenská spoločnosť kánonického práva v spolupráci so seminárom biskupa Jána Vojtaššaka na Spiši.

Pri otvorení sympózia odznali pozdravné príhovory spišského pomocného biskupa Mons. Andreja Imricha, tajomníka Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry Mons Zenona Grocholewského, predsedu Ústavného súdu Slovenskej republiky prof. JUDr. Milana Čiča DrSc., dekana Rímskokatolíckej teologickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave prof. ThDr. Ing. Jozefa Kutarňu, ďalej predsedu Českej spoločnosti pre cirkevné právo doc. JUDr. Rajmunda Treteru, prof. Dr. Carla Gerolda Fürsta z Freiburgu a Mons. Daniela Faltina.

Mons. Zenon Grocholewski svoj prívet predniesol uť tradične po latinsky. „Ocenil prácu pracovníkov cirkevných súdov na Slovensku a potom zdôraznil osobitnú povahu rozsudkov v kauzách manželskej nulity. Citoval výrok Svätého otca Jána Pavla II. z jeho tohoročného príhovoru sudcom Rímskej Roty, „e manželia, ktorí napadnú platnosť svojho manželstva pred cirkevným súdom, nemajú právo na jeho nulitu, ani právo na jeho platnosť, majú iba právo na to, aby sa seriózne a kvalifikovane ich kauzou zaoberalo. Sudcovi neprináleí teda právo rozhodnúť o jestvovaní, resp. nejestvovaní manželského zväzku, ale iba spoznať a deklarovať o ňom objektívnu pravdu“³². Tribunály sa musia všemožne vyhnúť tomu, aby z dôvodu nepripravenosti, alebo nedostatku kvalifikácie ako nepoškodzovali poriadok milosti a posväcovania.

Potom sa čítali pozdravné telegramy. Po krátkej prestávke Mons. František Rábek, nitriansky pomocný biskup hovoril na tému Sviatosti ako prostriedky duchovnej obnovy na Slovensku. Hovoril vlastne o desaťročnom pastoračnom pláne duchovnej obnovy so zameraním na vysluhovanie sviatostí. Biskupi Slovenska vychádzajú „z presvedčenia, „e ak máme obnoviť život v Cirkvi u nás, musíme obnoviť všetky «životné funkcie» Cirkvi, ako sa ony prejavili pri jej historickom zrode v deň prvých Turíc“³³.

³¹ Podrobnejšie pozri in *Ius et Iustitia, Acta V. Symposii iuris canonici anni 1995*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1996.

³² DUDA, J.: *Introductio* in *Ius et Iustitia, Acta VI. Symposii iuris canonici anni 1996*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1997, s. 5-6.

³³ RÁBEK, F.: *Sviatosti ako prostriedky duchovnej obnovy na Slovensku* in *Ius et Iustitia, Acta VI.*

Popoludní si účastníci sympózia boli vyprosova• koncelebrovanou svätou omšou na Levočskej hore na príhovor Panny Márie potrebné milosti a duchovné dary.

V stredu dopoludnia odzneli prednášky hostí z Rakúska a Nemecka. Prednášku viedenského arcibiskupa Christoha Schönborna na tému *Die Katholische Lehre von den Sakramenten nach dem Katechismus der Katholischen Kirche* (Katolícka náuka o sviatostiach podľa Katechizmu Katolíckej cirkvi) pre jeho neprítomnosť predniesol jej prekladateľ do slovenčiny ThLic. Alojz Frankovský, spišský kňaz. Arcibiskup po úvodných úvahách o mieste a váhe Katechizmu v živote Cirkvi podáva náuku o sviatostiach ako o veľkonočných a vianočných záležitostiach v nasledujúcich bodoch: 1. Mystéria vitae Jesu – základný prameň sviatostí, 2. Veľkonočné tajomstvo vo sviatostiach, 3. Duch Svätý a Cirkev spoločne vysluhujú sviatosti, 4. Slávenie sviatostí. V závere navrhuje, aby sa na teologických fakultách ako základná kniha používal Katechizmus Katolíckej cirkvi.

Potom prednášal po nemecky Dr. Carl Gerold Fürst z Freiburgu na tému *Das Sakrament der Taufe: Der „Status„ der getauften Gläubigen in der Kirche im Lichte des CIC und des CCEO* (Sviatosť krstu: „status„ pokrsteného veriaceho v Cirkvi vo svetle CIC a CCEO). Autor v predbežných poznámkach vysvetľuje kán. 87 CIC 1917, čiže kán. 96 CIC 1983 a podáva k nemu kritické poznámky vzhľadom na skutočnosť zaradenia sa krstom do niektorej svojprávnej cirkvi. A tým vzniká právny „status„ pokrsteného veriaceho katolíka. V druhej kapitole hovorí o zaradení sa do nejakej svojprávnej cirkvi v rámci spoločenstva katolíckej cirkvi. Podáva normy v CIC 1917, v CIC 1983 a v CCEO. V tretej časti hovorí o prestupe do inej svojprávnej cirkvi na základe súhlasu Apoštolskej stolice, na základe písomného súhlasu eparchiálnych biskupov a quo aj ad quem, keď sa ich územia prekrývajú a o prestupe na základe uzavretia manželstva. Všíma si, aké dôsledky na príslušnosť k svojprávnej cirkvi u detí má skutočnosť, že ich rodičia prestúpili do inej cirkvi a napokon sa zaoberá nadobudnutím príslušnosti k cirkvi človeka, ktorý sa obrátil na katolícku vieru a bol prijatý do katolíckej Cirkvi.

Popoludní prednáška Mons. Vladimír Filo. Vo svojej obsiahlej prednáške sa zamerával na Právnický aspekt sviatostí birmovania, zmierenia, Eucharistie a pomazania chorých. Záverom pranieroval svojvôľu pri vysluhovaní sviatostí, ktorá je dôsledkom toho, že chýbajú príslušné normy vydané miestnym biskupom alebo konferenciou biskupov.

„Potom hovoril ešte Giuseppe Gervasio, predseda Talianskej katolíckej akcie na tému «Spoluzodpovednosť laikov v kresťanskej komunite». Jeho príhovor nebol na úrovni prednášky, ale bol to jednoduchý príspevok³⁴ a nie je zachytený ani v zborníku.

Symposii iuris canonici anni 1996, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1997, s. 21.

³⁴ DUDA, J.: *Introductio in Ius et Iustitia, Acta VI. Symposii iuris canonici anni 1996*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1997, s. 7.

Vo štvrtok – tretí deň sympózia – boli len dve prednášky a obe dopoludnia. Mons. Zenon Grochowski po poľsky prednášal na tému Teologické základy manželstva v kánonickom práve. Prednáška bola veľmi obsažná a bohato rozpracovaná. Sám autor ju predstavil takto: „Po zdôraznení božieho pôvodu manželstva (I), v nasledujúcich troch bodoch uvediem prvky, ktoré definujú povahu manželstva (II), jeho cieľ (III) ako aj úkon, ktorý je príčinou existencie konkrétneho manželského spoločenstva (IV), aby som sa mohol dlhšie zdržať pri pojme manželskej lásky, ktorá všetkým vyššie spomenutým prvkom dáva organickú jednotu (V). Potom obrátim pozornosť na antropologické predpoklady, ktoré tvoria základy manželského práva a manželskej kánonickej jurisprudencie (VI). Ďalej budem hovoriť o sviatosti manželstva, ktorá sa týka len manželstiev medzi pokrstenými (VII). Po tomto uvediem záverečné úvahy (VIII)”.³⁵ Zdôraznil, že teologické úvahy, ktoré sú základom cirkevného zákonodarstva o manželstve, sa nevzťahujú iba na kánonické manželstvo, ale týkajú sa každého manželstva.

Druhú prednášku – poslednú na tomto sympóziu – predniesol Mons. Daniel Faltin na tému Svätosť posvätného stavu: Status biskupa, kňaza a diakona v Cirkvi. Keď zdôraznil, že Cirkev nie je spolok alebo strana a jej štruktúra je hierarchická a nezrušiteľná, tému rozdelil na sedem kapitol: I. Posvätný stav, II. Status biskupa v Cirkvi, III. Učiteľský úrad biskupa v Cirkvi, IV. Posvätiťelský úrad biskupa, V. Úrad riadenia, VI. Status kňaza v poslaní Cirkvi a VII. Status diakona v Cirkvi.

„Popoludní predseda Konferencie biskupov Slovenska Mons. Rudolf Baláž predstavil prítomným slovenský preklad Kódexu kánonického práva z roku 1983. V príhovore zdôraznil, že je to rozhodne historická chvíľa. Po ňom o príprave prekladu hovoril ešte Mons. Vladimír Filo, pomocný biskup bratislavsko-trnavskej arcidiecézy. V posledný deň sympózia, v piatok 30.8.1996 referovali súdni vikári o činnosti cirkevných súdov a konalo sa valné zhromaždenie Slovenskej spoločnosti kánonického práva”.³⁶

Aj prednášky z tohto šiesteho ročníka sympózia usporiada do zborníka Dr. Ján Duda a vydal ho Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka v roku 1997.

7. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 25. –29.8.1997

Usporiadateľom tohto sympózia bola Slovenská spoločnosť kánonického práva v spolupráci so Spišským seminárom biskupa Jána Vojtaššáka.

³⁵ GROCHOLEWSKI, Z.: *Teologické základy manželstva v kánonickom práve* in *Ius et Iustitia, Acta VI. Symposii iuris canonici anni 1996*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1997, s. 166-167.

³⁶ DUDA, J.: *Introductio in Ius et Iustitia, Acta VI. Symposii iuris canonici anni 1996*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1997, s. 8.

V utorok 26.8.1997 sympóziom otvoril a všetkých srdečne privítal Mons. Peter Holec, predseda Slovenskej spoločnosti kánonického práva. Po ňom spišský biskup Mons. František Tondra pripomenul úlohy, ktoré stoja pred kánonistami. Arcibiskup Zenon Grocholewski, tajomník Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry v latinsky prednesenom pozdrave uistil všetkých o svojom priateľskom vz•ahu a o radosti, •e mô•e by• znova na Spiši. Potom sa zamerl na základné princípy v náuke Svätého otca o man•elstve, najmä na princíp nerozlučiteľnosti – indissolubilitatis.

Na tomto sympóziu sa viac pozornosti venovalo vz•ahu Cirkev – štát.

Prvá prednáška v utorok ráno o 9.30 hod. mala názov Vz•ah Cirkvi a štátu v rímskom práve. Predniesol ju prof. JUDr. Peter Blaho, CSc. exdekan Právnickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Autor chronologicky zaznamenáva rozvoj vz•ahov Cirkev – štát a vzájomné ovplyvňovanie sa. Ví•azstvo kres•anstva znamená koniec antickej spoločnosti. Grécka filozofia, rímske právo a kres•anstvo ovplyvňujú súčasné myslenie. Ďalej vysvetľuje rímske ius publicum a ius privatum, spomína cisára Neróna a nepriateľstvo Ríma voči kres•anstvu. Pripomína, •e po skončení prenasledovania kres•anov sa prejavuje vplyv kres•anstva na rímske právo. Neskôr rímske právo pomáha •ivotu Cirkvi. V závere profesor Blaho cituje starú múdros•: *distingue tempora intelliges iura*.

Poznámky k vz•ahu Cirkvi a štátu to bola téma ďalšej prednášky, ktorú predniesol Mons. Daniel Faltin, audítor Rímskej Roty. Objektom záujmu Cirkvi a štátu je rodina. Autor zdôraznil, •e man•elstvo je od Stvoriteľa a predchádza akúkoľvek inštitúciu. Je in ordine creationis, in ordine sanctificationis, in ordine redemptionis. Štát má poskytova• rodine väčšiu pomoc a ochranu. Štát berie rodinám viac, ako im dáva. Mnohodetnos• nesmie znamena• biedu rodiny. Materstvo je najčestnejším poslaním •eny. •ivot aj nenarodeného má by• chránený zákonom. Civilné súdy by mali uzna• cirkevné rozsudky v man•elských kauzách.

Popoludní sa účastníci sympózia odobrali autobusmi do Levoče. Najprv sa zúčastnili koncelebrovanej svätej omše na Mariánskej hore. Potom boli prijatí primátorom a členmi zastupiteľstva mesta Levoča v starobylej radnici. Tu sa odohrala milá slávnos•, pri ktorej bolo udelené čestné občianstvo mesta Levoča arcibiskupovi Mons. Zenonovi Grocholewskému a Mons. Danielovi Faltinovi³⁷.

Druhý deň sympózia – streda 27.8.1997 – otvoril svojimi prednáškami obľúbený a všetkými očakávaný arcibiskup Mons. Zenon Grocholewski. Bolo mu vyhradené celé dopoludnie. Organizátori určili tému prvej prednášky o 9.00 hod. ako Problematika prekladania farárov. Druhá prednáška o 11.00 hod. mala ma• tému Problematika odvolávania farárov. Arcibiskup Grocholewski si však matériu pred-

³⁷ Reč, ktorou sa arcibiskup Mons. Zenon Grocholewski poďakoval za udelené čestné občianstvo, bola po slovensky uverejnená v Duchovnom pastieri, roč. LXXIX, č. 10, s. 461-462.

nášky usporiadal trochu ináč. Vznikla prednáška *Postup pri prelo•ení a odvolaní farára*, ktorú časovo rozdelil na dve časti, lebo je veľmi obsiahla a hlboko fundovaná. Obsahovo je rozdelená na úvod a tri časti. V úvode tajomník Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry ohraničil tému a zdôraznil osobitos• vypracovanej procedúry a jej umiestnenie v Kódexe. V prvej časti sa zameral na statický aspekt procedúry odvolania a prelo•enia farára. Táto čas• má sedem kapitol: I. Univerzálne právo a partikulárne právo, II. Na aké osoby sa mô•e aplikova• procedúra stanovená v kánonoch 1740–1752 a na aké osoby sa nemô•e aplikova•, III. Kompetentná autorita odvolania a prelo•enia farára, IV. Dôvody odvolania farára (kán. 1740–1741), V. Dôvody prelo•enia farára (kán. 1748), VI. Autorita, ktorej prinále•í usúdi•, či jestvuje dostatočná príčina, VII. Biskup „mô•e„ alebo „musí„ odvola• alebo prelo•i•?

Druhá čas• hovorí o dynamickom aspekte procedúry odvolania farára. Má devä• kapitol: I. Všeobecné poznámky ohľadom dynamického aspektu procedúry odvolania i prelo•enia farára, II. Dokazovanie, III. Konzultácia s dvoma farármi, IV. Výzva na zrieknutie sa, V. Ďalšia procedúra, ktorá je u• diferencovaná, VI. Vydanie dekrétu odvolania, VII. Niektoré osobitné problémy týkajúce sa procedúry odvolania farára, VIII. Povinnosti vyplývajúce z uskutočneného odvolania (kán. 1746, 1747 §§ 1–2), IX. Odkladný účinok rekurzu podaného proti odvolaniu farára.

Tretia čas• je o dynamickom aspekte procedúry prekladania farára a má šes• kapitol: I. Úvodné poznámky, II. Procedurálny predpoklad prelo•enia, III. Jednotlivé kroky tejto procedúry, IV. Účinky dekrétu prelo•enia, V. Prelo•enie, ktoré je v skutočnosti odvolaním, VI. Prelo•enie, ktoré sa uskutoční podľa predpisu kánonov 1748–1752 a ktoré je v skutočnosti potrestaním³⁸.

Popoludní vystúpil s prednáškou *Man•elské a rodinné právo v legislatíve Slovenskej republiky* Mgr. Matúš Nemeč, odborný asistent Právnickej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave. Zachytil vývoj rodinného práva od roku 1918. rozdelil ho na tri etapy: roky 1918–1948, 1948–1990, od roku 1990. Spomenul zákon č. 234/1992 platný od 1.7.1992, ktorý dáva mo•nos• uzavrie• sobáš formou civilnou alebo cirkevnou. Vysvetlil, čo štát vy•aduje k platnému uzavretiu man•elstva, aké doklady. Štát pova•uje man•elstvo za uzavreté a• odo dňa zápisu do štátnej matriky. Ďalej pojednáva o spôsoboch civilného zániku man•elstva a o vyhlásení (súdnom) man•elstva za neplatné. Civilný súd nie je povinný skúma• vinu stránok na rozpade man•elstva.

Záverečnou prednáškou druhého dňa bola prednáška na tému *La certezza morale del Giudice* (Morálna istota sudcu pri vynášaní rozsudkov). Po taliansky ju predniesol prof. Dr. Erdő Péter, prezident Inštitútu kánonického práva v Budapešti. Najprv sa zaoberal pojmom morálnej istoty z hľadiska filozofického, potom ako

³⁸ Prednáška bola samostatne vydaná vo vydavateľstve Serafin, Bratislava 1999 pod názvom *Postup pri prelo•ení a odvolaní farára*. Prelo•il ju ThDr. JCLic. Ján Duda, PhD.

sa ona nachádza v kánonickom práve, najmä v platnom Kódexe. Po•adovaná morálna istota je medzi absolútnou istotou a pravdepodobnos•ou. Dotkol sa aj hákli•vých otázok sudcovho svedomia, keď je rozpor medzi jeho osobným poznaním a zozbieranými dôkazmi v procese alebo, keď nemá morálnu istotu napriek tomu, •e dôkazy existujú. Poukázal na osobitné prostriedky na dosiahnutie morálnej istoty v •a•ších prípadoch, ktoré ponúka nový Kódex. V ka•dom prípade, podľa kánonickej tradície, by mal sudca rozhodova• podľa objektívnej pravdy.

Tretí deň sympózia otvoril prednáškou Postavenie katolíckej cirkvi v legisla•tíve Slovenskej republiky prof. JUDr. Milan Čič, DrSc., predseda Ústavného súdu Slovenskej republiky. Poukázal na kľúčovú dôle•itos• Ústavy Slovenskej republiky, ako základného zákona, ktorá riadi vz•ah Cirkvi a štátu v Slovenskej republike. Slovenská republika ja právny, demokratický štát, vylučujúci zo svojich preferencií strany a nábo•enstvá. Ústava nepriamo definuje autonómiu Cirkvi ad intra a jej suverenitu ad extra. Nábo•enský sloboda je zaručená. Milan Čič pripustil, •e ústa•vu bude treba novelizova•.

Na tému Otázky príprav na uzavretie konkordátu bola ďalšia prednáška o 11.00 hod. Predniesol ju po poľsky hos• z Katolíckej univerzity v Lubline prof. Dr hab. Józef Krukowski. Uva•oval o troch úlohách navzájom úzko spojených, ktoré predchádzajú konkordát. Najprv definoval jednanie a ich etapy. Následne určil podmienky úspešných formálnych jednaní: pochopenie podstaty konkordátu, ustálenie predmetu súčasných konkordátov, čo konkordáty upravujú, analýza miestneho práva. Pri tvorbe konkordátu si treba uvedomi• aj postavenie iných nábo•enských spoločností a zohľadni• iné pramene práva. Napokon treba rešpektova• spoločensko–politickú klímu.

Popoludní o 15.00 hod. Mons. Vladimír Filo, pomocný biskup bratislavsko–trnavský hovoril na tému Filozofické korene postoja štátu k cirkvám. Prednáška bola historickou sondou do filozofie vz•ahov medzi Cirkvou a štátnymi útvarmi.

Poslednou prednáškou tretieho dňa i celého sympózia bola úvaha Dr. Franca Ligiho na tému Právo v slu•be pokoja. Hovoril o mieri a vojne, o iniciatívach svetového spoločenstva za pokoj vo svete a o Komisii pre otázky mieru so sídlom v Ríme, ktorej je členom.

V posledný deň sympózia – v piatok dopoludnia ešte odzneli referáty súdnych vikárov o činnosti ich súdov a nasledovalo valné zhroma•denie Slovenskej spoločnosti kánonického práva. Prítomní zvolili na ďalšie tri roky členov predsedníctva, ako aj predsedu a podpredsedu Slovenskej spoločnosti kánonického práva.

Aj tohto ročníka sympózia sa zúčastnilo asi jedenás• arcibiskupov a biskupov a asi stotridsa• domácich i zahraničných účastníkov.

•ial', z tohto sympózia zatiaľ zborník nebol publikovaný.

8. Sympóziu•m kánonického práva v Spišskom Podhradí 24. –28.8.1998

Aj tento ročník sympózia pripravila Slovenská spoločnosť kánonického práva v spolupráci s Kňazským seminárom biskupa Jána Vojtaššáka na Spiši.

Sympóziu•m v utorok 25.8.1998 otvoril a všetkých privítal predseda Slovenskej spoločnosti kánonického práva Mons. Peter Holec.

Spišský biskup Mons. František Tondra v pozdrave zdôraznil *salus animarum* ako najvyšší zákon.

Arcibiskup Mons. Zenon Grocholewski prítomných pozdravil po latinsky v mene Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry. Vo svojom diskurze zdôraznil, že aktivity cirkevných tribunálov plnia *evangelizationis munus*. Ved' skutky sú často mocnejšie ako slová. Cirkevné tribunály evanjelizujú, keď uznávajú princípy Božieho zákona a sú mu poslušní, keď sa láskavo správajú ku stránkam, keď si ctia pravdu, keď zodpovedne pristupujú k štúdiu prípadov. To sa však dá len v sile Ducha Svätého.

Mons. Daniel Faltin z Rímskej Roty tlmočil pozdrav jej dekana a poďakoval Mons. Zenonovi Grocholewskému za jeho mimoriadne aktivity v prospech partikulárnej cirkvi na Slovensku.

Po pozdravoch začali o 9.30 hod. prednášky.

SPrvú predniesol prof. Dr hab. Henryk Misztal z Katolíckej univerzity v Lubline na tému *Priebeh procesu kanonizácie*. Zdôraznil, že proces kanonizácie je zvláštny a špeciálny. Spomenul jeho tri etapy a potom sa podrobnejšie venoval prvej – priebehu procesu na diecéznej úrovni. Rozlíšil dva druhy postupu: pri vyznavačovi a pri mučeníkovi. Opísal, aké osoby – úrady treba ustanoviť a aké komisie. Popísal náplň ich práce. Upozornil, že sa musí dbať o to, aby sa Božiemu sluhovi nikde neprejavoval verejný kult. Od diecéznej fázy procesu záležá veľmi veľa, preto treba dbať, aby sa všetko vykonalo presne a pravdivo.

O 11.00 hod. mala nasledovať prednáška arcibiskupa Mons. Edwarda Nowaka, tajomníka Kongregácie pre kauzy svätých. Keďže sa jeho príchod oneskoril, nasledoval očakávaná prednáška Mons. Zenona Grocholewského na tému *Dôkazová fáza v sporovom procese*³⁹. Tajomník Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry najprv podal delenie dôkazov a ich ocenenie – elementy statické. Potom pristúpil k elementom dynamickým – čiže k samému priebehu dokazovania. To má osem stupňov, čiže obsahuje osem činností: 1. dekrét o inštruovaní kauzy, 2. predloženie a doplnenie dôkazov, (potreba advokáta), 3. oznámenie druhej stránky

³⁹ Táto prednáška bola uverejnená v slovenskom jazyku in *Ius et Iustia, Acta IX. Symposii iuris canonici anni 1999*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2000, s. 76-99; v poľskom jazyku in *Plenitudo legis dilectio, Księga pamiątkowa dedykowana prof. Dr hab. Bronisławowi Zubertowi OFM z okazji 65. rocznicy urodzin*, Redakcja wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, Lublin 2000, s. 355-377.

v spore, 4. prijatie alebo odmietnutie dôkazov, 5. zbieranie dôkazov, o audítorovi, 6. dekrét o publikácii aktov sporu, 7. mo•nos• predlo•i• nové dôkazy, 7. dekrét o ukončení vyšetrovania.

V diskusii na túto tému sa vyslovilo •elanie všetkých účastníkov, aby Mons. Zenon Grocholewski na budúcom sympóziu v objasňovaní procesu pokračoval opisom jednotlivých dôkazových prostriedkov.

Popoludní sa všetci s rados•ou stretli pri koncebrovanej svätej omši na Mariánskej hore v Levoči.

Mons. Edward Nowak pricestoval v utorok večer a tak v stredu 26.8.1998 mohol ma• o 9.00 hod. prednášku po poľsky na tému Niektoré problémy procesov kanonizácie. Otázka svätých – hovorí Mons. Nowak – má v Cirkvi veľký význam pre svedectvo kres•anského •ivota. Svätí sú patrimonium Cirkvi a pokladom celého ľudstva. Patria všetkým. Pri vedení procesu musia by• splnené všetky po•iadavky práva. Kongregácia poriada prípravu postulátorov. Je •iadúce, aby boli kanonizovaní ľudia svetskí, aby boli zo všetkých kontinentov a ich charizma, aby mala veľký význam a všeobecnú platnos•. Veľmi sa cení mučeníctvo ozajstné, fyzické – acceptatio mortis in odium fidei. Crux postulatorum je otázka zázraku. Neprijímajú sa zázraky morálne, len fyzické. U niektorých ochorení sa čaká aj desa• rokov, či sa choroba nevráti (rakovina). Autor uviedol aj počty blahorečených a svätorečených za pápe•a Jána Pavla II. a spomenul niektoré termíny najbli•ších kanonizácií.

Po tejto zaujímavej a pútavej prednáške hovoril o 11.00 hod. Mons. Peter Holec, oficiál z Košíc na tému Znalec v procese man•elskej nulity⁴⁰. Úvodom podčiarkol dôle•itos• dokazovania, ktoré je dušou ka•dého procesu. Potom sa u• venoval dôkazovému prostriedku, ktorým je znalec. Objasnil pojem znalca v Kódexe a v procesoch o vyhlásenie neplatnosti man•elstva, potrebu jeho účasti v procese a miesto povolania znalca v procese. Dotkol sa kvalít, ktoré sa od neho po•adujú. Okrem tých, ktoré Kódex vy•aduje od svedkov všeobecne, sú to ešte kvality vedecké, morálne a nábo•enské. Hovoril o menovaní znalca, o prijatí poverenia znalcom, o vymedzení predmetu expertízy, o vecných predpokladoch expertízy a o znaleckom posudku, či•e relácii znalca. Záverom spomenul odmenu pre znalca ohodnotenie znaleckého posudku sudcom a dotkol sa novoty v Kódexe – mo•nosti urči• si súkromných znalcov.

Popoludní ako prvý prednášal Mons. Vladimír Filo, bratislavsko–trnavský pomocný biskup na tému Proces super matrimonio rato et non consummato. Uprešnil, •e to, čo sa •iada, nie je dišpenz vo vlastnom slova zmysle a •e sa jedná o proces administratívny, nie súdny, hoci pri ňom treba bra• do úvahy aj kánony

⁴⁰ Viac k tejto téme pozri HOLEC, P.: *Znalec v kánonickom man•elskom procese, aktuálna normatíva a jej vývoj*, Kňazský seminár sv. Karola Boromejského Košice, 1997.

o riadnom sporovom procese. Aj •iadať je nazývaný orator nie actor. Treba sa zamerať hlavne na objasnenie dvoch otázok: či je man•elstvo nekonzumentné a či existuje iusta causa pre dišpenz, ktorý udeľuje jedine Rímsky veľkňaz. •iados• prijíma alebo zamietá diecézny biskup. Proti zamietnutiu biskupa je mo•ný rekurz na Kongregáciu pre Bo•í kult a disciplínu sviatostí. Proti rozhodnutiu kongregácie mo•no podať rekurz na Apoštolskú Signatúru. Nepripúš•a sa patrón stránok, nezverejňujú sa spisy. Biskup bdie nad celým procesom a dáva svoje votum pro rei veritate. Druhá fáza procesu prebieha na Kongregácii pre Bo•í kult a disciplínu sviatostí.

Poslednú prednášku druhého dňa sympózia predniesol po česky Mons. prof. Dr hab. Edward Górecki z Wrocławy na tému Farnos• a jej problémy. Úvodom pripomenul, •e farnos• je skutočnosťou sociologickou. Potom vyložil kánony o farnosti a kvázifarnosti. Dotkol sa úlohy farára ako vlastného pastiera zverenej mu farnosti, ktorý je aj pre nekatolíkov hlásateľom Evanjelia. Má na to využívať všetky mo•né stretnutia s ľuďmi. Cirkev sa uskutočňuje vo farnosti, jej epicentrom je Eucharistia. Veriaci majú mať mo•nos• regulárne prijímať sviatosť pokánia, má sa im pomáhať, aby sa naučili modliť, aj kontemplatívne. Vo farnosti musí byť ekonomická rada a farár by mal aktívne spolupracovať s laikmi, aby poznali svoje práva a povinnosti pre dobro farnosti i svoje vlastné zdokonaľovanie sa.

Vo štvrtok 27.8.1998 boli na programe tri prednášky. O 9.00 hod. mal doc. JUDr. Jiří Rajmund Tretera OP z Karlovej Univerzity v Prahe po česky výklad o Konfesnom práve. Naznačil rozdiel medzi cirkevným právom ako právom Cirkvi a konfesným právom ako právnymi reláciami štát – Cirkev. Spomenul konfesné právo medzinárodné, multilaterálne, bilaterálne, konkordáty. V Nemecku sa uzavierajú zmluvy republik s protestantskými cirkvami. Katolícka cirkev má právnu subjektivitu, lebo ju pokrýva vyše 1 500 rokov. Potom prednášateľ mapoval situáciu v Čechách, kde všade sa prednáša konfesné právo a poukázal na pramene českého konfesného práva. Pripomenul, •e zákon č. 218 z roku 1949 o dozore štátu nad cirkvami bol zrušený a medzinárodné zmluvy stoja nad štátnym zákonom.

O 11.00 hod. vystúpil ďalší neúnavný prednášateľ Mons. Daniel Faltin, audítor Rímskej Roty. Zaoberal sa jednou podobou defektu man•elského súhlasu, ktorou je Vis et metus. Úvodom upozornil na chyby, ktorých sa dopúšťajú ni•šie tribunály pri určovaní titulu, •e ho definujú veľmi všeobecne. Tie• vytkol, •e sa niekedy k veriacim pristupuje ako za feudalizmu. Mal by sa ustanoviť advocatus pauperum. V rozsudkoch niekedy chýba species facti. U•ien by sa malo užívať dievčenské meno, teda za slobodná. Potom pristúpil k téme. Strach a násilie odporuje prirodzenému právu. Viac pozornosti venoval objasneniu kategórie metus reverentialis, ktorý zapríčiňuje instrumentalizáciu osoby. Dôležité sú okolnosti osobné i objektívne. Dotkol sa aj situácie, keď sa strach vyvoláva hrozbou samovraždy. Za istých okolností to môže byť dôvodom veľkého strachu.

Popoludní o 15.00 hod bola posledná prednáška, ktorú pripravil Dr. Péter Martón Antaloczy z Budapešti. Hovoril po taliansky na tému *Exclusio boni fidei*. Hneď v úvode poukázal na tri dobrá manželstva. Potom sa zameril na bonum fidei. Poukázal na predchádzajúcu prax, ktorá zastávala názor, že bonum fidei a jednota manželstva sa prekrývajú. Jurisprudencia Roty posledných rokov súdi, že simulácie sa dopúšťa aj ten, kto popiera výlučnosť práva na sexuálne úkony, či vyhradzuje si mimo manželské sexuálne styky. Musí to urobiť v momente prejavenia manželského súhlasu úväzňou a prevažujúcou vôľou (*la voluntas deliberata e prevalente*). Niečo iné je, ak stránka predpokladá možnosť porušenia manželskej vernosti zo slabosti. Takéto predvídanie nie je predmetom vôle a preto nezneplatňuje daný súhlas. Záverom autor tvrdí, že uzavierajú neplatne manželstvo nielen tí, ktorí vylučujú manželskú vernosť, ale aj tí, ktorí majú úmysel porušovať túto vernosť.

Po prednáške nasledovali referáty súdnych vikárov zo Slovenska, Čiech a Moravy, ktoré pokračovali aj v piatok od 9.00 hod.

V posledný deň sympózia po referátoch bolo ešte valné zhromaždenie Slovenskej spoločnosti kánonického práva a posudzovali sa návrhy na tímy budúceho sympózia.

Počet účastníkov bol trochu menší ako v predchádzajúcich rokoch, hoci sa ich prihlásilo viac. Niektorí nemohli prísť.

Ani z tohto ôsmeho ročníka zatiaľ nebol publikovaný zborník prednášok.

9. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 23.–27.8.1999

Slovenská spoločnosť kánonického práva v spolupráci so Seminárom biskupa Jána Vojtaššáka pripravila v Spišskej Kapitule aj tento ročník sympózia.

V utorok 24.8.1999 ráno o 9.00 hod. bolo slávnostné otvorenie. Hostí z Ríma, Poľska, Maďarska i viac ako sto účastníkov zo Slovenska, Čiech a Moravy veľmi srdečne privítali organizátori sympózia, zvlášť Mons. prof. ThDr. František Tondra, miestny biskup a Mons. JCDr. Peter Holec, predseda Slovenskej spoločnosti kánonického práva. Súčasťou slávnostného otvorenia bol aj pozdravný príhovor v latinčine arcibiskupa Mons. Zenona Grocholewského, prefekta Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry, ktorý je u slovenskej verejnosti známy nielen ako člen Slovenskej spoločnosti kánonického práva, ale aj ako veľký priateľ slovenského národa a neúnavný účastník všetkých doterajších sympózií. Vo svojom sermo inauguralis hovoril o vzťahu medzi právom a spravodlivosťou. Pripomenul, že slovo *ius* pochádza od *iustitia*. Znamená: 1. nenarušiteľnú mravnú fakultu (subjektívne právo), 2. súhrn zákonov (objektívne právo). Tento druhý význam je prvoradý. Avšak zákon musí byť predovšetkým spravodlivý. Z druhej strany je vysluho-

vane spravodlivosti podriadené pozitívnym zákonom. Aj v Cirkvi sa má spravodlivos• vysluhova• podľa noriem práva. Je to prvoradá povinnos• sudcov.

Pozdravný telegram sympóziu zaslal Mons. Mario Francesco Pompemma, dekan Rímskej Roty.

Prítomní boli: Mons. Alojz Tkáč, košický arcibiskup–metropolita a biskupi Mons. doc. PhLic. Vladimír Filo, Mons. Andrej Imrich, Mons. Ján Hirka a Mons. prof. ThDr. František Duka OP.

Prvým prednášateľom bol Slovák biskup Mons. Jozef Zlatňanský. „Vo svojej prednáške predstavil úlohu a činnos• Interdikasteriálnej stálej komisie pre Cirkev východnej Európy vo Vatikáne, ktorej je tajomníkom. Vyzdvihol štyri úlohy tejto stálej komisie, a síce: 1. napomáha• apoštolskej činnosti katolíckej Cirkvi latinského a východného obradu v bývalých krajinách Sovietskeho zväzu a stredovýchodnej Európy, 2. sledova• dialóg s pravoslávnu Cirkvou, 3. podporova• podujatia zamerané na budovanie jednoty kres•anov a 4. podporova• činnosti inštitúcií katolíckych spoločenstiev vo východnej Európe. Zároveň apeloval zvláš• na Slovákov, aby sa cítili zodpovední za evanjelizáciu hlavne v Rusku, kde má latinská Cirkev, obviňovaná z prozelytizmu, veľmi s•a•ené podmienky.

Ako druhá odznela prednáška arcibiskupa Mons. Tarcisia Bertone, tajomníka Kongregácie pre náuku viery *La procedura della Congregazione per la dottrina della fede per l'esame delle dottrine*. Týkala sa poslania a kompetencie tejto kongregácie. Arcibiskup sa zamerlal predovšetkým na problémy súvisiace s úlohou magistéria Cirkvi. Objasnil postup, aký zaujme táto kongregácia pri skúmaní nejakého učenia a predstavil typológiu i postupy týkajúce sa •ašších deliktov proti mravom a pri vysluhovaní sviatostí.

Popoludňajší program sa odohral v malebnom meste Ke•marok, kde v bazilike minor zasvätenej sv. Krí•u bola koncebrovaná slávnostná svätá omša za účasti veľkého počtu veriacich. Hlavným celebranotom bol Mons. Zenon Grocholewski a kazateľom bol arcibiskup Mons. Alojz Tkáč. Po nej vzácní hostia prijali od primátora mesta pána Ing. Františka Grochoľu pamätné plakety. Potom nasledovala prehliadka baziliky z polovice 13. storočia, ako aj ke•marského hradu. Prvá zmienka o ňom siaha do roku 1463. Primátor mesta a riaditeľka Základnej školy sv. Krí•a v Ke•marku pani Mgr. Mária Kaňová na záver všetkých účastníkov pozvali na slávnostnú večeru do tamojšej školy⁴¹.

Dopoludnie druhého dňa sympózia patrilo celé Mons. Zenonovi Grocholewskému. Svoje vystúpenie na tému Výpovede stránok a svedkov rozdelil do dvoch prednášok o 9.00 hod. a o 11.00 hod. Najprv podal všeobecné zásady ako: povinnosti vypoču• stránky, kto mô•e by• svedkom, povinnosti vypočúvaného, miesto

⁴¹ DUFINOVÁ, Z.: *Introductio in Ius et Iustia, Acta IX. Symposii iuris canonici anni 1999*, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 2000, s. 5-6.

vypočúvania a prítomní na ňom, pozvanie na výsluch a úhrada výdavkov svedkom. V druhej časti veľmi detailne a konkrétne vysvetlil ako treba viesť výsluch stránok a svedkov, kto kladie otázky a ako, potvrdenie totožnosti, prameň poznania u svedkov, chronológia udalostí, zapisovanie odpovedí, kto podpisuje zápisnicu, prísaha, jej odmietnutie, povinnosť zachovať tajomstvo. V tretej časti prednášky sa autor dotkol dôkazovej hodnoty výpovedí stránok a svedkov pred súdom, či a za akých okolností majú plnú dôkazovú hodnotu a čo sa dá urobiť pre zistenie hodnovernosti stránok a svedkov.

Popoludnie patrilo Mons. Dr. Joaquínovi Llobellovi, profesorovi procesného práva Pápešskej univerzity sv. Kríža v Ríme. Prednášal po taliansky na tému *Le parti, la capacità processuale e i patroni nell'ordinamento canonico* (Stránky, procesná spôsobilosť a patróni v kánonickom poriadku). Veľmi bohatú tému rozvrhol do šiestich kapitol. V prvej hovoril o nositeľovi osobných práv a ich uplatňovaní u dospelých, nedospelých, „s asistenciou“, a o „slobodne sprostredkovanom“, uplatňovaní práv. V druhej popísal nositeľa schopnosti „in iudicio agendi“, „in iudicio standi“, a nositeľa schopnosti „postulandi“. V tretej kapitole Uvedenie do funkcie právneho zástupcu – prokurátora „ad lites“, a advokáta predstavil požiadavky, ktoré sa na nich kladú. Štvrtá bola venovaná stálym patrónom podľa kán. 1490 CIC kán. 1148 CCEO. V piatej kapitole hovoril o právach a povinnostiach patrónov a v šiestej o zániku patrónstva a o disciplinárnych opatreniach. Aj jemu, vzhľadom na obsiahnutú materiu, usporiadatelia dali možnosť prednášať o 15.00 hod. až o 16.30 hod.

Tretí deň sympózia patrila prednášateľom hosťom z Poľska a Budapešti. O 9.00 hod. na tému *Ústny proces v kánonickom práve* po poľsky hovoril prof. Dr. hab. Andrzej Dziega, dekan Fakulty práva, kánonického práva a administrácie na Katolíckej univerzite v Lubline. Načrtol históriu ústneho procesu v kánonickom práve, vymedzil pojmy *processus* a *iudicium*, písomný proces a ústny proces a potom sa venoval ukladaniu podstatným elementom ústneho sporového procesu. Spomenul dva princípy – bezprostredný kontakt sudcu s osobami a skoncentrovanie celého konania do jedného pojednávania, alebo viacerých, ale bezprostredne za sebou nasledujúcich. Organizačnú štruktúru ústneho procesu podelil na štyri etapy: úvodnú, súdne pojednávanie, diskusiu o kauze a rozsudok. Napokon spomenul možnosti použitia ústneho procesu v kánonickom práve a pridal dve dôležitú reflexie.

O 11.00 hod. rektor Katolíckej univerzity Petra Pázmány v Budapešti prof. Dr. Erdő Péter prednášal po taliansky na tému *Il processo canonico penale* (Kánonický trestný proces). Predstavil podstatnú časť platnej normatívy, avšak vďaka hľadiska možnosti dosiahnuť cieľ trestu, či odstránenie pohoršenia a nápravu delikventa. Najprv spomenul, kde všade v sa Kódexe nachádzajú normy trestného procesu a administratívnej procedúry. Ďalej sa venoval otázkam predbežného zisťovania, ktoré musí predchádzať trestný proces, či súdny alebo administra-

tívny, a voľbe ďalšieho postupu, pre ktorý sa rozhodne ordinár, nevynímajúc pastoračné riešenia, ktoré Kódex uprednostňuje. Potom rozobral cestu administratívneho trestného procesu a jeho hlavné kroky v príprave i vo vedení.

Popoludní o 15.00 hod. bola posledná prednáška na tému *Vá•ny nedostatok rozoznávacieho úsudku ako titul neplatnosti manželstva*. Predniesol ju po česky Mons. Dr hab. Edward Górecki, profesor kánonického práva vo Wroclawy. Tému predstavil v piatich statiach. V prvej sa nakrátko zaoberal rozvojom chápania danej problematiky od čias pápe•a Alexandra III. po kardinála Petra Gasparriho. Ako sa ďalej tvorila súčasná kódexová norma v 20. storočí, hovorí v druhej časti. V tretej časti odhaľuje podstatu rozoznávacieho úsudku ako schopnosti prakticky zvá•i hodnoty a úlohy spojené s konkrétnym manželstvom, ktorá je výsledkom spolupôsobenia poznania a chcenia, pričom vôľa musí byť vlastnou vôľou osoby, musí vyplývať z harmonickej spolupráce všetkých jej duchovných schopností. V štvrtnej časti hovorí o predmete rozoznávacieho úsudku, ktorým sú podstatné man•elské práva a povinnosti. V piatej rozoberá, ako nedostatok rozoznávacieho úsudku vplýva na platnosť manželstva, pričom uvádza tri elementy, ktoré sú podmienkou k platnosti. Je to schopnosť 1. vytvoriť kritický úsudok, 2. v primeranom stupni, 3. ohľadom podstatných man•elských práva a povinností.

Aj na tomto sympóziu zazneli referáty súdnych vikárov a v piatok doobedu bolo valné zhroma•denie Slovenskej spoločnosti kánonického práva.

Bohaté a veľmi kvalitné prednášky striedali, ako je to na Spiši u• zvykom, živé diskusie prítomných členov diecéznych tribunálov. Účastníci sympózia si mohli zakúpiť aj nové kni•né tituly Mons. Zenona Grocholewského *Postup pri prelo•ení a odvolaní farára a Morálna istota ako kľúč na čítanie noriem procesného práva*⁴². Oba tituly prelo•il Dr. Ján Duda.

Zborník z IX. Sympózia kánonického práva na Spiši zostavil Mons. Peter Holec a vydal ho Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka v jubilejnom roku.

10. Sympóziu kánonického práva v Spišskom Podhradí 21.–25.8.2000

V jubilejnom roku 2000 sa v sídle Slovenskej spoločnosti kánonického práva v Spišskom Podhradí na Spišskej Kapitule uskutočnil X. ročník Sympózia kánonického práva s medzinárodnou účas•ou. Pripravila ho Slovenská spoločnosť kánonického práva spolu so seminárom biskupa Jána Vojtaššáka.

Dňa 22. augusta na sviatok P. Márie Kráľovnej Mons. Peter Holec, predseda Slovenskej spoločnosti kánonického práva, slávnostne otvoril tento jubilejný ročník a srdečne privítal slovenských otcov biskupov, vzácnych hostí a prednášateľov,

⁴² Prvá publikácia vyšla vo vydavateľstve Serafin, Bratislava 1999 a druhú vydal Kňazský seminár biskupa Jána Vojtaššáka, Spišská Kapitula – Spišské Podhradie 1999.

ako i stálych, či nových poslucháčov – pracovníkov cirkevných súdov, kánonistov i svetských právnikov. Veľkú radosť spôsobila prítomnosť arcibiskupa Mons. Zenona Grocholewského, prefekta Kongregácie pre semináre a študijné inštitúty, ktorý na Spiš zavítal už po desiatykrát. Mons. Peter Holec pripomenul účastníkom ocenenie, ktorého sa Mons. Grocholewskému dostalo, keď mu štátny tajomník Ministerstva školstva SR pri návšteve vo Vatikáne 8.6.2000 udelil Veľkú Medailu sv. Gorazda. Predsedníctvo Slovenskej spoločnosti kánonického práva poslalo Mons. Grocholewskému k tomuto významnému blahoprajnému listu. V závere svojho príhovoru predseda pripomenul liturgickú spomienku Panny Márie Kráľovnej, ktorá priviedla na svet „Slnko spravodlivosti“ a je teda „Matkou Spravodlivosti“ – Mater iustitiae a celý X. ročník sympózia postavil pod jej ochranu.

Všetkých účastníkov sympózia pozdravil i moderátor Slovenskej spoločnosti kánonického práva Mons. prof. ThDr. František Tondra, spišský biskup. Veľmi pekne v ňom zdôraznil, že kánonické právo je v rukách ľudí, ktorí musia byť rozvážni a múdri, aby právo mohlo slúžiť ľuďom a nie opačne. Nahlas vyslovil želanie, aby i toto sympóziu poslúžilo na hlbšie chápanie kánonického práva a na jeho aplikovania v živote.

Ako po iné roky i tentokrát sa k prítomným prihovoriť Mons. Zenon Grocholewski. Mnohí už očakávali jeho pozdravné slová, ktoré tradične odznievajú v latinčine, ale tentoraz, prv ako tak urobil, všetkým milo prekvapil osobným pozdravom – telegramom od Svätého otca Jána Pavla II., v ktorom udelil všetkým účastníkom sympózia svoje poďakovanie. Bol to nečakaný dar, ktorý hlboko potešil každého. Potom pán arcibiskup predniesol svoj prívet – sermo inauguralis. Zaoberal sa v ňom spôsobom výuky a tiež aj interpretovania kánonického práva a pripomenul v tejto veci dva aspekty: ekzeziologický a spasný.

V mene rektora Univerzity Komenského prof. Ing. Dr. h.c. Ferdinanda Devinského, DrSc. prítomných pozdravil aj doc. JUDr. Peter Kresák, CSc.

Svoje pozdravy sympóziu zaslali aj prof. ThDr. Ing. Jozef Kutarňa SDB dekan Rímskokatolíckej Cyrilo–metodskej bohosloveckej fakulty Univerzity Komenského v Bratislave, dekan Rímskej Roty Mons. Raffaele Funghini ako aj prefekt Najvyššieho tribunálu Apoštolskej signatúry arcibiskup Mons. Mario Francesco Pompedda.

Prvým prednášateľom bol Mons. prof. Dr. José Maria Serrano Ruiz, sudca Rímskej Roty, riaditeľ Rotálneho Štúdia a člen Španielskej akadémie vied. Hovoril na tému Súhlas v kánonickom manželskom práve. Jeho vystúpenie v taliančine bolo poznačené veľkou vedou a bohatou skúsenosťou. V prvej časti prednášky sa venoval všeobecne súhlasu v manželskom kánonickom práve a to najmä jeho podstate, posvätnosti, stálosti, obsahu ako aj tým, čo ho dávajú. V druhej časti sa pozrel na manželský súhlas z hľadiska manželskej nulity. Všimol si osobu a jej súhlas

v kánonickom manželstve, ako aj jednotlivé vady súhlasu. V závere pripojil niektoré úvahy o kánonickej forme uzatvárania manželstva.

Po vystúpení Mons. José Maria Serrana Ruiza veľmi vhodne nasledovala nie menej zaujímavá prednáška Dr. Karla Theodora Geringera, profesora na Inštitúte kánonického práva v Mníchove. Hovoril Grundsätzliches zum kanonischen Ehe-recht (Všeobecne o kánonickom manželstve). Veľmi obsiahlu tému zadelil do piatich kapitol. V prvej hovoril o etnologickej, teologickej a kánonickej povahe manželstva. V druhej o manželstvom spoločenstve, o cieľoch a vlastnostiach manželstva. V tretej hovoril o manželstve ako dôvode vzniku manželstva a tiež o vonkajších a vnútorných predpokladoch. Štvrtú kapitolu venoval právnej povahe manželstva. Rozobral pojmy: manželská zmluva, manželský stav a manželský zväzok. V poslednej kapitole sa zaoberal doktrínou výpoved'ou obsiahnutou v kán. 1055 § 1 CIC, kde manželstvo je medzi pokrstenými sviatosťou, čo ďalej rozobral v podkapitolách: manželstvo ako znak spásy, reálna identita manželského zväzku a sviatosť manželstva a vysluhovanie sviatosti manželstva, či skôr čo, alebo kto, je príčinou sviatostného daru. Po prednáške sa živo diskutovalo, najmä o otázke manželstva ako sviatosti.

Popoludní sa účastníci sympózia presunuli do Popradu. Zúčastnili sa na sv. omši v novopostavenom chráme sv. Cyrila a Metoda. Hlavným celebrantom i kazateľom bol arcibiskup Mons. Zenon Grocholewski. Vo svojej homilii hovoril o potrebe sily, ktorú veriaci čerpá z Eucharistie. Prítomní veriaci odpovedali na jeho slová spontánnym potleskom. Po sv. omši miestny pán dekan ThLic. Anton Oparty pripravil pre všetkých občerstvenie.

Streda 23.8.2000 bola druhým dňom programu. Ešte pred prednáškami bol prečítaný pozdravný list od kardinála Miloslava Vlka.

Prvá odznela prednáška Mons. Zenona Grocholewského o Problematike miestnych administratívnych súdov v Cirkvi. Úzko súvisela – ako sám povedal – „so Starým zákonom jeho života“, keď dvadsaťsedem rokov pracoval na Najvyššom tribunáli Apoštolskej signatúry, kde zastával rôzne funkcie vrátane tej najvyššej. Arcibiskup uvádza, že otázka administratívneho vysluhovania spravodlivosti je veľmi diskutovaná v posledných tridsiatich rokoch. Vskutku neexistujú v miestnych cirkvách administratívne tribunály. Projekt administratívnych tribunálov v partikulárnych cirkvách bol z Kódexu krátko pred jeho promulgáciou odstránený. Natíska sa základná otázka: jedná sa o „nevernosť“, princípom, ktorými sa mala riadiť reforma Kódexu kánonického práva, alebo ide o zrelší prístup k problematike? Mons. Grocholewski odpoveď na otázku rozvrhol do nasledujúcej schémy. V úvode prvej časti odcitoval časť b. 7 dokumentu prvého Generálneho zhromaždenia Synody biskupov v roku 1967 Principia ohľadne administratívneho vysluhovania spravodlivosti. Po uvedení dvoch motivujúcich faktorov reformy predložil dva základné ciele, ktoré by mala daná reforma sledovať. V druhej časti sa venoval činnostiam

rozvinutým do štyroch úrovní vzájomne medzi sebou prepojených. Tretia – najdlhšia časť pojednáva o aktuálnej situácii vysluhovania spravodlivosti vo svetle b. 7 spomínaného dokumentu. V závere sa prikláňa k názoru, že prítomná situácia je poznačená myšlienkovým dozrievaním a docenením požiadaviek evanjelia, tradície a napokon aj Druhého vatikánskeho koncilu.

Túto zaujímavú prednášku vystriedal odborný príspevok biskupa Mons. Tadeusza Pieroneka, rektora Pápešskej Teologickej Akadémie v Krakóve, na tému Nové predloženie kauzy v procesnom práve Cirkvi. Vysvetlil dôvody tejto starej právnej inštitúcie Cirkvi. Môže sa stať, že vynesovaný rozsudok je formálne spravodlivý, ale v skutočnosti sa nezhoduje s objektívnou pravdou. Ak sa stane záležitosť rozsúdenou vecou – res iudicata, už nemožno uplatniť právo na apeláciu. Rektor poukázal na skutočnosť, že kauzy o stave osôb sa nikdy nestávajú rozsúdenou vecou. V zhode s kán. 1644 CIC, ktorý bol vlastne stredobodom celej prednášky, sa možno hocikedy obrátiť na odvolací tribunál, pričom treba v zákonom stanovenej lehote predložiť nové a väzne dôkazy alebo argumenty. To sú tie – ako povedal biskup Pieronek – ktoré neboli tribunálu predložené, teda neboli nikomu známe a tribunál si nimi neposlúžil. Zároveň však nestačí, aby boli iba nové. Musia byť aj väzne, teda musia poukazovať na pravdepodobnosť chybného rozsudku. Prednášateľ v krátkosti spomenul aj historický rozvoj tejto inštitúcie a pripomenul, že toto nové predloženie kauzy má skôr charakter napadnutia rozsudku, ako akoby a že je to inštitúcia, ktorej forma sa neustále zdokonaľuje.

Hlavnou témou popoludňajších vystúpení bolo katolícke školstvo.

Mons. Zenon Grochowski vo svojej prednáške hovoril „z Nového zákona svojho života,, a síce o funkcii, činnosti a kompetencii Kongregácie pre semináre a študijné inštitúty. Konkrétne to znamená, že kongregácia má na starosti okolo tritisíc seminárov, tisíc univerzít a stopäťdesiat teologických fakúlt a všetky školy, o ktoré sa stará katolícka Cirkev s asi päťdesiat miliónmi poslucháčov. Nový prefekt kongregácie potom hovoril o cirkevných a katolíckych univerzitách, o ich erekcii alebo aprobácii, o kompetentnej cirkevnej vrchnosti, o poslaní, kvalitách a cieľoch týchto univerzít v zmysle Apoštolských konštitúcií Sapiencia christiana a Ex corde Ecclesiae. V závere vyzdvihol úlohu akademického dušpastierstva.

O 16.30 hod. nasledovala prednáška štátneho tajomníka Ministerstva školstva Slovenskej republiky doc. Mgr. Martina Fronca, PhD., týkajúca sa Katolíckej univerzity v právnom poriadku Slovenskej republiky. Prijatím zákona č. 167/2000 národnej rady Slovenskej republiky o zriadení Katolíckej univerzity v Ružomberku sa umožnil vznik prvej katolíckej univerzity na Slovensku. Rečník poukázal na nutnosť naplniť pritom požiadavky dvoch typov právnych noriem: a) cirkevných, b) štátnych, lebo školstvo, ako uznávajú obe strany, patrí medzi res mixtae. Potom chronologicky spomenul problémy, ktoré boli treba preklenúť. Boli to problémy vecné a politické. Katolícka univerzita vznikla ako nešťátna, za jej chod a finančné zabez-

pečenie je zodpovedný zriadovateľ. Vláda prijala uznesenie č. 1144, ktorým si uložila istý záväzok podieľať sa na financovaní katolíckej univerzity. Táto téma vzhľadom na svoju aktuálnosť vyvolala medzi prítomnými živú diskusiu. Povzbudením pre všetkých boli slová Mons. Zenona Grocholewského, ktorý v závere diskusie povedal, že chce ísť Slovensku, aby katolícka univerzita bola tou najlepšou a že je pripravený v tom pomáhať.

V závere tohto dňa sa konalo valné zhromaždenie Slovenskej spoločnosti kánonického práva. Hlavným bodom programu bola voľba jej predsedníctva na ďalšie funkčné obdobie. Voľby potvrdili doterajších jej predstaviteľov: predsedom zostal Mons. JCDr. Peter Holec a podpredsedom ThDr. JCLic. Ján Duda, PhD.

Vo štvrtok 24.8.2000 ako prvý vystúpil štátny tajomník Ministerstva zahraničných vecí Slovenskej republiky Ing. Ján Figel s príspevkom Manželstvo a rodina v komerčnej spoločnosti. Tému rozdelil do štyroch kapitol: I. problémy, s ktorými sú dnes konfrontované manželstvo a rodina, II. vplyv liberalizmu, socializmu a paternalizmu (sociálneho štátu) na rodinu, III. Niektoré aspekty rodinnej politiky v Európskej únii, v USA a na pôde Organizácie spojených národov, IV. Princípy a konkrétne opatrenia v prospech rodiny so zameraním na Slovenskú republiku. Ako riešenia vidí: návrat k pôvodnému významu manželstva, uplatňovanie zásady štátu pre rodinu, uplatňovanie princípu subsidiarity a solidarity. Štát by mal viac pomáhať rodine v nasledujúcich oblastiach: podpora rodinnej politiky, zlepšenie ekonomických a sociálnych podmienok rodiny, riešenie bytovej otázky. Významnú pomoc rodine a manželstvu môžu poskytnúť cirkev, médiá a mimovládne organizácie. V príspevku zaznela krásna myšlienka Matky Terezy, ktorú nemožno opomenúť: „Málo detí a veľa peňazí, neznamená bohatstvo a veľa detí a málo peňazí, neznamená chudobu,„.

Ďalším prednášajúcim bol JUDr. Daniel Lipšic, vedúci úradu Ministerstva spravodlivosti Slovenskej republiky, ktorý hovoril o Problematike spravodlivosti v trestnom právnom poriadku Slovenskej republiky. V zaujímavej diskusii po prednáške sa prítomní dotkli aj otázky trestu smrti.

Po obede prehovoril J.E. Mons. Ján Graubner, olomoucký arcibiskup a predseda Biskupskej konferencie Českej republiky ohľadne Potestas regiminis v službe pastorácie, čo aplikoval na Moravskú cirkevnú provinciu. Prednášku nemal písomne spracovanú. Hovoril voľne o niektorých problémoch zo svojej arcidiecézy. Postup pri riešení je taký, že najprv sa v diecéze vyskúša istý spôsob postupu pri uplatňovaní potestatis regiminis. Keď sa osvedčí, po uverejnení v obecníku, sa ním zaoberá konferencia biskupov a aplikuje sa aj v iných diecézach.

Posledným prednášajúcim bol Mons. ThDr. JUDr. Daniel Faltin, sudca Rímskej Roty. Vystúpil s veľmi zaujímavou prednáškou na tému Základné ľudské práva a slobody vo svetle Ústavy Slovenskej republiky. Svoje vystúpenie rozdelil do pia-

tich častí. Po úvode sa venoval pojmu práva, základným ľudským právam a slobodám, odvolávajúc sa na rímsku právnu vedu. V tretej kapitole sa pozrel na základné ľudské práva a pojem slobody v Ústave Slovenskej republiky zo dňa 1.9.1992. Vyslovil názor, •e je potrebné pristúpi• k revízii Ústavy aj z dôvodu snahy Slovenskej republiky vstúpi• do Európskej únie. Upozornil tie• na nedostatky v Ústave. Úmyselne vynechal kapitolu o rodinnom a man•elskom práve, ku ktorému sa vyjadruje v štvrtej kapitole: Učenie Cirkvi. Konštatuje, •e doposiaľ sú platné normy z čias komunizmu. Kritizuje nedostatočnú ochranu •ivota – nezakazuje sa potrat a fakultatívne uzavieranie sviatostného man•elstva katolíkov pred orgánom štátu. Treba bráni• právo rodičov na plodenie a výchovu detí v náručí rodiny. Treba vráti• Boha rodine a rodinu Bohu. V záverečnej piatej kapitole zdôrazňuje, •e nestačí hlása• civilizáciu lásky, ale sa musí prikroči• k evanjelizácii civilizácie.

Posledný deň sympózia, v piatok zazneli referáty jednotlivých súdnych vikárov alebo ich zástupcov zo všetkých slovenských diecéz. Tieto dali bodku za jubilejným ročníkom sympózia kánonického práva. Na záver sa moderátor Slovenskej spoločnosti kánonického práva spišský biskup Mons. prof. ThDr. František Tondra a predseda Slovenskej spoločnosti kánonického práva Mons. Peter Holec podľa•kovali organizátorom a všetkým prítomným za účas•, ako aj Kňazskému semináru b. Vojtaššaka na Spišskej Kapitule za poskytnuté priestory a ochotné slu•by. Účastníci sympózia sa rozchádzali obohatení nielen o nové skúsenosti a poznatky, ale aj o nový pohľad, či ďalší odkrytý rozmer Kristovej Cirkvi.

Zborník s prednáškami tohto sympózia sa pripravuje.

Slovo na záver

Nechcem predl•ova• aj tak veľmi obsiahly príspevok o sympóziách kánonického práva na Spiši, ale nedá mi neprejavi• vďačnosť ich iniciátorom Svätému otcovi Jánovi Pavlovi II. a Mons. Danielovi Faltinovi, audítorovi Rímskej Roty, ktorí prišli s myšlienkou takejto pomoci cirkevným súdom u nás.

Myšlienka sa mohla realizova• vďaka pochopeniu a podpore zo strany všetkých diecéznych biskupov Slovenska, ktorí sa na sympóziách nielen zúčastňovali, ale aj financovali všetky výlohy spojené s účas•ou členov ich tribunálov na týchto sympóziách. Bez ich podpory by účas• nebola zďaleka taká vysoká. Je to veľmi konkrétny prejav starostlivosti slovenských biskupov o stav a fungovanie cirkevných tribunálov na Slovensku a tým aj o duchovné dobro im zverených veriacich.

Obdiv a uznanie si spomedzi všetkých prednášajúcich zasluhuje kardinál Zenon Grocholewski za obrovskú prácu, ktorú vykonal pre rozvoj vysluhovania spravodlivosti v Cirkvi na Slovensku i v Čechách. Hovorí sa: bis dat qui cito dat. Nech mu dobrotivý Pán Boh odplatí jeho ochotu a pohotovosť podeli• sa s tým najlepším, čo mal – voľný čas, múdrosť a srdce.

Napokon, ale nie na poslednom mieste, patrí vďaka všetkým účastníkov predstaveným Kňazského seminára biskupa Jána Vojtaššáka rektorovi Mons. Doc. ThDr. Jozefovi Jarabovi, PhD., vicerektorovi Mons. ThDr. Štefanovi Sečkovi, PhD. a ich spolupracovníkom za ochotnú a príkladnú pohostinnosť.

Členom Slovenskej spoločnosti kánonického práva, ktorí mali tie plné ruky práce s prípravou sympózií je najlepšou odmenou dielo, ktoré sa za desať rokov s pomocou Božou podarilo vykonať.

Streszczenie

W Spišskej Kapitule w Słowacji w latach 1991-2000 organizowane były co roku kilkudniowe sympozja prawa kanonicznego. Ich organizatorami w pierwszych latach był Metropolitalny Sąd Duchowny w Trnavé, później Słowackie Stowarzyszenie Prawa Kanonicznego we współpracy z Seminarium Duchownym im. Bpa J. Vojtaššáka w Spišskej Kapitule. Celem sympozjów było zapoznanie uczestników z aktualnymi zagadnieniami z prawa kanonicznego oraz przygotowanie i podniesienie kwalifikacji pracowników sądów duchownych w Słowacji i Republice Czeskiej. Od początku miały one charakter międzynarodowy. Wykładowcami byli profesorowie – kanoniści z Rzymu (Kard. Zenon Grocholewski – co roku, D. Faltin – dziewięć razy, abp T. Bertone, bp J. Zlatnansky, F.M. Pompedda i inni), z obszaru języka niemieckiego (Kard. Ch. Schonborn, G. Furst, Th. Gerinder), z Budapesztu P. Erdo – dwukrotnie, P.M. Antaloczy). Ze Słowacji wykłady głosili kanoniści (bp V. Filo, P. Holec) oraz specjaliści z różnych dziedzin prawa cywilnego (m.in. P. Blaho, J. Chalupecky), z Republiki Czeskiej R. Tretera. Pokażnie zaprezentowali się kanoniści polscy: z Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego (J. Krukowski, M. Stasiak, H. Misztal, A. Dziega, B.W. Zubert), z Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie (bp. T. Pieronek) i z Papieskiego Wydziału Teologicznego we Wrocławiu (E. Górecki – dwukrotnie).

Oprócz wykładów i nawiązującej do nich dyskusji ważnym punktem w programie każdego sympozjum były sprawozdania poszczególnych sądów duchownych i z nimi związana wymiana doświadczeń. Trzeba podkreślić, że inspiratorem i duszą sympozjów był Zenon Kard. Grocholewski, długoletni Sekretarz Najwyższego Trybunału Sygnatury Apostolskiej, późniejszy jego Prefekt, a obecnie Prefekt Kongregacji Edukacji Katolickiej. Wielką zasługę w tej sprawie ma również ks. prof. D. Faltin, audytor Roty Rzymskiej.

TEOLOGIA
HISTORIA
WSPÓŁCZESNOŚĆ

KAPŁAN WOBEC NAUKI

Wstęp

Problem kryjący się w powyższym temacie z pewnością nie należy do najważniejszych, które łączymy z życiem i posługą księdza. Są bowiem ważniejsze sprawy w kapłańskim życiu, takie jak: modlitwa, katechizacja, głoszenie słowa Bożego, sprawowanie sakramentów świętych (zwłaszcza celebrowanie Eucharystia, posługa w konfesjonale) czy działalność charytatywna, dobroczynna. Niemniej jednak warto z pewnością podjąć z pożytkiem refleksję nad relacją kapłana do nauki, tym bardziej, że o tym rzadziej się mówi i pisze, podczas gdy o wspomnianych wyżej czynnościach kapłańskich możemy znaleźć sporo informacji w literaturze teologicznej.

Przedłożenie niniejsze będzie mieć trzy części. W pierwszej przypomnimy, czym jest nauka: jak była i jak jest pojmowana. W drugiej części powrócimy do historii, by przypomnieć, jak traktowali fenomen nauki ludzie Kościoła, a w szczególności osoby duchowne. Trzecia część będzie poświęcona zadaniom i wyzwaniom współczesnego kapłana wobec nauki: nauk filozoficzno-teologicznych i poza-teologicznych. W zakończeniu sformułujemy kilka praktycznych postulatów dotyczących relacji kapłana do nauki.

1. Historyczne i współczesne pojmowanie nauki

Ustalmy najpierw znaczenie terminów zawartych w tytule tego przedłożenia. Termin „kapłan” nie wymaga bliższej precyzacji, gdyż będziemy tu mówić o kapłanie, jako osobie duchownej Kościoła katolickiego. Natomiast drugi tytułowy termin: „nauka” wymaga wyjaśnienia, jako że nauka była i jest różnie rozumiana. Na początku przypomnijmy, że fenomen nauki pojawił się w naszej kulturze śródziemnomorskiej w starożytnej Grecji, na przełomie wieku VII i VI przed Chrystusem. Jej początek był związany z próbą zastąpienia mitologicznego sposobu tłumaczenia świata na tłumaczenie racjonalne, filozoficzne. Z czasem nauka jako poznanie zorganizowane, metodycznie zdobywane i krytycznie uzasadniane stała się oprócz religii, sztuki i moralności jedną z głównych dziedzin kultury. Dzisiaj zaś nauka wraz ze swoim dzieckiem - techniką - stała się wielką potęgą, która przyczynia się do przeobrażania świata i wywiera ogromny wpływ na różne dziedziny życia, szczególnie na gospodarkę i politykę. Te państwa, które w ostatnich dziesięciokach lat zainwestowały w naukę, w wiedzę, mają dzisiaj silną gospodarkę. Tytułem przykładu, wystarczy tu wymienić Stany Zjednoczone Ameryki Północnej, Japonię, Koreę Południową, Niemcy, czy chociażby Hiszpanię. Dziś na zjazdach i konfe-

rencjach naukowych wyraźnie się stwierdza, że najbardziej opłacalną inwestycją jest inwestycja w naukę – edukację. Procentuje ona stokrotnie.

Nauka i jej teoria przechodziły w ciągu wieków daleko idące modyfikacje. W dziejach nauki dają się wyróżnić trzy główne jej koncepcje. Pierwsza, najstarsza – to koncepcja klasyczna, wywodząca się jeszcze ze starożytnej Grecji. Podstawową nauką w tej koncepcji jest metafizyka, jako wiedza o pierwszych zasadach bytu i myślenia. Koncepcja ta przetrwała w kulturze euroatlantyckiej aż do naszych dni. Drugą znaczącą koncepcję nauki sformułował Immanuel Kant. (1724-1804) Dowartościował w poznaniu naukowym czynniki podmiotowe, subiektywne. Kantowska koncepcja nauki nie znalazła zbyt wielu zwolenników. Natomiast wielką karierę zrobiła następna koncepcja nauki wypracowana przez Augusta Comte’a (1788-1857) i jego następców. Twórca nowożytnego pozytywizmu zawęził zadanie nauki do stwierdzania, opisywania i porządkowania zjawisk. Dawne naukotwórcze pytanie „dlaczego?” zastąpiono pytaniem „jak?”, „jaki?”. Sprawdzalność empiryczna twierdzeń stawała się jedynym kryterium ich naukowości. Czego nie dało się potwierdzić, sprawdzić doświadczeniem, to nie zasługiwało na miano wiedzy naukowej. W tej koncepcji nauki nie było już miejsca nie tylko dla teologii i filozofii, ale nawet dla nauk humanistycznych. Na miano nauki zasługiwały tylko nauki przyrodnicze: fizyka, chemia, biologia, astronomia.

Pozytywistyczno-scjentyistyczny model nauki przetrwał do dziś. Zdomował się przede wszystkim w krajach, gdzie dominowały tendencje totalitarystyczne i liberalistyczne. Czytelny znakiem trwania do dziś postaw pozytywistyczno-scjentyistycznych były sprzeciwy niektórych ludzi nauki wobec powrotu teologii do grona nauk uprawianych na dzisiejszych uniwersytetach.

W ramach prezentacji rozumienia nauki dodajmy jeszcze, że dziś przyjęło się mówić o nauce w poczwórnym znaczeniu: funkcjonalnym, przedmiotowym, podmiotowym i socjologicznym¹. Nauka w sensie funkcjonalnym, to tyle co badania naukowe, a więc zabiegi poznawcze zmierzające do uzyskania wiedzy w postaci twierdzeń mniej lub więcej uzasadnionych. Nauka w sensie przedmiotowym jest zbiorem zdań usystematyzowanych i uzasadnionych. Jest to więc owoc nauki rozumianej funkcjonalnie, wynik naukotwórczych czynności człowieka. Nauka w sensie podmiotowym oznacza umiejętność uprawiania poznania naukowego. Wreszcie nauka w sensie socjologicznym bywa pojmowana jako dziedzina kultury, której elementami są: naukowcy, studenci, uczelnie biblioteki, laboratoria, zakłady pracy naukowej itd.

¹ Por. S. Kamiński i M. A. Krąpiec, *Z teorii i metodologii metafizyki*, Lublin 1962, s. 13-14.

2. Stosunek Kościoła do nauki w historii

a) *Czasy starożytne i średniowiecze*

Kościół od samego początku swego istnienia i działania odnosił się do nauki z wielkim szacunkiem. Zauważmy, że nauka w starożytności chrześcijańskiej i w średniowieczu sprowadzała się w zasadzie do filozofii. Jeszcze średniowieczne tzw. sztuki wyzwolone - "artes liberales": trivium - sztuki humanistyczne (gramatyka, retoryka i dialektyka) oraz quadrivium – sztuki matematyczno-przyrodnicze (arytmetyka, geometria, astronomia i muzyka) – miały charakter wiedzy filozoficznej. W czasach starożytnych pierwsi pisarze, teologowie chrześcijańscy, apologety, korzystali z pojęć filozofii greckiej. Przy pomocy narzędzi filozofii antycznej rozwijali naukę chrześcijańską zawartą w Objawieniu. Na początku średniowiecza, gdy dzieła kultury chrześcijańskiej znalazły się pod kopytami ludów barbarzyńskich, pogańskich, w czasie wędrówki ludów, ludzie Kościoła, szczególnie mnisi, ratowali i chronili skrupulatnie dzieła pisarzy starożytnych: pogańskich i chrześcijańskich, przed totalnym zniszczeniem.

Mecenat Kościoła wobec nauki ujawnił się w szczególności w czasach średniowiecza. To właśnie Kościół zakładał szkoły katedralne, kolegiackie, zakonne, parafialne, a potem w trzynastym wieku powołał do życia instytucję uniwersytetu, by kształcić społeczeństwo ówczesnej Europy. Zauważmy, że niemal wszyscy ludzie nauki i kultury wczesnego chrześcijaństwa i całego średniowiecza rekrutowali się spośród osób duchownych. Św. Augustyn, największy filozof i teolog starożytności chrześcijańskiej, był biskupem Hippony. Św. Anzelm z Canterbury (1033-1109), św. Bernard z Clairveaux (1091-1153), Hugon od św. Wiktora (1096-1141), św. Bonawentura (1221-1274), Roger Bacon (1215-1292), św. Albert Wielki (1193-1280), św. Tomasz z Akwinu (1225-1274) bł. Jan Duns Szkot (1270-1308), Wilhelm Ockham (1300-1350), mistrz Eckhart (1260-1327) – to przedstawiciele zakonów żebraczych: franciszkanów i dominikanów. Ośrodki nauki i kultury średniowiecznej, szczególnie środowiska uniwersyteckie, obsługiwali osoby duchowne. To właśnie oni wywierali duży wpływ na ówczesne życie społeczno-polityczne. W Europie średniowiecznej można zauważyć trzy potężne, liczące się filary. Były to : papieństwo, cesarstwo i właśnie uniwersytety, zwłaszcza uniwersytet paryski. To właśnie ludzie uniwersytetu, ludzie Kościoła tworzyli opinię społeczną, to oni rozstrzygali sprawy sporne i byli niekwestionowanym autorytetem niemal we wszystkich dziedzinach życia (Dziś, niestety, rolę kształtowania opinii w społeczeństwie przejęły mass-media). To z ich inspiracji i pod ich nadzorem wznoszono katedry gotyckie, tworzone dzieła sztuki w dziedzinie malarstwa, rzeźby, literatury, muzyki. Stąd też mówi się popularnie, że Kościół nauczył Europę czytać i pisać.

b) *Nowożytność*

Sytuacja zmieniła się na progu czasów nowożytnych. Kościół zachodni podzielił się na katolicki i protestancki. W okresie Odrodzenia nastąpiło zeświecczenie życia. W gronie ludzi zajmujących się filozofią pojawili się osoby świeckie. Dwa wielkie nurty w filozofii europejskiej w XVII wieku : racjonalizm kontynentalny i empiryzm brytyjski były już reprezentowane prawie w całości przez ludzi świeckich. (Kartezjusz, Błażej Pascal, Baruch Spinoza, Gottfried Wilhelm Leibniz, Franciszek Bacon, John Locke, Tomasz Hobbes, Dawid Hume, Christian Wolf. Początek czasów nowożytnych to czas narodzin nauk przyrodniczo-humanistycznych. Z filozofii wyłoniły się dyscypliny szczegółowe. Nastąpił szybki rozwój nauk przyrodniczych: biologii, kosmologii, fizyki, chemii, astronomii. Nauka zyskała znakomitych luminarzy w osobach: Mikołaja Kopernika (1473-1543), Giordana Bruno (1548-1600), Galileusza (1564-1642), Jana Keplera (1571-1630), Izaaka Newtona (1642-1727) i innych. Rozwijały się także dyscypliny humanistyczne: prawo, medycyna, historia, psychologia, doktryny społeczne. Jednakże powoli narastała awersja do Kościoła.

W XVIII wieku narodził się prąd oświeceniowy, już bardzo wrogi Kościołowi i wszystkiemu, co religijne i nadprzyrodzone. Coraz mocniej zaczęto lansować postulat wyzwolenia nauki spod hegemonii Kościoła. Pojawiały się coraz częściej konflikty między ludźmi nauki i Kościoła, krótko - między nauką i religią, wiarą i rozumem. Historia odnotowała wiele przypadków konfliktów między naukowcami i instytucją Kościoła. Trzeba jednak zauważyć, że owe nieporozumienia i konflikty rodziły się zazwyczaj w wyniku przekraczania kompetencji przez obydwie strony konfliktu. Bywało tak, że ludzie Kościoła, zwłaszcza niektórzy teologowie, nie zawsze poprawnie interpretowali Boże Objawienie zawarte w Piśmie Świętym. Rozumieli je niekiedy zbyt dosłownie, literalnie, nie znając jeszcze teorii rodzajów literackich. Podobnie i ludzie nauki w wielu przypadkach uzurpowali sobie prawo do monopolu na wszelką prawdę o świecie i o człowieku i wyciągali ze swoich badań daleko idące wnioski, stawiali hipotezy, tworzyli teorie niezgodne z Objawieniem chrześcijańskim, głosili twierdzenia, przekraczające kompetencje uprawianych przez siebie nauk. I jednej i drugiej stronie brakowało niekiedy pokory wobec Prawdy, wobec Tajemnicy. Bogu dzięki, że te czasy minęły bezpowrotnie. Dziś już tylko ludzie niedouczeni mówią jeszcze o rzekomej sprzeczności między rozumem i wiarą, filozofią i teologią, nauką i religią. W ostatnim czasie sprawy te wyłożył w sposób magistralny Jan Paweł II w encyklice „Fides et ratio”.

Drugim rodzajem zniewalania nauki w czasach nowożytnych, zwłaszcza najnowszych, było uzależnianie jej od ideologii. Historia pokazała, że nauka nowożytna, która usiłowała wyzwolić się pod wpływów Kościoła i religii - wpadła w zniewolenie ideologiczne, a ostatnio w ogromne uzależnienie ekonomiczne.

W literaturze ostatnich lat, poświęconej sytuacji współczesnej nauki, dotyczącej szczególnie pozycji uniwersytetów i szkolnictwa wyższego, mówi się już od wielu lat – dość wyraźnie – o kryzysie. Sprawy nauki i uniwersytetów stały się przedmiotem specjalnej troski Stolicy Apostolskiej, a w szczególności Papieża Jana Pawła II. Jego wystąpienia na ten temat, szczególnie wystąpienie w r. 1982 do świata uniwersyteckiego w Bolonii i w r. 1987 na Katolickim Uniwersytecie Lubelskim – świadczą o ogromnym zaangażowaniu Głowy Kościoła katolickiego, ongiś pracownika uniwersytetu, w sprawę odnowy, reformy tego doniosłego działu ludzkiej kultury, jakim jest nauka.

Wśród napięć i niepokojów, jakie mają miejsce w dzisiejszym świecie nauki za bardzo niebezpieczne uznaje Jan Paweł II brak autonomii instytucji naukowych i brak wolności w poszukiwaniu prawdy. W r. 1982 mówił w związku z tym w Bolonii: *Wolność... zawsze była istotnym warunkiem rozwoju nauki, jeżeli chciała ona zachować głęboką godność poszukiwania prawdy i nie być sprowadzana do pełnienia wyłącznie funkcji ideologii, zaspokojenia tych celów bezpośrednich, społecznych potrzeb o charakterze materialnym czy interesów gospodarczych, do ujmowania ludzkiej wiedzy wyłącznie w kategoriach inspirowanych kryteriami jednostronnymi bądź stronniczymi, właściwymi dla interpretacji tendencyjnych, a co za tym idzie – nie ujmujących rzeczywistości w sposób kompletny. Nauka tym skuteczniej może wpłynąć na praktykę, im większą cieszy się wolnością w poszukiwaniu prawdy².*

W powyższej wypowiedzi Jan Paweł II dotyka pośrednio faktu podwójnego zniewolenia dzisiejszej nauki. Jest to zniewolenie ideologiczne (polityczne) i gospodarcze. Okazało się, że wielowiekowy okres walki o wyzwolenie nauki spod wpływów religii wcale nie doprowadził nauki do prawdziwego wyzwolenia. Nauka, wyzwalając się spod dominacji Kościoła, wpadła w nowe, bardziej niebezpieczne zniewolenie, w zależność ideologiczną, polityczną i gospodarczą³. Proces ten nasilił się w XIX wieku w marksizmie, pozytywizmie i scjentyzmie a swój punkt kulminacyjny osiągnął w systemach totalitarnych XX wieku. Niewola ta przybierała często bardzo drastyczny charakter. Doświadczyli tego ludzie nauki, którzy chcieli zachować przynajmniej cień niezależności w systemach totalitarnych: faszystowskim i komunistycznym. Nie chodziło tutaj tyle o wyniszczenie naukowców, ile o całkowite podporządkowanie ich wysiłków celom politycznym, często także militarnym. Ludzi nauki wciągano do szerzenia i nobilitowania ideologii nazistowskiej czy komunistycznej, zaś owoce badań naukowych nierzadko wykorzystywano do utrzymywania się przy władzy i do realizacji zaborczych, wojennych celów. Znany

² Jan Paweł II, Kościół jest solidarny z uniwersytetem w poszukiwaniu pełnej prawdy o człowieku. Przemówienie do świata uniwersyteckiego, Bolonia, 18 kwietnia 1982 r., W: Jan Paweł II, *Wiara i kultura*. Dokumenty, przemówienia, homilie, Fundacja Jana Pawła II, Polski Instytut Kultury Chrześcijańskiej, Rzym 1986, s. 136.

³ Por. Ks. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza*, „Ethos”, I(1988), nr 2/3, s. 106.

jest np. fakt zamknięcia przez Stalina 120 konstruktorów lotniczych w jednym z budynków Moskwy, ażeby pracując w warunkach więziennych szybciej opracowali zadane konstrukcje samolotów bojowych wobec zbliżającej się wojny w 1941 r. Ideologizacja nauki jaskrawo ujawniła np. w pseudonaukowej działalności radzieckiego uczonego T. Łysenki, w której to racje ideologiczne, propagandowe brały górę nad racjami merytorycznymi⁴.

W naszym kraju okres ten miał swoje nasilenie w okresie stalinizmu. Naukę usiłowano wówczas całkowicie podporządkować celom ideologicznym i politycznym. Relegowano niewygodnych ideologicznie profesorów. Ich miejsca zajmowali tzw. zastępcy profesorów o nikłym dorobku naukowym i bez żadnych perspektyw na karierę uniwersytecką w normalnych warunkach przedwojennych. Jednocześnie miało miejsce werbowanie nowego narybku asystenckiego według kryteriów wyłącznie ideowych i politycznych. Badania naukowe zostały odsunięte na dalszy plan, a na czoło wysunięto dydaktykę o wyraźnym nakierowaniu doktrynalnym. Ścisły nadzór rozciągnięto zwłaszcza nad tą częścią ocalałej z pogromu profesury i asystentury, której postawę uznano za niepewną i podejrzaną; inwigilacja i donosicielstwo stały się normą postępowania w kręgach wyższych uczelni⁵.

Ten ponury okres, z chwilami niewielkich odprężeń, trwał aż do 1989 r. Ogólno-społeczne i polityczne przemiany, jakie nastąpiły po „jesieni ludów” nie przyniosły jednak zadowalających efektów na polu reformy nauki, nie uczyniły ją wolną i suwerenną. Mimo wielu zmian uczelnie wyższe tkwią nadal w dużym stopniu w gorszej, w którym więziono je w latach stalinizmu. Szkolnictwo wyższe, w tym uniwersytety, nie uzyskały wymaganej suwerenności i podmiotowości. O ile zmniejszyła się częściowo zależność ideologiczna, pozostaje ciągle nieprzewycięzona i trudna do rozwiązania zależność ekonomiczna.

Wiadomo, że badania naukowe stają się dzisiaj bardziej kosztowne. Ci, którzy je finansują, narzucają badaczom tematy i kierunki badań lub domagają się określonych sposobów stosowania ich wyników. Lansuje się zasadę: kto płaci, ten stawia wymagania, ten określa warunki. Wszystko to godzi w godność osobową badacza naukowego, ogranicza jego wolność, czyni go poniekąd narzędziem realizacji celów narzuconych mu z zewnątrz.

Pierwszym, najbardziej dostrzegalnym zagrożeniem, wynikającym z uzależnienia ideologicznego i ekonomicznego nauki, jest możliwość wykorzystywania wyników badań naukowych przeciw samemu człowiekowi. Problem jest stosunkowo stary, ale w ostatnich dziesiątkach lat przybrał nowy wymiar, a przez to samo i inną jakość, na skutek ogromnego udoskonalenia technik niszczenia, zwłaszcza

⁴ Por. K. Pigoń, *Problemy etyczne nauki i uczonych*, W: Nauka - Religia - Dzieje. V Seminarium Interdyscyplinarne w Castel Gandolfo 8-11 sierpnia 1988, red. J. Janik i P. Lenartowicz SJ, Kraków 1990, s. 166-171.

⁵ Por. A. Hutnikiewicz, *Trzy uniwersytety*, „Ethos” I(1988), nr 2/3, s. 153-156.

przez produkcję broni masowej zagłady. Konflikty zbrojne naszego stulecia o wymiarze światowym i regionalnym są tego jaskrawym przykładem. Pokazały one jak bardzo daleko naukę wprzęgnięto w proces walki z człowiekiem. Osiągnięcia nauki wykorzystywano do szybszego i bardziej skutecznego niszczenia nie tylko pojedynczych ludzi, ale i całych narodów. Jest rzeczą zastanawiającą, że niemal wszystkie wynalazki naukowe były najpierw wykorzystywane na wojnach. Jest też niepokojące, że dzisiaj ponad 50% naukowców pracuje dla celów militarnych.

Innym zagrożeniem, jakie niesie zniewolenie nauki jest możliwość wykorzystania wyników badań naukowych do manipulowania człowiekiem w sensie biologicznym, psychologicznym i społecznym. Typowym przykładem tego typu działań są eksperymenty z ludzkimi embrionami. Powstaje tu niebezpieczeństwo manipulowania osobowością człowieka, a to godzi wprost w jego osobowość i osobistą godność. Praktyki tego typu, zauważalne w niektórych krajach są wynaturzeniem nauki, która z natury swojej winna przyczyniać się do potwierdzania godności człowieka, ochrony i poszerzania jego niezależności i stawać się ważnym czynnikiem potwierdzania jego transcendencji, gdy tymczasem w praktykach tego rodzaju ujawnia się ona jako środek jego uprzedmiotowienia⁶.

Zatem nauka zniewolona godzi w człowieka, zamiast mu służyć, staje się jego zagrożeniem. Niniejsze, wyżej wspomniane – tytułem przykładu – zagrożenia, wyrastające ze zniewolenia współczesnej nauki, są wyraźnym apelem wzywającym do szukania racjonalnych dróg wyjścia z tego impasu. Wydaje się, że najcelniejsze wskazówki, pokazujące kierunki rozwiązań owych trudnych, pełnych napięć problemów w jakie uwikłała się współczesna nauka, znajdujemy w wypowiedziach Jana Pawła II. Papież, jako były pracownik nauki, uniwersytetu, mając dziś przed oczyma cały świat, wyraża swą szczególną troskę o naukę, chce ją wprowadzić na właściwe tory, by nie pomniejszała człowieka, ale mu służyła, by czyniła go moralnie lepszym. Mówił o tym Jan Paweł II do rektorów polskich uczelni w dniu 30 sierpnia br. w Castel Gandolfo.

3. Współczesny kapłan wobec zjawiska nauki

Zwrócimy tu uwagę na stosunek księdza do studiów filozoficznych i teologicznych oraz stosunek kapłana do nauk szczegółowych, uprawianych dziś na uczelniach państwowych.

a) Kapłan wobec filozofii i teologii

Studia, przez które przechodzą kandydaci do kapłaństwa i osoby świeckie, pragnące służyć Kościołowi na odcinku katechizacji, czy w jakiejś innej formie, mają charakter filozoficzno-teologiczny. Są to studia specyficzne, nie mające – gdy idzie o zawartość treściową – odpowiednika na innych uczelniach. Wiedza

⁶ Por. Ks. J. Majka, *Wolność i odpowiedzialność badacza...*art. cyt., s. 106-107.

teologiczna ma charakter mądrościowy. Wobec tej wiedzy człowiek nie może pozostać obojętny, nie może zachowywać postawy biernego widza. Wiedza teologiczna apeluje do człowieka o zajęcie życiowego stanowiska, jest jakby wezwaniem do jej stosowania. Stąd też wiedza teologiczna winna mieć odbicie, jakieś przedłużenie w życiu tych, którzy ją zdobywają. Nie dziwimy się przeto wiernym, którzy od kapłana wymagają odpowiedniej postawy życiowej, wynikającej z wyuczonej, wystudiowanej, a także przepowiadanej wiedzy, która jest mądrością, zawierającą prawdy wiary, prawdy przekraczające zdolności poznawcze ludzkiego rozumu.

Jak to zrobić, żeby tą wiedzą, tą mądrością żyć – krótko - jak żyć Ewangelią?, jak żyć teologią? Można tu znaleźć wiele recept. Wymieńmy tylko jedną współgrającą z tenorem tego wywodu. Otóż, jednym z ważnych czynników zachowujących kapłana w młodości duchowej i entuzjazmie powołaniowym jest zdrowe studium teologii, czy może lepiej powiedzieć: podejmowanie refleksji nad Bożym Słowem, kontemplacja mądrości objawionej, Bożej, która jest właśnie rodzajem teologii.

Kilkanaście lat temu, gdy wydłużała się moja droga do uzyskania habilitacji, jeździłem do różnych wspólnot parafialnych z pomocą duszpasterską. Mam często w pamięci proboszcza, od którego czasem pożyczałem książki. Gdy je brałem do ręki, by z nich skorzystać, zauważyłem, że Pismo Święte, dokumenty Kościoła, książki z zakresu teologii dogmatycznej, moralnej, były w środku pełne podkreśleń. To był znak, że ten ksiądz wolne chwile spędzał na lekturze tekstów teologicznych. Postawa tego typu owocowała nie tylko w rozmowach przy stole, ale w całym duszpasterstwie. Wierni cenili tego kapłana nie tylko za wiedzę, za mądrość, ale także za to, że ta wiedza, ta mądrość była jego. Proboszcz był pierwszym człowiekiem, w którego postawie ta mądrość miała odbicie, życiowy wyraz, egzystencjalne przełożenie.

•le się dzieje, jeśli kapłanowi po święceniach szybko wypada z ręki dobra książka teologiczna. Nie mówmy, że to ostatecznie nie takie ważne, że o wiele ważniejsze, by nie wypadł brewiarz - Liturgia Godzin, Pismo św. Życie pokazuje jednak, że są to jakby naczynia połączone. Jedno służy drugiemu. Dobra teologia, kontemplacja prawd wiary, medytacja mądrości Bożej, służą modlitwie, trwaniu w przyjaźni z Bogiem i z kolei - dobra modlitwa, zdrowa wewnętrzna pobożność, prowadzą do ubogacania się w mądrości Bożej, a więc prowadzą do lektury teologicznej, do permanentnego studium teologii.

18 listopada 2001 r. w kościele św. Krzyża we Wrocławiu odbył się nadzwyczajny „Wieczór Tumski”, połączony z poświęceniem zainstalowanych tam nowych organów. Po wykładzie na temat muzyki organowej i poświęceniu organów miał miejsce koncert organowy w wykonaniu prof. Joachima Grubicha, światowej sławy organmistrza, jednego z najlepszych, współczesnych wirtuozów gry organowej w Polsce. Wieczorem, przy kolacji, wyznał w przemówieniu przy stole, że

czuje się całe życie uczniem. Prawie codziennie ćwiczy do dwóch godzin. Powiedział m. in.: „całe życie jestem studentem”. W teologii trzeba być też całe życie studentem, człowiekiem uczącym się. To wydłużone studiowanie teologii winno przechodzić w modlitwę. Słyszymy niejednokrotnie rady mistrzów w tej królowej nauk, że teologię studiujemy na klęczkach. Tak mawiał ongiś studentom w Lublinie kard. Karol Wojtyła. O teologii modlącej się mówi też często abp Alfons Nossol z Opola. Studiując teologię myślimy i mówimy nie tylko o Bogu ale myślimy i mówimy do Boga. Teologia więc przechodzi w modlitwę a modlitwa w teologię. Uprawiając poznanie teologiczne, myślimy także i mówimy o człowieku, jako o kimś, kto nosi w sobie obraz i podobieństwo Boże, ale także dobra teologia usposabia nas do mówienia do człowieka, do kierowania ku niemu słowa prawdy i czynu miłości.

Będąc kapłanem, należy całe życie leczyć się ze znużenia Ewangelią, z traktowania katechezy, jako ściany płaczu, (jak to sformułował jeden ze znanych katechetów), z bezdusznego powielania cudzych kazań, homilii, trzeba wychodzić z kolein automatyzmu, rutyny, z tzw. otrzaskania. Ludzie mają prawo, aby księża byli specjalistami w swojej dziedzinie. Wybaczą kapłanom nieznamość wiedzy szczegółowej, specjalistycznej z jakiejś dziedziny, wybaczą także nieznamość polityki. Natomiast mają słuszne pretensje, gdy w przekazywaniu wiedzy teologicznej, ksiądz jest automatem, rutyniarzem. Wiedzą bowiem, że mądrość Boża winna być zdobywana i przekazywana z wielką pasją i w klimacie miłości.

b) Kapłan wobec nauk szczegółowych

Na ogół każdy ksiądz w swojej pracy duszpasterskiej styka się bezpośrednio lub przynajmniej pośrednio z ludźmi, którzy naukę uprawiają profesjonalnie. W dużych miastach, gdzie funkcjonują wyższe uczelnie kontakt ten bywa nieunikniony. W wielu środowiskach akademickich zostały wypracowane wspaniałe formy tego kontaktu. W parafiach wiejskich kapłan też pozostaje w kontakcie z ludźmi nauki. Spotyka się bowiem w szkole z gronem nauczycieli, pracujących w szkołach podstawowych, gimnazjach i technicach, liceach.

Jest tu bardzo potrzebny dialog. Są potrzebne dyskusje. Dobrze się dzieje, gdy nie gaśnie dialog między nauką i teologią, między siewcami prawdy ewangelicznej i krzewicielami prawdy naukowej, a więc między nauczycielami i katechetami. Dialog ten może stawać się łatwiejszy, gdy kapłan dysponuje dobrym narzędziem filozoficznym, gdy jest zorientowany w zakresie metodologii nauk. Należy pamiętać, że w racjonalnej wiedzy o rzeczywistości jest miejsce na wiedzę o profilu filozoficznym i teologicznym, bowiem nauki szczegółowe: przyrodnicze i humanistyczne, nie podejmują pytań egzystencjalnych człowieka, które człowiek sobie ciągle na nowo stawia: skąd jestem ostatecznie?, dlaczego żyję, dlaczego jestem, skoro nie musiałem być, jaki jest sens mego życia, dlaczego cierpię, co dalej – po śmierci?

Nie wolno dać się przestraszyć tanim i z gruntu fałszywym hasłom pozytywistów, sejentystów, liberalów, deprecjonującym wiedzę teologiczną, religijną. Bo wiem wiedzy teologicznej, religijnej człowiek będzie zawsze potrzebował, gdyż znajduje w niej człowiek odpowiedzi na pytania, na które w żaden sposób nie jest w stanie odpowiedzieć wiedza naukowa. Ludzie Kościoła, szczególnie katecheci, teologowie są na służbie mądrości, która się nigdy nie starzeje, której człowiek będzie zawsze potrzebował. Stąd też nie wolno mieć kompleksów wobec przedstawicieli innych nauk. Zmieniają się mody, postawy, prądy, a na prawdę, dobro i piękno jest i będzie zawsze zapotrzebowanie, bo potrzeba tych wartości wpisana jest w ludzką naturę.

c) *Wzorcowe sylwetki kapłanów*

Pod koniec niniejszej refleksji nad relacją kapłana do nauki proponuję spojrzeć na sylwetki dwóch kapłanów, którzy w dwudziestym wieku zapisali się pięknie na kartach uczonych polskiego Kościoła. Z grona wielu uczonych pragnę przypomnieć dwóch kapłanów środowiska Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego: ks. prof. Wincentego Granata i ks. prof. Stanisława Kamińskiego. Pierwszy był wybitnym teologiem dwudziestego stulecia w Polsce – drugi - znakomitym i cenionym metodologiem, logikiem i filozofem w naszym kraju.

aa) *Ks. prof. Wincenty Granat (1900-1979)*

Był kapłanem diecezji sandomierskiej, profesorem Wyższego Seminarium Duchownego w Sandomierzu, profesorem i rektorem Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego, wybitnym teologiem, pisarzem, wychowawcą wielu pokoleń kapłanów, autorem kilku tomów dogmatyki katolickiej.

Kiedyś podczas obrad (w dniu 21 V 1975 r.), kiedy omawiano duszpasterstwo duszpasterzy, w dyskusji przypomniał, że człowiek wychowuje się do śmierci, stąd rodzi się konieczność opieki duchowej nad kapłanem młodym i starym. Zwrócił uwagę, że problemem numer jeden jest formacja intelektualna księży, a drugim - ogólnoludzka i ascetyczna kapłańska⁷. Ks. prof. Granat wychował zastęp księży profesorów, którzy obecnie pracują w Polsce na wydziałach teologicznych i w seminariach duchownych. Dzisiejsze pokolenia kapłanów i świeckich teologów są wykształcone na jego książkach. Jego monografie i podręczniki nie były suche i abstrakcyjne. Ksiądz Profesor potrafił doskonale wskazywać na życiowe konsekwencje przedstawianych przez siebie prawd dogmatycznych. Był wspaniałym człowiekiem, wielkim humanistą, wybitnym teologiem, gorliwym kapłanem. Umarł w opinii świętości. Prawdopodobnie będzie wszczęty proces kanoniczny, by wynieść go w przyszłości do chwały ołtarzy.

⁷ Por. H. I. Szumił, *Deo et Ecclesiae. Życie i działalność ks. Wincentego Granata*, Opole 1993, s. 178.

bb) Ks. prof. Stanisław Kamiński (1919 –1986)

Był najwybitniejszym metodologiem, jakiego miał polski Kościół w XX wieku. Wypracował podstawy metodologiczne Lubelskiej Szkoły Filozoficznej. Był człowiekiem, który łączył wielką erudycję w dziedzinie logiki, metodologii nauk i filozofii klasycznej z dydaktyką uniwersytecką i miłością kapłaństwa i Kościoła. Ojciec św. Jan Paweł II napisał w telegramie po jego śmierci: *Z całą wspólnotą Kato-lickiego Uniwersytetu Lubelskiego uczestniczę duchowo w pogrzebie Ks. Prof. Stanisława Kamińskiego, mojego przyjaciela, wybitnego naukowca, który trwale zapisał się w historii tej Uczelni i polskiej nauki.*

W „Rocznikach Filozoficznych” XXXV(1987), w numerze pierwszym noszącym tytuł „nauka i mądrość”, poświęconym pamięci zmarłego przedwcześnie ks. Profesora, znajdujemy w ostatniej części dział homilii i wspomnień. Teksty te są godne przeczytania. Gdy kończymy ich lekturę, rodzi się w duszy pragnienie, by być dobrym i mądrym księdzem, by nie wstydzić się nie tylko sutanny i brewiarza ale także nauki i książki, by poświęcić się do końca kształcącemu się człowiekowi.

Piotr Gutowski, dzisiaj adiunkt na Wydziale Filozofii KUL, a w roku śmierci ks. prof. Kamińskiego – student V roku tegoż Wydziału, powiedział m. in. nad grobem żeganego profesora: *Odszedł od nas nie tylko wspaniały Profesor, Wykładowca i Dziekan, ale także filozof – Mistrz, który nie wstydził się mówić, że wie, że zna prawdę, który sercem i umysłem walczył o to, żebyśmy nie utonęli w falach tego, co modne, a nieprawdziwe, różne, a pozornie tylko dobrze uargumentowane. Przy Nim czuliśmy się bezpieczni. Przy Nim świat nauki i historii przestawał się kołysać. Wiedzieliśmy, że On wie i że zawsze jest w stanie rozwiązać nasze trudności. Trudno więc w jakikolwiek sposób wyrazić nasz ból i żal po tej stracie*⁸.

Jakże wymowne świadectwo o kapłanie, będącym w służbie nauki.

Szukając znakomitych sylwetek kapłanów-uczonych, moglibyśmy ich także znaleźć w naszym otoczeniu, także tu we Wrocławiu. W powojennej historii naszego Wyższego Seminarium Duchownego i Papieskiego Wydziału Teologicznego Pan Bóg obdarzył nas wspaniałymi kapłanami, którzy potrafili w nas zaszczerpić miłość nie tylko do Pana Boga, do Kościoła, do kapłaństwa, do człowieka, ale także miłość do nauk teologicznych. Jesteśmy za to Bogu ogromnie wdzięczni.

Uwagi końcowe

Na kanwie powyższych refleksji sformułujmy w końcowych zdaniach kilka postulatów o charakterze praktycznym, dotyczących relacji alumnów i kapłanów do nauki.

⁸ P. Gutowski, *Przemówienie na cmentarzu*, „Roczniki Filozoficzne” XXXV(1987), nr 1, s. 372.

1. Dbajmy o dobrą formację teologiczną, intelektualną. Nie lekceważmy jej. Adhortacja Apostolska „Pastores dabo vobis” nazywa ją narzędziem. Nie ośmieszajmy tych, którzy więcej od nas uczą się, którzy mają zdrowe ambicje studiowania, by potem lepiej służyć Kościołowi i człowiekowi.

2. Uprawiajmy studium filozofii i teologii w postawie pokory: pokory wobec Prawdy, pokory wobec Tajemnicy. Prawda jest i będzie zawsze większa od nas. Tylko wiedza pokorna ma moc pozytywnego oddziaływania.

3. Popierajmy kapłanów, profesjonalnych teologów. Oni są też potrzebni w Kościele, by byli partnerami swoich kolegów w innych dziedzinach wiedzy, by przedłużali chlubną tradycję osób duchownych, jako luminarzy nauki.

4. Miejmy szacunek dla ludzi, którzy służą nauce i kulturze. Nie miejmy wobec nich kompleksów. Pamiętajmy, że oni nas także potrzebują (może nie zawsze jako naukowcy), potrzebują nas jako ludzie, którzy noszą w sobie wewnętrzne otwarcie na Pana Boga.

Ks. Bogdan Ferdek

ESCHATOLOGIA W PERSPEKTYWIE EKUMENICZNEJ

Przełom wieków potęguje zainteresowanie przyszłością. Chrześcijańska dogmatyka ma dział, który dotyczy wprost przyszłości. Jest nim eschatologia. L. Scheffczyk określa ją jako przyszłość stworzenia w Bogu¹. Zdaniem protestanckiego teologa J. Moltmanna istnieje tylko jeden rzeczywisty problem chrześcijańskiej teologii: problem przyszłości. Ten problem podejmuje eschatologia i dlatego nie powinna być ona na końcu lecz na początku dogmatyki². Również prawosławny teolog S. Bułgakow uważa, że życie obecne jest drogą do życia w przyszłym świecie... Cała świadomość chrześcijanina określa eschatologizm, który chociaż nie deprecjonuje życia doczesnego, to jednak nadaje mu nowy sens³. Pomimo tych trzech wypowiedzi wskazujących na doniosłość eschatologii często jest ona traktowana jako końcowe światło dogmatyki i to światło czerwone, które ostrzega, czasami do tego stopnia, że budzi lęk.

Eschatologia jest częścią dogmatyki katolickiej, prawosławnej i luterańskiej. Również w katechizmach katolickich, prawosławnych i luterańskich zawarte są działy poświęcone eschatologii. Czy chrześcijanie są również podzieleni, gdy chodzi o wizję eschatycznej przyszłości, ku której wspólnie zdążają? Próbą odpowiedzi na to pytanie będzie analiza eschatologii zawartej w Katechizmie Kościoła Katolickiego, Katechizmie Kościoła Prawosławnego i Małym katechizmie Marcina Lutra oraz współczesnym Ewangelickim Katechizmie dla dorosłych. Niektórzy teologowie katoliccy, np. L. Scheffczyk i T. Schneider dzielą eschatologię na indywidualną i ogólną. Ten podział ułatwi dokonanie porównawczej analizy eschatologii trzech katechizmów.

1. Eschatologia indywidualna

1.1 Śmierć

Najpewniejszym wydarzeniem czekającym każdego człowieka – choć jest ono pod niepewną datą – jest śmierć. Na temat śmierci KKK naucza: W śmierci będącej rozdzieleniem duszy i ciała, ciało człowieka ulega zniszczeniu, podczas gdy

¹ Zob. tytuł VIII tomu dogmatyki L. Scheffczyka: *Die Zukunft der Schöpfung in Gott*, w: *Katholische Dogmatik VIII*, Aachen 1996.

² J. Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, München 1965, 12.

³ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Wiadomości Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (1989) z. 4, 75.

jego dusza idzie na spotkanie z Bogiem, chociaż trwa w oczekiwaniu na ponowne zjednoczenie ze swoim uwielbionym ciałem (KKK997).

Z kolei według Katechizmu Kościoła Prawosławnego (KKP) śmierć następuje wtedy, gdy zostaje odebrane technienie Boże⁴. Przyczyna śmierci jest następująca: Odwracając się od źródła życia, człowiek odciął się od Życia, aby doprowadzić się do takiej absurdalnej sytuacji, jaką jest dezintegracja ludzkiej natury⁵.

Natomiast M. Luter w Małym katechizmie (MK) pisze: śmierć jest oddzieleniem duszy i ciała aż do dnia zmartwychwstania⁶.

Prawosławne ujęcie śmierci nawiązuje do teologii stworzenia i z tego względu zasługuje na uwagę. Natomiast ujęcia luterskie i katolickie są w pewnym sensie niewolnikami platońskiego schematu, który deprecjonuje ciało, a przychylnie patrzy na duszę. Takie określenie śmierci spotyka się z krytyką wielu współczesnych teologów luterskich i katolickich. Próbuje oni przewyciężyć platoński dualizm, który dochodzi do głosu w określeniu śmierci. Człowiek nie tyle ma duszę i ciało - jak twierdził Platon - ale jak stwierdza Ewangelicki Katechizm dla dorosłych: człowiek jest duszą i ciałem⁷, czyli stanowi jedność duszy i ciała. Dlatego śmierć nie dotyczy tylko ciała, ale całego człowieka, czyli duszy i ciała. W sukurs tak rozumianej śmierci przychodzi hipoteza zmartwychwstania w momencie śmierci. Cały człowiek umiera i zaraz cały człowiek zmartwychwstaje. Według tej hipotezy czas i przestrzeń są formami przeżywania ziemskiej rzeczywistości. W momencie śmierci człowiek wchodzi w Boży świat, gdzie nie ma ziemskiego czasu i dlatego w tym Bożym świecie jest już paruzja, powszechne zmartwychwstanie i sąd⁸. Nie wchodząc w szczegółową analizę i krytykę tej hipotezy należy podkreślić, że pomiędzy śmiercią i zmartwychwstaniem Pana Jezusa był jakiś międzyczas i dlatego również pomiędzy śmiercią człowieka i jego zmartwychwstaniem powinien być również jakiś międzyczas. Próby przewyciężenia platonizmu obecnego w definicji śmierci należy szukać na innej drodze. Pomocą może być prawosławne ujęcie śmierci, które jest biblijne i co za tym idzie teologiczne, bez podejrzenia o ukryty platonizm.

1.2 Nieśmiertelność duszy

Problem definicji śmierci łączy się z problemem nieśmiertelności duszy. Protestantki teolog O. Culmann uważa, że przekonanie o nieśmiertelności duszy jest jednym z największych nieporozumień istniejących w chrześcijaństwie. Jeśli spytamy dziś przeciętnego chrześcijanina, protestanta czy katolika, co mówi Nowy Testament o indywidualnym losie człowieka po śmierci, otrzymamy tę samą odpo-

⁴ Katechizm Kościoła Prawosławnego (dalej w skrócie KKP) Kraków 2001, 439.

⁵ Tamże, 440.

⁶ M. Luter, *Kleiner Katechismus mit Erklärung* (dalej w skrócie MK) Hamburg 1977, 121.

⁷ Evangelische Erwachsenenkatechismus (dalej w skrócie EE) Gütersloh 1975, 532.

⁸ Zob. G. Lohfink, *Der Tod ist nicht das letzte Wort*, Freiburg-Basel-Wien 1976, 55-57.

wiedź: mówi o nieśmiertelności duszy⁹. O. Cullmann opowiedział się jednoznacznie na rzecz zmartwychwstania ciała i przeciwko nieśmiertelności duszy. Jeden z jego argumentów przeciwko nieśmiertelności duszy sprowadza się do tego, że nieśmiertelnym jest tylko Bóg. Przekonanie Cullmanna, że nie można mówić o nieśmiertelności duszy, umocniło się do tego stopnia, że nawet w Mszałe Rzymskim z 1970 roku usunięto termin *anima* z liturgii za zmarłych. Zniknął on także z obrzędów pogrzebowych. Również KKK nie ma osobnego rozdziału o nieśmiertelności duszy, a wykład eschatologii rozpoczyna od zmartwychwstania ciała. O nieśmiertelnej duszy wspomina KKK w punkcie 1022 w związku z nauką o sądzie szczegółowym.

Z kolei według KKP: Życie człowieka trwa po śmierci ciała, o ile jest związane z Bogiem. Dlatego też w Ewangelii św. Łukasza Jezus mówi: „Nie bójcie się tych, którzy zabijają ciało, lecz duszy zabić nie mogą”¹⁰. Aby nie być posadzanym o platonizm KKP zawiera następującą wzmiankę: Mamy często skłonność do upraszczania rzeczywistości ludzkiej, przeciwstawiamy wymiar cielesny wymiarowi duchowemu, wyobrażając sobie człowieka jako dwoistość, w której toczy się walka: to, co jest ciałem, miałoby być poddane złu i skazane na rozkład, a dusza uwolniona z cielesnej powłoki, oczyściłaby się, dochodząc do kontemplacji. Tylko ona mogłaby być zbawiona i dzielić wieczność z Bogiem. Z takiej purytańskiej postawy rodzi się nieufność w stosunku do ciała... A przecież Bóg stworzył całego człowieka¹¹.

Według Małego katechizmu: dusze sprawiedliwych są z Chrystusem w Bożych rękach i nie dotyka ich żadna męka¹². Takie nauczanie zbliżałoby M. Lutra do nauczania katolickiego i prawosławnego. Jednak w innych pismach twierdzi on, że dusze sprawiedliwych śpią zadowolone w pokoju Chrystusa; śpią i aż do dnia ostatecznego nie wiedzą, gdzie są. Dusze są podtrzymywane przez Słowo Boże, któremu zaufały w godzinie konania. Wraz ze śmiercią przestaje istnieć ziemskie rozumienie czasu. Tysiąc lat będzie tak jak jednogodzinne spanie. Luter dopuszcza pewne wyjątki, np. Mojżesz i Eliasz, którzy ukazali się na górze Przemienienia¹³. Jednak zasadniczo Luter twierdzi: *Będziemy spali aż On przyjdzie*, zapuka do grobu i powie: Doktorze Marcinie wstawaj! Wtedy w jednym momencie zmartwychwstanę i będę wiecznie z nim szczęśliwy¹⁴. Wśród teologów zaliczanych do ortodoksji staroprotestanckiej byli tacy, którzy bronili nieśmiertelności duszy, np. J. Gerhard (1637). Uzasadniał on nieśmiertelność duszy tym, że ma ona naturę duchową i dzięki temu jest niezależna od zmiennych i przemijających ciał¹⁵. Jed-

⁹ O. Cullmann, *Unsterblichkeit der Seele oder Auferstehung der Toten?*, Stuttgart 1962, 19.

¹⁰ KKP, 443.

¹¹ Tamże, 430.

¹² MK, 121.

¹³ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, Gütersloh 1995, 121.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Zob. J. Finkeneller, *Eschatologia*, Kraków 2000, 110-114.

nak współczesna teologia protestancka odrzuca nieśmiertelność dusz, co ugruntował O. Cullman swoim dziełem: Nieśmiertelność duszy albo zmartwychwstanie umarłych? Współcześni teologowie katolicy i prawosłani znając argumenty Cullmanna przeciwko nieśmiertelności duszy podkreślają, że dusza nie jest nieśmiertelna sama ze siebie, ale jej nieśmiertelność jest łaską Bożą. W ten sposób teologowie dystansują się od filozoficznie rozumianej koncepcji nieśmiertelności duszy. Na uwagę zasługuje pomysł prawosławnego teologa P. Evdokimova. Twierdzi on, że Biblia nigdzie nie naucza o naturalnej nieśmiertelności duszy. Jej życie po śmierci jest bezcielesne, odziane w obecność Chrystusa, którego uwielbione Ciało pokrywa nagość duszy¹⁶. Ten pomysł Evdokimova mógłby być teologicznym wyjaśnieniem problemu, jak dusza może istnieć bez ciała? Jednak w ostateczności trzeba będzie przyznać rację innemu prawosławnemu teologowi S. Bułgakowowi, według którego rozdzielenie duszy od ciała jest pewną tajemnicą, bo rozdarty zostaje sam człowiek przez oddzielenie duszy i ciała¹⁷. W każdym razie trzeba stwierdzić, że dominującym językiem Biblii jest język zmartwychwstania, a nie język nieśmiertelności. Język zmartwychwstania ukazuje, że przyszłe zbawienie ma nie tylko duchowy charakter, ale obejmuje całego człowieka: duszę i ciało. Dlatego Ewangelicki Katechizm dla dorosłych stanowczo postuluje odrzucenie kombinacji greckich i biblijnych wypowiedzi¹⁸, czyli odrzucenie greckiego języka nieśmiertelności na rzecz biblijnego języka zmartwychwstania. Pomiedzy śmiercią i zmartwychwstaniem człowiek egzystuje w Bożej pamięci¹⁹.

1.3 Sąd szczegółowy

Teologia katolicka wiąże ze śmiercią sąd szczegółowy, choć to wyrażenie nie występuje w Biblii. Według KKK: Każdy człowiek w swojej nieśmiertelnej duszy otrzymuje zaraz po śmierci wieczną zapłatę na sądzie szczegółowym, który polega na odniesieniu jego życia do Chrystusa (1022). Pojęcia sąd szczegółowy nie zna teologia prawosławna, dlatego na ten temat milczy KKP. Jednak czasami teologia prawosławna posługuje się terminem wstępny sąd. Z nowym stanem duszy po śmierci związane jest jej samookreślenie się w nowym świecie, które polega na ujawnieniu stanu duszy; jest to właśnie tak zwany wstępny sąd. W literaturze kościelnej przedstawiany jest on za pomocą obrazu chodzenia po cłach. Dusza przechodzi przez cła, gdzie badana jest przez demony, ale chroniona jest przez archaniołów; jeżeli ciężar grzechu okaże się dominującym, to zostaje zatrzymana na cle. To zatrzymanie oznacza oddalenie od Boga i co za tym idzie męki piekła. Natomiast dusze, które przeszły przez cła, zostają przyprowadzone do Boga celem oddania mu pokłonu, a następnie stają się godne szczęśliwości rajy. Los pośmiertny

¹⁶ P. Evdokimov, *Prawosławie*, Warszawa 1986, 420.

¹⁷ S. Bułgakow, *Prawosławie*, Wiadomości Polskiego Autokefalicznego Kościoła Prawosławnego (1989) z.4, 75.

¹⁸ EE, 533.

¹⁹ Tamże.

wyjaśniany jest w wielu zabytkach literatury kościelnej, ale na płaszczyźnie doktrynalnej nie został on określony; jest tajemnicą²⁰.

M. Luter przyjmuje, że w śmierci dokonuje się oddzielenie dobrych od złych, co implikuje sąd. Na pytanie: Gdzie są dusze zmarłych do dnia ostatecznego? Mały katechizm odpowiada: dusze sprawiedliwych są z Chrystusem w Bogu; zaś dusze bezbożnych idą na swoje miejsce i będą zachowane do dnia Sądu Ostatecznego²¹. Staroprotestancka ortodoksja odróżnia ukryty sąd każdej jednostki w godzinie jej śmierci i jawny sąd powszechny w dniu ostatecznym. Różnice dotyczące sądu w momencie śmierci nie są duże na gruncie katechizmów. KKK mówi o nim wprost i ma dla niego nazwę, natomiast pozostałe Katechizmy milcząco ten sąd zakładają. Problem mógłby zostać rozwiązany w oparciu o Ewangelię św. Jana, według której sąd już trwa: Kto wierzy w Niego, nie podlega potępieniu; a kto nie wierzy, już został potępiony, bo nie uwierzył w imię Jednorodzonego Syna Bożego. A sąd polega na tym, że światło przyszło na świat, lecz ludzie bardziej umiłowali ciemność aniżeli światło (J 3, 18-19). Granicę eschatonu przekracza człowiek już w akcie wiary, a nie dopiero w momencie śmierci. Potępionym można już być teraz przed sądem ostatecznym.. Można więc potraktować sąd jako proces, który rozpoczyna się teraz a swój finał osiągnie w Dniu Ostatecznym. Jednym z etapów tego procesu sądu jest to, co dokonuje się w śmierci człowieka.

1.4 Niebo

Niebo stanowi kres każdej teologii²². KKK określa niebo następująco: To doskonałe życie z Trójcą Świętą, to komunია życia i miłości z Nią, z Dziewicą Maryją, aniołami i wszystkimi świętymi (1024). Niebo zaczyna się już po śmierci, jeżeli ktoś umiera w łasce i przyjaźni z Bogiem oraz jest doskonale oczyszczony. Papież Benedykt XII powołując się na Wniebowstąpienie Chrystusa uzasadnia w bulli *Benedictus Deus*, że niebo może zacząć się już po śmierci a jeszcze przed paruzją²³.

Dla teologii prawosławnej pełnia nieba istnieje dopiero po Sądzie Ostatecznym. Wyjątkiem jest Maryja. KKP naucza: Dzień 15 sierpnia obchodzimy jako drugą Wielkanoc, jako zmartwychwstanie Tej, która przed Sądem Ostatecznym, przed powszechnym zmartwychwstaniem jest już dzisiaj zjednoczona z Chrystusem²⁴. Dla wszystkich innych ludzi pełnia nieba nastanie po Sądzie Ostatecznym. Niebo oznacza dla człowieka przebóstwienie. Jest to dobrowolne zjednoczenie z Bogiem, które zaczyna się już na ziemi. Na ten temat KKP pisze: „*theosis*” to pozytywna definicja tej samej tajemnicy, która powinna dokonać się w każdej oso-

²⁰ S. Bułgakow, dz. cyt., 76.

²¹ MK, 121.

²² Zob. J. Finkenzeller, dz. cyt., 241-247.

²³ Zob. BF 108.

²⁴ KKP, 468.

bie ludzkiej w Kościele i objawić się w całej pełni w przyszłości, kiedy po zjednoczeniu wszystkiego w Chrystusie, Bóg „będzie wszystkim we wszystkich”²⁵. Przebóstwienie obejmuje całego człowieka i kosmos.

Według Małego katechizmu niebo jest to doskonała i nieustająca rozkosz, miłość i uwielbienie prawdziwego i trójjedynego Boga w najwyższej radości błogosławionej wspólnoty wszystkich zbawionych i doskonałych dzieci Bożych²⁶. Komentarzem do takiego określenia nieba może być wypowiedź K. Bartha: Co oznacza chrześcijańska nadzieja w tym życiu. Czy życie po śmierci? Duszyczkę, która niczym motyl odfruuwa w dal ponad grobem i zostaje jeszcze gdzieś przechowana, by żyć nieśmiertelnie? Tak życie po śmierci wyobrażali sobie poganie. Jednak to nie jest chrześcijańska nadzieja. Wierzę w ciała zmartwychwstanie. Dla protestantów niebo powiązane jest z powszechnym zmartwychwstaniem i dlatego zaczyna się po Sądzie Ostatecznym.

Teksty wszystkich trzech katechizmów dotyczące nieba są bardzo oszczędne; wspólnie podkreślają radość, miłość, uwielbienie właściwe dla tego stanu. Różnica między trzema katechizmami dotyczy początków nieba. Dla teologii katolickiej niebo zaczyna się już po śmierci. Podobnie dla teologii prawosławnej, choć pomiędzy śmiercią a paruzją szczęście nieba nie jest doskonałe, bo nie dotyczy całego człowieka. Dopiero powszechne zmartwychwstanie będzie oznaczało pełnię szczęścia w niebie. Dla protestantów niebo jest zbawieniem całego człowieka i dlatego rozpoczyna się po Sądzie Ostatecznym. Teologii katolickiej zarzuca się, że niebo oznacza dla niej najczęściej zbawienie nieśmiertelnej duszy po śmierci. Tymczasem w Biblii niebo oznacza eschatologiczne zbawienie po zmartwychwstaniu. Dlatego formuluje się postulat, aby na określenie zbawienia osiąganego bezpośrednio po śmierci używać innych terminów, np. *raj*²⁷. Byłby to stan tymczasowej nagrody przed powszechnym zmartwychwstaniem, kiedy zbawienie obejmie całego człowieka, także jego ciało.

1.5 Czyściec

Samo pojęcie czyściec nie występuje w Piśmie Świętym. Nauka o czyścicu jest wynikiem refleksji nad praktyką modlitwy za zmarłych. W nie podzielonym Kościele znana była myśl o ogniu oczyszczającym, ale nie była ona kojarzona z czasem i miejscem. Myśl o czyścicu wykluła się około 1170 roku już po zerwaniu z Kościołem Wschodnim. Na temat czyścica KKK naucza: Ci, którzy umierają w łasce i przyjaźni z Bogiem, ale nie są jeszcze całkowicie oczyszczeni, chociaż są już pewni swego wiecznego zbawienia, przechodzą po śmierci oczyszczenie, by uzyskać świętość konieczną do wejścia do radości nieba. To końcowe oczyszcze-

²⁵ Tamże, 472.

²⁶ MK, 123.

²⁷ J. Finkenzeller, dz. cyt., 224.

nie wybranych, które jest czymś całkowicie innym niż kara potępionych, Kościół nazywa czyścem (KKK 1031)

Z kolei KKP stwierdza: Kościół prawosławny nie zna łacińskiego rozróżnienia pomiędzy piekłem i czyścem. Modli się za wszystkich zmarłych i nie przyjmuje tego, iż są tacy, którzy byliby już teraz na zawsze potępieni. Życie pozagrobowe jest jedynie dalszym ciągiem losu zmarłego, wraz z jego oczyszczeniem i stopniowym wyzwoleniem – jest uzdrawianiem, dojrzewaniem i twórczym oczekiwaniem. Zdaniem S. Bułgakowa Kościół prawosławny rozróżnia możliwość dwóch stanów w życiu pozagrobowym: rajskiej szczęśliwości i dwojakich mąk piekielnych z możliwością uwolnienia się od nich przez modlitwy Kościoła i wewnętrzny proces zachodzący w duszy oraz bez tej możliwości. Nie znane jest natomiast pojęcie czyścca. Nie można jednak odrzucać możliwości stanu oczyszczenia. Należy raczej pytać nie o istnienie czyścca, ale o to, czy piekło jest stanem ostatecznym czy też jest rodzajem czyścca?²⁸

Natomiast Mały Katechizm milczy na temat czyścca. Początkowo M. Luter przyjmował istnienie czyścca. Uważał, że kara czyścca nie jest nakładana z zewnątrz lecz jest to wewnętrzny stan sumienia. Ponieważ nauka o czyśccu nie ma podstaw biblijnych, dlatego odrzucających tą naukę nie należy uważać za heretyków. Rozwinięcie nauki o usprawiedliwieniu przyczyniło się do definitywnego odrzucenia czyścca. W Artykułach szmalkaldzkich czyściec został nazwany istną maską diabelską. Kłóci się bowiem z pierwszym artykułem, który uczy, że jedynie Chrystus wyzwala duszę, a nie ludzkie działanie²⁹. Odrzucenie czyścca implikuje odrzucenie modlitwy za zmarłych. Protestancki teolog G. Sauter pisze, że: umarli są poza naszym zasięgiem. Możemy o nich jeszcze tylko poinformować. Nie możemy natomiast nic dla nich uczynić, nawet w modlitwie³⁰. Jednak Ewangelicki Katechizm dla dorosłych omawiając pogrzeb chrześcijanina wspomina o modlitwie. W modlitwie wspólnota chrześcijan wstawia się przed Bogiem za tym, który zasnął i prosi Boga dla niego o przebaczenie win, przyjęcie przez Boga i życie wieczne³¹. Katechizm jako przykład modlitwy w czasie pogrzebu podaje modlitwę biskupa Serapiona z IV wieku³². Podana jest również modlitwa z ewangelickiej *Agendy* odmawiana na zakończenie pogrzebu: Polecamy naszego brata w Boże ręce. Jezus Chrystus wskrzesi go w dniu ostatecznym. On jest mu łaskawym na sędzie i pomaga mu ze swego wiecznego Królestwa. On spoczywa w pokoju w łaskawych rękach Boga, Ojca i Syna i Ducha Świętego³³. J. Moltmann wyróżnia czas ziemski, który wiedzie ku śmierci i czas Chrystusa, który jest czasem

²⁸ S. Bułgakow, dz. cyt., 76.

²⁹ *Artykuły szmalkaldzkie*, w: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterńskiego, Bielsko-Biała 1999, 340.

³⁰ G. Sauter, *Żywa nadzieja*, Warszawa 1999, 81.

³¹ EE, 539.

³² Tamże.

³³ EE, 540.

miłości i wiedzy do wiecznego życia. Zmarli należą do tego czasu Chrystusa, bo moc Chrystusa Zmartwychwstałego jest potężniejsza od śmierci. W tym czasie Chrystusa, do którego należą zmarli, Moltmann widzi prawdziwy element czyszczenia³⁴. Jednak dla zbawienia tych, którzy są w czyścicu, nie trzeba nic robić, bo Chrystus zrobił dla nich wystarczająco dużo i oni są przecież w Jego miłości. Jednak nie można o nich zapomnieć. Trzeba pielęgnować ich pamięć. A to stanowi najgłębszy sens kościelnej tradycji, jaką są modlitwy za zmarłych oraz jałmużny w ich intencji. Bliskości zmarłych można doświadczyć we wspólnocie eucharystycznej i we wspólnocie z biednymi. Ta wspólnota żyjących ze zmarłymi jest praktyką mającą swoje źródło w nadziei zmartwychwstania³⁵.

O ile jednak luteranie zasadniczo odrzucają czyściec, o tyle prawosławni kontestują katolickie rozumienie czyścica, choć sami praktykują modlitwę za zmarłych. Według Evdokimova prawosławni nie godzą się na czyściec jako stan oczyszczającej ekspiacji. Mogą natomiast przyjąć pośmiertne oczyszczenie rozumiane nie jako karę do odpokutowania, lecz jako postępujące uzdrowienie³⁶. W tym kontekście warto podkreślić, że KKK preferuje termin *oczyszczenie*. Oczyszczenie lepiej wyraża stan duchowy komunii z Bogiem i w ten sposób zbliża się do ujęcia prawosławnego.

1.1 Piekło

Wiecznie trwające piekło jest tą prawdą wiary, w którą najtrudniej uwierzyć. Jednak najwięcej o piekle mówił sam Pan Jezus. Jego nauka o potępieniu jest słowem miłości. Przypomina jakby znaki drogowe informujące o utrudnieniach i ostrzegające przed niebezpieczeństwami. Dzięki temu są one przeniknięte obietnicą bezpiecznego przejazdu przez drogę³⁷. Według KKK: Umrzeć w grzechu śmiertelnym, nie żałując za niego i nie przyjmując miłosiernej miłości Boga, oznacza pozostać z wolnego wyboru na zawsze oddzielonym od Niego. Ten stan ostatecznego samowykluczenia z jedności z Bogiem i świętymi określa się słowem „piekło” (1033) Katechizmowe określenie piekła zwraca uwagę na to, że Bóg respektuje wolność swoich stworzeń. Doświadczenie piekła nie będzie zatem karą Bożą, która przychodzi z zewnątrz, lecz działaniem człowieka; graniczną i ostatnią możliwością jego wolności. Dlatego KKK stwierdza: Bóg nie przeznacz nikogo do piekła; dokonuje się to przez dobrowolne odwrócenie się od Boga (1037).

Według KKP: Wierzyć w Chrystusa - to wierzyć w Jego zwycięstwo nad piekłem... Bo jakże zgodzić się z tym, że ofiara Golgoty mogłaby okazać się nieskuteczna, aby odkupić świat i zwyciężyć piekło! I wtedy należałoby powiedzieć:

³⁴ J. Moltmann, *Das Kommen Gottes*, dz. cyt., 127.

³⁵ Tamże 129.

³⁶ P. Evdokimov, dz. cyt., 418-419.

³⁷ J. Salij, *Jak mówić o wiecznym potępieniu?*, W drodze10 (2000) 37.

Stworzenie jest porażką, Odkupienie to także porażką³⁸. KKP akcentuje więc w nauce o piekle to, co katolicy śpiewają w popularnej pieśni wielkanocnej: Zwycięzca śmierci, piekła i szatana. Zasadniczo w tym nauczaniu KKP kryje się nadzieja, że piekło nie będzie wieczne, bo w przeciwnym razie byłaby to klęska dzieła stworzenia i odkupienia. Jednak podobnie jak KKK prawosławni zwracają uwagę na wolność człowieka, w której tkwi możliwość piekła. Tylko przez dobrowolną odmowę lub bunt może człowiek sprzeciwić się temu Miłosierdziu i na zawsze pozostać w cierpieniu swojej odmowy³⁹. Jest to zgodne z patrystyczną sentencją, która głosi, że: Bóg może wszystko, nie może jedynie zmusić człowieka, aby Go pokochał.

Według Małego katechizmu piekło jest to nieustające odrzucenie sprzed Bózego oblicza do niewypowiedzianego bólu i męki na duszy i ciele wśród straszliwego towarzystwa złych duchów w piekle⁴⁰. Mały katechizm mówi o nieustającym odrzuceniu czyli o wieczności piekła. Również Wyznanie augsburskie bardzo wyraźnie podkreśla wieczność kary piekła: Kościoły nasze uczą, że przy końcu świata Chrystus się zjawi, by odprawić sąd, i wskrzesi wszystkich zmarłych: pobożnym i wybranym da żywot wieczny i radość wiekiustą, a bezbożnych i diabłów potępi, by cierpieli bez końca. Kościoły nasze potępiają anabaptystów, mniemających, iż kary ludzi potępionych i diabłów mają się skończyć w przyszłości⁴¹. Również wspólny Ewangelicki Katechizm dla dorosłych stwierdza, że nauka o powszechnym pojednaniu jest sprzeczna z nauczaniem Jezusa. Życie człowieka może okazać się definitywną porażką. Nie ma gwarancji, że wszystko się dobrze zakończy. Mówienie o apokatastazie rodzi niebezpieczeństwo kształtowania obrazu Boga na podobieństwo człowieka⁴². Współcześni teologowie protestanccy bardzo delikatnie wypowiadają się na temat możliwości apokatastazy. K. Barth podkreśla, że na krzyżu dokonał się sąd nad światem. W Wielki Piątek Bóg stanął na miejscu człowieka i wziął na siebie karę należną człowiekowi. Dzięki temu człowiek został uniewinniony od grzechu i jego następstw⁴³. Czy konsekwencją tego jest apokatastazis? Na to pytanie Barth odpowiada: Kto nie wierzy w powszechną odnowę, jest wołem, ale kto jej naucza, jest osłem. Podobnie wypowiadają się inni protestanccy teologowie. J. Lochman uważa, że apokatastaza stanowi pewność wiary, której nie należy jednak utożsamiać z postawą poczucia pewności posiadanego zbawienia. H. Ott mówi o dwóch równoległych możliwościach: o wiecznym potępieniu i apokatastazie. Odrzucenie idei potępienia pozbawiłoby przepowiadanie

³⁸ KKP, 459.

³⁹ KKP, 457.

⁴⁰ MK, 123.

⁴¹ Wyznanie augsburskie, w: *Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego*, dz. cyt., 146.

⁴² EE, 887.

⁴³ K. Bart, *Dogmatyka w zarysie*, Warszawa 1994, 119.

postulatywnego charakteru, odrzucenie zaś apokatastazy przyciemniłoby radykalizm Bożego daru łaski⁴⁴.

Mając na uwadze dociekania teologów na temat apokatastazy należałoby stwierdzić, że o ile niebo jest rzeczywistością, o tyle piekło jest możliwością. Jest to graniczna możliwość wolności człowieka. Bóg nie stworzył człowieka jako zabawki dla siebie i dlatego bardzo poważnie traktuje jego wolność. Przyczyna możliwości wiecznego potępienia leży nie po stronie Boga lecz po stronie człowieka. Ewangelicki Katechizm dla dorosłych naucza, że piekło oznacza zamknięcie się człowieka w sobie⁴⁵. W teologii katolickiej fakt rzeczywistości nieba potwierdza każda kanonizacja. Natomiast na to, że piekło jest możliwością wskazuje fakt, że Kościół nikogo nie uznał za potępionego, nawet Judasza. Należałoby więc odrzucić paralelizm, który w sposób symetryczny ujmuje wieczność nieba i piekła. W wieczności nie może być dualizmu: wiecznego królestwa Boga i równie wiecznego królestwa szatana. Należałoby rozwinąć myśl prawosławnego teologa P. Evdokimova, że piekło istnieje w wymiarze subiektywnym⁴⁶. Nie jest to obce współczesnej teologii katolickiej. W zawiązku z reinterpretacją ognia piekielnego można spotkać myśl, że ogień jest znakiem wszechobecności Boga. Dla zbawionych ta obecność Boga będzie źródłem szczęścia. Natomiast ci, którzy korzystając ze swojej wolności powiedzieli Bogu *nie*, będą zamykać się przed Bożą obecnością i to będzie dla nich źródłem męki. Piekło byłoby więc dobrowolnym zamknięciem się człowieka na wszechobecność Bożą⁴⁷ i w tym sensie byłoby ono czymś subiektywnym, a nie niezależnie od Boga istniejącym królestwem szatana.

2. Eschatologia powszechna

2.1 Paruzja

Osobista eschatologia śmierci i życia pozagrobowego w świadomości chrześcijan przysłoniła powszechną eschatologię, którą inauguruje paruzja. Tłumaczenie paruzji jako powrotu byłoby zubożeniem tego pojęcia. Jezus jest przecież Emanuelem czyli Bogiem z nami. Podkreśla to św. Mateusz w swojej Ewangelii. Myśl o Emanuelu pojawia się nie tylko na początku jego Ewangelii w związku z narodzeniem Jezusa, ale również w ostatnim zdaniu tej Ewangelii, kiedy to Jezus mówi: A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata (Mt 28, 20). Zapoczątkowana już obecność Chrystusa od paruzji stanie się obecnością pełną, czyli obejmującą wszystkich zbawionych i cały kosmos. Paruzja jest więc wydarzeniem, jakiego nie było od stworzenia świata. Wypełni ona to, co zapoczątkowało misterium paschalne. KKK na temat paruzji mówi: Od Wniebowstąpienia przyj-

⁴⁴ Zob. Finkenzeller, dz. cyt., 215-216.

⁴⁵ EE, 887.

⁴⁶ P. Evdokimov, 424.

⁴⁷ J. Salij, *Bóg na zawsze utracony*, Ateneum Kapłańskie (1982) nr 2, 231.

ście Chrystusa w chwale jest bliskie, nawet jeśli nie do nas należy „znać czasy i chwile, które Ojciec ustalił swoją władzą. Przyjście eschatologiczne może wypełnić się w każdej chwili, nawet jeśli to przyjście i ostateczna próba, które je poprzedzi, są jeszcze zatrzymane (KKK 673).

KKP nadaje części VII poświęconej eschatologii tytuł: Powtórne przyjście i życie przyszłego wieku⁴⁸. Wynika z tego, że paruzja jest głównym wydarzeniem eschatycznym, które kończy stary wiek i inauguruje życie przyszłego wieku, w szczególności powszechne zmartwychwstanie, Sąd Ostateczny i odnowienie kosmosu.

Według Małego katechizmu paruzja oznacza dzień ostateczny, w którym Pan Jezus Chrystus przyjdzie powtórnie, widzialnie w swojej chwale, aby sędzić żywych i umarłych⁴⁹. Paruzja będzie również dniem szczególnego działania Ducha Świętego. W tym dniu Duch Święty wypełni w nas swoje dzieło i przyjmie nas ze stanu łaski w Kościele Bożym na ziemi do stanu chwały w niebiańskiej wspólności⁵⁰. W nauce o paruzji istnieje całkowita zgodność pomiędzy trzema katechizmami. W tym punkcie nie ma różnic pomiędzy chrześcijanami. Może o tym świadczyć drobny szczegół. O ile Obrona Wyznania augsburskiego szczegółowo, punkt po punkcie, odrzuca zarzuty przeciwników wyrażone w Konfutacji, to gdy chodzi o paruzję stwierdza krótko: Przeciwnicy przyjmują bez żadnych zastrzeżeń artykuł XVII, w którym wyznajemy, że Chrystus przy końcu świata zjawi się i wskrzesi wszystkich umarłych i da nabożnym życie wieczne i wiekuistą radość, bezbożnych zaś potępi i skaże, aby wraz z diabłem znosili męki bez końca⁵¹.

2.2 Zmartwychwstanie

Zmartwychwstanie Chrystusa jest obietnicą obejmującą przyszłość człowieka. Ta przyszłość obejmuje powszechne zmartwychwstanie umarłych. KKK wyraża to następująco: Wierzimy mocno i mamy nadzieję, że jak Chrystus prawdziwie zmartwychwstał i żyje na zawsze, tak również sprawiedliwi po śmierci będą żyć na zawsze z Chrystusem Zmartwychwstałym i że On wskrzesi ich w dniu ostatecznym. Nasze zmartwychwstanie, podobnie jak zmartwychwstanie Chrystusa, będzie dziełem Trójcy Świętej... (KKK 989).

W podobny sposób wyraża tą prawdę wiary KKP: Tak więc to potomek Dawida, Jezus Chrystus, zwycięzca śmierci, to On jest naszą „Paschą nie podlegającą zniszczeniu” i daje każdemu ciału nadzieję zmartwychwstania.. Zostało to wyrażone bardzo konkretnie. Nie chodzi o jakieś pojęcie abstrakcyjne, życie wieczne samej duszy, oddzielonej od swojej cielesnej powłoki, oczyszczającej się, aby żyć w bezcielesnym świetle „Idei”, jak nauczają niektórzy filozofowie⁵².

⁴⁸ KKP, 399.

⁴⁹ MK, 120.

⁵⁰ Tamże.

⁵¹ *Obrona wyznania augsburskiego*, w: Księgi Wyznaniowe Kościoła Luterskiego, dz. cyt., 273.

⁵² KKP, 425.

Niemal identycznie prawdę o powszechnym zmartwychwstaniu wyraża Mały katechizm: Dzięki Bożej mocy w dniu ostatecznym zmartwychwstaną ciała wszystkich zmarłych ludzi i na powrót zjednoczą się ze swoimi duszami⁵³. Dokona się to dzięki Duchowi Świętemu⁵⁴. W ujęciu katechizmowym pomiędzy katolikami, prawosławnymi i luteranami nie ma różnic dotyczących powszechnego zmartwychwstania umarłych. Słowa św. Pawła są w tym względzie szczególnie wymowne: Jeżeli zatem głosi się, że Chrystus zmartwychwstał, to dlaczego twierdzą niektórzy, że nie ma zmartwychwstania (1 Kor 15, 12). Różnice dotyczą szczegółów. Teologia katolicka naucza o tożsamości ciała zmartwychwstałego. Sobór Laterański IV orzekł, że: wszyscy zmartwychwstaną we własnych ciałach, które mają teraz. To nauczanie przypomina KKK (999). Podkreślając tożsamość ciała zmartwychwstałego KKK broni pewnej ciągłości. Bez tej ciągłości pojawiłby się problem: skoro Bóg stwarza zmartwychwstałym całkiem nowe ciała, to dlaczego nie uczynił tego od razu oszczędzając w ten sposób człowiekowi wiele cierpień? Kolejny problem zawiera pytanie, gdyby Bóg stworzył zmartwychwstałym całkiem nowe ciała, to czy nie byłaby to jakaś odmiana reinkarnacji? Współczesna teologia katolicka podkreśla, że zmartwychwstanie nie jest wskrzeszeniem i powrotem do ziemskiego życia, tak jak to było np. w przypadku wskrzeszonego Łazarza. Ciało zostanie przemienione na wzór zmartwychwstałego ciała Chrystusa. Chrystus Zmartwychwstały jest tożsamy z Ukrzyżowanym, choć Jego ciało jest przemienione. W takiej perspektywie należy dziś patrzeć na tożsamość ciała zmartwychwstałego. Jest to perspektywa teologiczna a nie biologiczna, która dominowała w dawnej teologii. Według biologicznej perspektywy Bóg miałby połączyć wszelkie atomy, z których składało się ciało człowieka i zorganizować je tak, aby ludzie zmartwychwstali otrzymali przynajmniej jakąś znaczną część tej materii cielesnej, która wchodziła w budowę ich organizmów w życiu doczesnym. Różne braki miałyby uzupełnić wszechmoc Boża. Ewangelicki Katechizm dla dorosłych zwraca uwagę na to, że ciało człowieka zmienia swoje komórki kilka razy w ciągu życia i dlatego nie ono decyduje o tożsamości pomiędzy ziemskim i zmartwychwstałym człowiekiem. O tej tożsamości decyduje osoba⁵⁵.

2.3 *Sąd Ostateczny*

Do Sądu Ostatecznego nawiązuje dawna sekwencja na Dzień Zaduszny: Dies irae. Według tej sekwencji ma to być dzień gniewu Bożego. II zwrotka sekwencji zawiera słowa:

Jakiz przestrach zbieli twarze
Kiedy sędzia, w łun pożarze,
Na sąd ścisły się ukarze!

⁵³ MK, 121.

⁵⁴ Tamże 120.

⁵⁵ EE, 889.

Na ten temat KKK naucza: Sąd Ostateczny ujawni to, co każdy uczynił dobrego, i to, czego zaniechał w czasie swego ziemskiego życia, łącznie z wszystkimi tego konsekwencjami (1039).

Dla KKP prawda o sędzie jest częścią Ewangelii, czyli dobrej nowiny: To dobra nowina, że zostaniemy osądzeni przez Chrystusa „Chrystus bowiem umarł za nas jako za grzeszników... Zostaniemy osądzeni przez Sędziego, który ustami proroka Ezechiela mówił: „Ja nie pragnę śmierci występnego... Gdyby Chrystus zastosował Prawo Mojżeszowe, aby nas osądzić, w taki sposób, w jaki sędziowie tego świata stosują prawo karne, nikt nie zostałby zbawiony”⁵⁶. KKP przeciwstawia się pedagogii strachu związanej z sądem i akcentuje inność tego sądu w porównaniu do ludzkich trybunałów: W naszych rozważaniach na temat Sądu Ostatecznego powinniśmy uwolnić się od ludzkich wyobrażeń sądu i sędziego. W historii Kościoła zbyt często nadużywano „pedagogiki odstraszenia” w duchu „najbardziej surowego kodeksu karnego” i zbyt często zapomniano o „beźmiarze Bożego miłosierdzia” zniekształcając w ten sposób obraz Boga, który jest Miłością⁵⁷.

Z kolei według Małego katechizmu: Sąd ostateczny jest końcowym wyrokiem i ostatecznym rozstrzygnięciem Syna Bożego nad wszystkimi ludźmi. Będzie to wyrok potępienia dla niesprawiedliwych a życie wieczne dla sprawiedliwych⁵⁸. Ewangelicki Katechizm dla dorosłych podkreśla, że ten, kto będzie sądził, kocha sądzonych⁵⁹.

W sumie nauczanie trzech katechizmów na temat Sądu Ostatecznego jest w zasadzie identyczne. Teologia prawosławna i protestancka bardzo wyraźnie łączy Sąd Ostateczny z wydarzeniem Krzyża. Na Krzyżu dokonał się już sąd nad światem i dlatego Sąd Ostateczny nie będzie przebiegał niezależnie od wydarzenia Krzyża. Według M. Lutra na Golgocie dokonał się sąd. Gniew Boży z powodu grzechów człowieka spotkał Chrystusa; łaska zaś z powodu posłuszeństwa i sprawiedliwości Chrystusa została okazana człowiekowi⁶⁰. Również prawosławny teolog P. Ewdokimov pisze, że śmierć Chrystusa na krzyżu jest sądem nad samym sądem. Dlatego należy odrzucić pedagogiczny argument strachu, który zbliżał chrześcijaństwo do islamu⁶¹. Myśl o związku Krzyża z Sądem nie była obca teologii katolickiej. Wyraża ją 10 zwrotka sekwencji *Dies irae*:

Mnieś szukając siadł znekany
Przez krzyż zbawił, cierpiąc rany,
Maż ten trud być zmarnowany?

⁵⁶ KKP, 449-450.

⁵⁷ KKP, 457.

⁵⁸ MK, 122.

⁵⁹ EE, 886.

⁶⁰ M. Uglorz, *Marcin Luter Ojciec Reformacji*, Bielsko-Biała 1995, 135.

⁶¹ P. Ewdokimov, dz. cyt., 424.

We współczesnej teologii powyższą myśl rozwija L. Scheffczyk pisząc, że na Sądzie Chrystus zaprezentuje nie tylko swoją moc przeciwko szatanowi i zatwardziałym grzesznikom, ale także swoją okazaną na Krzyżu zbawczą miłość⁶².

2.4 Reintegracja kosmosu

Prawda o reintegracji kosmosu jest jakby zapomnianą prawdą wiary. Gdy w dawnej teologii katolickiej akcentowano zbawienie duszy, to kosmos nie był duszom potrzebny. Gdyby zbawienie dotyczyło tylko duszy, to konsekwencją tego faktu mogłaby być anihilacja kosmosu. Skoro jednak zbawienie obejmuje całego człowieka, także jego ciało, to zbawionym potrzebne jest jakieś środowisko. Tym środowiskiem zbawionych będzie odnowiony kosmos. Na ten temat KKK naucza: Po sądzie powszechnym sprawiedliwi, uwielbieni w ciele i duszy, będą królować na zawsze z Chrystusem, a sam wszechświat będzie odnowiony (1042) Pismo Święte nazywa to tajemnicze odnowienie, które przekształci ludzkość i świat, nowym niebem i nową ziemią (KKK 1043).

Z kolei KKP naucza: Końcowa katastrofa wszechświata nie pociąga za sobą nowego stworzenia z nicości, ale stanowi odnowę świata, który został stworzony raz na zawsze. Ciągłość między starą a nową ziemią nie zostaje przerwana, ale dokonuje się przeskok z jednego sposobu istnienia do drugiego... Ogień, który jest działaniem Ducha Świętego... przeobstwia całe stworzenie. Oto dlaczego mylimy się, kiedy mówimy o istnieniu realnej możliwości doprowadzenia do końca świata siłą eksplozji atomowej... Działanie Ducha Świętego nie może być wymuszone, nie można wywołać Paruzji⁶³.

Natomiast Mały katechizm prawdę o reintegracji kosmosu formułuje następująco: Po sądzie ostatecznym i przemienieniu tego świata oczekujemy nowego nieba i nowej ziemi⁶⁴. Zasadniczo nauczanie trzech katechizmów na temat reintegracji kosmosu jest identyczne. Różnice dotyczą szczegółów, które rozpatruje teologia. Kontrowersja luterkańsko-katolicka dotyczy sposobu przemiany kosmosu. Teologia katolicka preferuje przemianę kosmosu, która zapewnia pewną kontynuację. Natomiast teologia luterkańska opowiada się za całkowitym zniszczeniem starego kosmosu i stworzeniem całkiem nowego. Ewangelicki Katechizm dla dorosłych mówi o pewnej dialektyce kontynuacji i jej braku pomiędzy starym i nowym światem⁶⁵. Prawosławna teologia opowiada się zasadniczo za przemianą kosmosu. P. Evdokimov uważa nawet, że dzięki Duchowi Świętemu w odnowionym kosmosie może pozostać coś z dzieł kultury⁶⁶.

⁶² L. Scheffczyk, dz. cyt., 288.

⁶³ KKP, 455-456.

⁶⁴ MK, 122.

⁶⁵ EE, 891.

⁶⁶ P. Evdokimov, dz. cyt., 402.

3. Podsumowanie

3.1 *Wspólna wiara*

W nicejsko-konstantynopolińskim wyznaniu wiary znajdują się cztery podstawowe prawdy z zakresu eschatologii: paruzja, sąd ostateczny, powszechne zmartwychwstanie umarłych i życie wieczne. Odnośnie tych czterech prawd istnieje pełna zgodność pomiędzy trzema katechizmami. Powyższe cztery prawdy dotyczą eschatologii ogólnej. Biblia rzuca na nie dość dużo światła i to jest powodem, że trzy katechizmy wykazują zgodność, gdy chodzi o eschatologię ogólną. Więcej różnic pojawia się na gruncie teologii dotyczącej paruzji, sądu ostatecznego, powszechnego zmartwychwstania umarłych i życia wiecznego. Różnice dotyczą odpowiedzi na pytanie jak te historiozbowcze wydarzenia się dokonają. Ponieważ odpowiedź na to pytanie nie posiada charakteru dogmatu, dlatego różnice są uprawnione i można je traktować jako różne opinie szkół teologicznych. Można podjąć próbę wykazania, czy nie mają one charakteru komplementarnego?

3.2 *Różnice*

Różnice pomiędzy trzema katechizmami dotyczą eschatologii indywidualnej. Trzeba zauważyć, że te różnice na poziomie katechizmów są mniejsze aniżeli na poziomie teologii. Te różnice dotyczą tak zwanego stanu pośredniego pomiędzy śmiercią jednostki a paruzją. Po stronie katolickiej istniała tendencja dogmatyzowania tego stanu. I tak zdogmatyzowano początek tego stanu, którym jest sąd szczegółowy. Zdogmatyzowano również, że niebo lub piekło zaczyna się zaraz po śmierci, jeszcze przed paruzją, kiedy to istnieje dusza oddzielona od ciała. Wreszcie zdogmatyzowano czyściec. Podstawową wypowiedzią Magisterium Kościoła dogmatyzującą poszczególne elementy stanu pośredniego jest bulla *Benedictus Deus* papieża Benedykta XII z 1336. Głosi ona, że: ...dusze wszystkich Świętych...zaraz po swej śmierci i po wspomnianym oczyszczeniu u tych, którzy go potrzebowali, jeszcze przed odzyskaniem swoich ciał i przed Sądem Ostatecznym, od chwili wniebowstąpienia Zbawiciela Pana naszego Jezusa Chrystusa, były, są i będą w niebie...⁶⁷.

O ile strona katolicka miała tendencję szczegółowego dogmatyzowania stanu pośredniego, o tyle strona luterska dążyła do maksymalnej redukcji tego stanu. Mały katechizm zdaje się jeszcze zakładać stan pośredni w jakiejś formie szcztatkowej. Współczesna teologia protestancka jest zgodna w odrzucaniu stanu pośredniego, który ma pomniejszać znaczenie śmierci, cielesności, zmartwychwstania i sądu⁶⁸.

Z kolei po stronie prawosławnej istnieje tendencja do nie dogmatyzowania stanu pośredniego. Związane jest to z prawosławną koncepcją dogmatu, według

⁶⁷ BF 108.

⁶⁸ J. Finkenzeller, dz. cyt., 118.

której można dogmatyzować te prawdy, które w sposób wyraźny są obecne w Biblii i w najstarszej Tradycji. Ponieważ Biblia rzuca na eschatologię indywidualną zdecydowanie mniej światła niż na eschatologię ogólną, dlatego prawosławie unika dogmatyzowania stanu pośredniego. Na jego temat dopuszczalne są różne opinie teologiczne.

3.3 *Możliwości uzgodnień*

Na temat stanu pośredniego, a konkretnie oczyszczenia, udało się katolikom i prawosławnym osiągnąć porozumienie na dwóch soborach unijnych: II Liońskim i Florenckim. Tekst uzgodnienia osiągniętego na Soborze Liońskim II (1274) jest następujący: *Jeśliby prawdziwie pokutujący zakończyli życie w miłości Boga jeszcze przed godnym zadośćuczynieniem czynami pokutnymi za popełnione grzechy i zaniedbania, wówczas ich dusze...zostaną po śmierci oczyszczone karami czyścicowymi, czyli ekspiacyjnymi*⁶⁹. Uzgodnienie osiągnięte na Soborze Florenckim (1439) idzie trochę dalej, bo mówi tylko o karach czyścicowych nie precyzując, że są to kary ekspiacyjne⁷⁰. Obydwa uzgodnienia mówią o karach czyścicowych nie posługując się technicznym terminem czyściec. Uzgodnienia soborów unijnych nie straciły aktualności i mogą być podstawą do dalszego dialogu na temat stanu pośredniego.

O wiele trudniej jest prowadzić dialog ze stroną luterąską, która odrzuca istnienie stanu pośredniego. Trzeba jednak zwrócić uwagę na Mały katechizm. M. Luter traktuje w nim eschatologię jako rozwinięcie nauki o Duchu Świętym. Eschatologia Małego katechizmu odznacza się pneumahagijnym wymiarem. Ten wymiar eschatologii mogłaby być podstawą do dyskusji na temat stanu pośredniego. Punktem wyjściowym takiej dyskusji mogłaby być teza, że rzeczy ostateczne zaczynają się od teraz w Duchu Świętym. Rozwijając tę myśl można by ukazać czyściec jako oczyszczenie w ogniu Ducha Świętego. Taka próba może być cenniejsza niż uznanie stanu pośredniego za pewien model myślenia, który próbował zharmonizować eschatologię ogólną z indywidualną. Uznanie stanu pośredniego za taki model myślenia prowadzi do wniosku, że doktrynę stanu pośredniego można odrzucić bez równoczesnej utraty wiary⁷¹.

3.4 *Impuls dla katolickiej eschatologii*

Dialog o eschatologii, nawet na poziomie katechizmów, może być impulsem dla katolickiej eschatologii. Powinna ona wykorzystać m. in. elementy luterąskiej teologii Krzyża i prawosławnej teologii zmartwychwstania.

Eschatologia katolicka powinna ukazywać sąd Boży w powiązaniu z wydarzeniem Krzyża. To na Krzyżu dokonał się sąd nad światem i ten sąd ma związek

⁶⁹ BF, 106.

⁷⁰ Zob. BF 112.

⁷¹ Zob. J. Finkenzyler, dz. cyt., 119-120.

z Sądem Ostatecznym. Dzięki Krzyżowi Sąd Ostateczny nie będzie miał nic wspólnego z ludzkimi trybunałami, ani nawet z pierwszym sądem Boga nad człowiekiem, który miał miejsce w raju. Gdyby Bóg zastosował na Sądzie ostatecznym takie kryteria jak w raju, to spełniłyby się słowa psalmu 130: Jeśli zachowasz pamięć o grzechach, Panie, Panie, któż się ostoi? Ze względu na wydarzenie Krzyża do Sądu Ostatecznego można odnieść dalsze słowa psalmu 130: U Pana jest bowiem łaska, u Niego obfite odkupienie.

Eschatologia katolicka na wszystkie eschatyczne wydarzenia powinna patrzeć przez pryzmat Chrystusowego zmartwychwstania. Jezus zmartwychwstały jest kluczem do zrozumienia tajemnicy przyszłości. Jezus zmartwychwstały jest już antycypacją eschatycznej przyszłości, ku której zmierza ludzkość i kosmos.

Dzięki powiązaniu z tajemnicą Krzyża i Zmartwychwstania Chrystusa eschatologia może stać się na powrót dobrą nowiną czyli Ewangelią, której przecież jest fragmentem. W ten sposób eschatologia pozbędzie się i pedagogii strachu i stanie się zielonym światłem nadziei ukierunkowanej ku przychodzącemu Chrystusowi.

KOŚCIÓŁ „DLA ŚWIATA” I „PRZECIW (TEMU) ŚWIATU” - PAWŁOWE UJĘCIE ROLI KOŚCIOŁA W ŚWIECIE

Chrześcijanin żyje we wspólnocie wierzących, w Kościele, który jest eklezjalnym Ciałem Chrystusa, równocześnie jednak chrześcijanin żyje w świecie. Dlatego w swym działaniu skierowany jest on nie tylko „na Pana”, nie tylko „na drugich”, ale także „na świat”. Podobnie Kościół, cały nakierowany w swym życiu i działaniu na Pana i na drugich, egzystując w świecie, proegzystuje „dla świata”, a równocześnie jest „przeciw temu światu”.

1. Biblijne rozumienie „świata”

Język grecki zna dwa określenia świata: kosmos – wszechświat (od *kosmeo* – porządkować, urządzać) i *aion* – świat zewnętrzny, ten w którym człowiek żyje, wypełnia swoje zadanie życiowe, miejsce ludzkiej egzystencji.

W sensie biblijnym, świat to miejsce (przestrzeń) w którym dokonuje się zbawienie człowieka¹. Ten świat obecny, skutek grzechu, jest zły, jest we władaniu Złego. Równocześnie jest rzeczywistością ambiwalentną: z jednej strony świadczy o Stwórcy, a z drugiej – przeciwstawia się Bogu, ma w nienawiści Ojca i Syna. Chrześcijanin pozostaje w świecie, choć po wyznaniu wiary i przyjęciu chrztu, już nie jest „z tego świata. Chrześcijanin korzysta z dóbr tego świata, ma obowiązek unikania Złego i, będąc „źródłem światła w świecie” (Flp 2,15), działa na rzecz przekształcania obecnego świata².

Ze strony tego świata człowiek doznaje cierpienie. Mogą to być cierpienia „z zewnątrz” dotyczące człowieka i te, które związane są z naturą człowieka jako istoty stworzonej. •ródłem tych zewnętrznych cierpień jest zło tego świata, niesprawiedliwość, wszelka nieprawość, przewrotność ludzka, wszelkie formy bezbożności – to wszystko, co godzi w Boże Królestwo, Boże panowanie na tym świecie. Przyczyną drugich jest doświadczana w doczesności moc śmierci.

2. Formy bezbożności istniejące „w tym świecie”

W Rz 1, 18-32 św.Paweł ukazuje niektóre formy działającej w świecie bezbożności³, czyli bałwochwalstwa. Są to: (1) oddawanie czci stworzeniom zamiast

¹ Por. Słownik Nowego Testamentu (red.X.Léon-Dufour; tłum.K.Romaniuk), Poznań 1986, s.606.

² Por.j.w., s.606.

³ Por/ Ch.Beker, Suffering and Hope, The Biblical Vision and the Human Predicament, Philadelphia 19882, s.61.

Bogu – Boża chwała jest zastępowana chwałą ludzką (w.23), w konsekwencji (2) służba stworzeniom, kłamstwo i fałsz, zamiast prawdy i służby Bogu (w.25). Zaspokajanie (3) własnych pragnień i dążeń, zamiast poznawania Boga i wysiłków w spełnianiu Jego Woli (w.28). Boża dezaprobatą takich postaw wyrażona jest w powyższym tekście potrójnym „wydał ich”. Bóg „wydał” ludzi czyniących zło (1) „przez pożądanie ich serc, na łup nieczystości” (w.24), zmieniając stosunki seksualne na niezgodne z naturą „wydał ich” (2) „na pastwę bezecnych namiętności” (w.26), sprawiając, by czynili, co nie godzi się czynić, by postępowali przeciwnie i niemoralnie, „wydał ich” (3) „na pastwę na nic niezdatnego rozumu”⁴. Zdaniem Apostoła, wszelka bezbożność, bałwochwalstwo jest źródłem najróżniejszych form ludzkiej niesprawiedliwości w świecie, podstawą wszelkich ideologii absolutystycznych, ludzkich iluzji i pretensji. Bałwochwalstwo jest przyczyną bólu i cierpienia w świecie. Dlatego Paweł nakazuje (1 Kor 10,14) „najmilsi, strzeżcie się bałwochwalstwa”.

Głoszona przez Jezusa Ewangelia, Dobra Nowina przynosząca zbawienie, była wejściem Boga w świat, w doczesność (Rz 1,16-17). Dzięki temu „wyjściu” Boga do ludzi - i „wejściu” w świat – powstała nowa rzeczywistość, powstał „nowy świat”. Nowy – bo nie ma w nim miejsca na grzech i niesprawiedliwość. W strukturze mikrokosmosu, tą nową rzeczywistością (Paweł powie „nowym stworzeniem”) jest każdy wierzący, a w strukturze makrokosmosu - Kościół, Cało eklezjalne Chrystusa.

Chrześcijanin, w odróżnieniu od poganina, który wydawany jest na „łup nieczystości”, „na pastwę namiętności”, „na (łup) nie niezdatnego rozumu” (Rz 1,18-32), wydaje Bogu swoje ciało⁵ „na ofiarę żywą, świętą... przyjemną, jako wyraz rozumnej służby Bożej”. „przez miłosierdzie Boże”, a więc dzięki łasce Boga, okazanej w dziele zbawczym Chrystusa (Rz 12,1), przemienia się wewnętrznie nieustannie, nie biorąc wzoru z „tego” świata – a więc, nie biorąc wzoru w grzesznego świata (Rz 12,2) po to, by pełnić Wolę Bożą; by umieć rozróżniać, co ta Wola Boga jest, a co nią nie jest⁶. Wewnętrzna postawa wierzącego, postawa „nachylenia” ku Bogu, rodzi między wierzącymi nowe relacje – przeciwne do podanych w Rz 1,17-21 – i sprawia, że wytwarzają się nowe więzy między nimi. Wierzący stają się członkami Ciała eklezjalnego Chrystusa, tworzą eklezjalną wspólnotę⁷.

⁴ Por. j.w., s.61; por. Międzynarodowy Komentarz do Pisma Świętego (red.nauk.W.Chrostowski), Warszawa 2000, s.1410.

⁵ Ciało – sw/ma, sw/mata – to cały byt, cały człowiek w swoim ciele. Por. P.Benoit, L'aspect physique et cosmique du salut dans les écrits pauliniennes, w: Bible et Christologie (Commission Biblique Pontificale), Paris 1984, s.253-269.

⁶ Por. C.K.Barrett, The Epistle to the Romans (Black's NTCOM), London 1975, s.232; por.E.Jezińska, Zasady nowego życia według Rz 12,1-2, W: Żywe jest Słowo Boże (Sympozja 10), Opole 1995, s.109-116.

⁷ Por. P.Benoit, art.cyt., s.256-259.

3. Proegzystencja Kościoła „dla świata”

Ta nowa wspólnota wierzących w Chrystusa odróżnia się wyraźnie od innych wspólnot w świecie (por. Rz 12,3n). Charakteryzuje ją przede wszystkim (1) solidarność członków, która wyraża się we wzajemnej życzliwości („w miłości braterskiej [są oni] nawzajem życzliwi” – w.10), we wspólnym przeżywaniu radości i smutków (wesela się z tymi, którzy się weselą, a płaczą z płaczącymi – por.w.15), w nowym, Chrystusowym podejściu do uciskających i prześladowców (błogosławią tych, którzy prześladują, nie złorzeczą im – por.w.14), we zgodzie wzajemnej (żyją w zgodzie z wszystkimi ludźmi – por.w.18); czynią innym dobrze (w.17). Apostoł powie to jeszcze inaczej: „gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie, gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesela się wszystkie członki (1 Kor 12,26). Solidarność członków Kościoła – wspólnoty eklezjalnej – wynika z ich ontycznego związku z Chrystusem i życia dla Niego, z wypełniania całym życiem polecenie „pełnijcie służbę Panu” (Rz 12,11)⁸.

Inną cechą wspólnoty eklezjalnej jest (2) wielość i różnorodność darów Bożych danych dla drugich i dla dobra całości, czyli wielość charyzmatów. Są wśród nich takie jak: dar mądrości, poznawania, dar wiary, uzdrawiania, dar czynienia cudów, prorokowania, rozpoznawania duchów, dar glosolalii i dar tłumaczenia języków (1 Kor 12,8-10), jest także dar upominania, nauczania, urząd diakona, przełożonego, dar świadczenia dobra przez spełniania różnych posług (Rz 12,6-8).

Wspólnotę kościelną cechuje także (3) równość w Duchu Świętym, który działa w każdym z członków i w całym organizmie, można powiedzieć, że cechuje ją „duchowa demokracja”. Paweł potwierdza to w słowach: „wszyscy razem tworzymy jedno ciało w Chrystusie, każdy z osobna jesteśmy nawzajem dla siebie członkami” (Rz 12,5). Ta obecność i oddziaływanie Ducha Świętego w Kościele sprawia, że „wszyscy, których prowadzi Duch Święty, są synami Bożymi” (Rz 8,14). Zatem cechą wspólnoty eklezjalnej są (4) braterskie i siostrzane stosunki między członkami. Wszyscy wierzący, tworząc jedno Ciało Chrystusa są dziećmi Bożymi (Ef 1,4), zwracają się do Boga „Abba, Ojczy” (Rz 8,15; Ga 4.6)⁹, natomiast dla siebie są braćmi.

Wspólnota kościelna - w której przewyciężone zostało cierpienie spowodowane ludzką niesprawiedliwością, a grzech przewyciężony życiem według nowego prawa, prawa miłości – jest miejscem, gdzie autentyczne życie „dla Pana” i „dla drugiego” jest możliwe. I tę możliwość innego życia, takiego właśnie życia miłością, ten inny sposób (styl) życia, każdy chrześcijanin i także wspólnota kościelna przedstawia światu, w którym egzystuje. Wierzący i społeczność wierzących - Kościół, będąc „w świecie”, ukazują światu możliwość przewyciężenia starych

⁸ Por. L. Monloubou, *Saint Paul et la prière. Prière et evangelisation (Lectio Divina 110)*, Paris 1982, s.29.

⁹ Por. Ch.Beker, *dz.cyt.*, s.62-63.

struktur i przewyciężenia cierpienia, które jest wynikiem działającej w świecie bezbożności; równocześnie, Kościół i jego wierni głoszą temu światu Dobrą Nowinę o zbawieniu.

Można powiedzieć, że wspólnota kościelna jest w świecie „pierwszym darem” przychodzącego Bożego Królestwa, ponieważ to Królestwo „już” jest w niej obecna, choć jeszcze nie w pełni. Kościół jest „dla świata”, ponieważ nastawiony jest na świadczenie mu dobra, ponieważ jest „bogaty w nadzieję” (Rz 15,13) i spełnia, w stosunku do świata, swoją misję profetyczną.

4. Postawa Kościoła „przeciw temu światu”

Jednocześnie będąc „dla świata”, każdy chrześcijanin i wspólnota wierzących – Kościół jest „przeciw” temu światu. Kościół przeciwstawia się światu i musi się przeciwstawiać, ponieważ moc grzechu i zła, jakie istnieją w świecie, uniemożliwiają realizację Bożego planu zbawienia, uciskają wierzących i hamują świadczenia sprawiedliwości i miłości, które są wcieleniem Ewangelii w życie Kościoła. Wprawdzie naciski, jakie świat wywiera na poszczególnych wiernych i na całą wspólnotę wierzących, są przez nich przyjmowane jako „udział w cierpieniach Chrystusa” (2 Kor 1,5; Flp 3,10), „współcierpienie z Chrystusem” (Rz 8,7), „upodobnienie do śmierci Chrystusa” (Flp 3,10), to jednak nie zmienia to faktu realnego odczuwania trudów i cierpień doczesności. Przewyciężanie czy znoszenie tych qli, yeij w łączności z cierpieniami Jezusa ma charakter zbawczy i jest – podobnie jak ofiara Chrystusa – „duchową ofiarą składaną Bogu” (Rz 12,1). Owocność tej ofiary życia wynika z faktu śmierci i zmartwychwstania Jezusa Chrystusa¹⁰.

Wspólnota wierzących, która żyje „dla Pana” i dla drugich, ma nadzieję przewyciężenia zła istniejącego na świecie, zła wynikającego z niesprawiedliwości jaka jest w tym świecie. Ta nadzieja wspólnoty opiera się (1) przede wszystkim na jej związku z Jezusem Chrystusem. W Jego krzyżu i zmartwychwstaniu, nazwanym przez Pawła „miłosierdziem Bożym” (Rz 12,1), wspólnota eklezjalna dostrzega miłość Boga ku ludziom, miłość, która wyraziła się we Wcieleniu Syna Bożego, a potem w zesłaniu Ducha Świętego. Kościół, posiadający Ducha Świętego, danego jego wierzącym na chrzcie, wierzy w możliwość przewyciężenia zła istniejącego w świecie i w możliwość budowania dobra. Tę wiarę i nadzieję przewyciężenia zła w świecie, Kościół opiera (2) na spełnianiu się obietnicy Jezusa przyjścia Królestwa Bożego. Pełne nadejście Królestwa pociągnie za sobą zniszczenie mocy niesprawiedliwości i zła, jakie istnieją w świecie. W doczesności, przedmiotem nadziei Kościoła jest wszelkie dobro duchowe i materialne, wszystko to, co może być, chociaż częściową, realizacją dziedzictwa obiecanego synom przy-

¹⁰ Por. C.K.Barrett, *The Second Epistle to the Corinthians*, dz.cyt., s.231.

branym, a co jest „objawieniem się – „już teraz” – królestwa” w tym świecie – w doczesności pełnej cierpień i bezbożności¹¹.

5. Fakt umierania istot stworzonych – źródłem cierpień

Inna forma ucisków, z jakimi spotyka się wspólnota eklezjalna, jakie ją dotykają, są te, które związane są z faktem podlegania śmierci przez wszystkie istoty stworzone. Śmierć, jest nie do uniknięcia. W Piśmie Świętym przedstawiana jest jako konsekwencja upadku pierwszych rodziców i skażenia ich grzechem natury ludzkiej. Paweł powie, że „przez jednego grzech wszedł na świat, a przez grzech śmierć, i w ten sposób śmierć przeszła na wszystkich ludzi, ponieważ wszyscy zgrzeszyli... A przecież śmierć rozpanoszyła się od Adama do Mojżesza nad tymi, którzy nie zgrzeszyli przestępstwem na wzór Adama” (Rz 5,12-13).

Zewnętrznie bezsensowna konieczność umierania wywoływała w Starym Testamencie poczucie odrzucenia przez Boga, osamotnienia, pozbawienia Bożej pomocy (por. np. Ps. 88). Nowy Testament zawsze wiązał tę niszczycielską konieczność śmierci z nadzieją zmartwychwstania, z nadzieją na pełne przyszłe życie. Księga prorocka NT, Apokalipsa, w końcowych wersetach przedstawia wizję czasów ostatecznych: „oto przybytek Boga z ludźmi: i zamieszka wraz z nimi i będą oni Jego ludem, a On będzie „Bogiem. z nimi. I otrze z ich oczu wszelką łzę, a śmierci już odtąd nie będzie. Ani żałoby, ni krzyku, ni trudu już (odtąd) nie będzie, bo pierwsze rzeczy już przeminęły” (Ap 21,3-4).

Podobnie i św. Paweł, widząc i odczuwając moc śmierci, poszukiwał odpowiedzi na pytanie o jej źródło tej niszczycielskiej mocy. Przede wszystkim szukał tej odpowiedzi w fakcie śmierci i zmartwychwstania Jezusa, który „choć... został ukrzyżowany wskutek słabości, to jednak żyje dzięki mocy Bożej”. Dlatego stwierdza, że: „i my także niemocni jesteśmy w Nim, ale żyć będziemy z Nim przez moc Bożą względem was” (2 Kor 13,4). Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, Jego wskrzeszenie, jest „pierwszym owocem” zwycięstwa Boga nad mocami śmierci. W tym zwycięstwie uczestniczyć będą wszyscy wierzący na końcu czasów, kiedy – jak mówi Apostoł – „to, co niszczy, przyodzieje się w niezniszczalność, a to, co śmiertelne, przyodzieje się w nieśmiertelność” i „wtedy spełnia się słowa, które zostały napisane: gdzie jest śmierci twoje zwycięstwo? Gdzie jest o śmierci twój ościęć?” (1 Kor 15,54-55).

W doczesności jednakże, życie chrześcijan – chociaż pełne nadziei - przebiega w atmosferze ciągłego napięcia i ciągłego zmagania się z trudnościami i cierpieniami. Rz 8,1-17 ukazuje tę nową, a przecież trudną sytuację chrześcijan: z jednej strony są oni ochrzczeni, a więc przemienieni „w Chrystusie Jezusie”, są ontycznie nowi, posiadają Ducha Świętego, są wyzwoleni spod prawa grzechu. Żyjają „już

¹¹ Por. Ch. Beker, dz. cyt., s.67.

teraz w Chrystusem”, kierowani są Jego Duchem, mają nadzieję pełnego życia z Nim. Paweł powie, że „Ten, co wskrzesił Chrystusa (Jezusa) z martwych, przywróci do życia (ich) ciała śmiertelne mocą mieszkającego (w nich) swego Ducha” (Rz 8,1). Z drugiej strony, ciało wierzących podlega cierpieniom i trudom, podlega także śmierci „ze względu na skutki grzechu” (Rz 8,10). Kościół oddzielony od świata, w świetle Rz 8,1-17 przedstawia się jako wspólnota doświadczana cierpieniami tego świata, a zarazem oddzielona od świata i stojąca „naprzeciw” jego cierpienia.

6. Życie Kościoła – świadectwem „dla świata”

Kościół wprawdzie jest oddzielony od świata, przeciwstawia się złu tego świata – jego bezbożności – ale Kościół jest także „w świecie” i „dla świata”, ponieważ będąc wspólnotą wierzących w doczesności, w tym świecie, ma wobec niego swoje zadanie do spełnienia.

W Rz 8,17^b Paweł ukazuje wspólnotę kościelną otwartą na świat i mającą udział w jego cierpieniach: „skoro wspólnie z Nim cierpimy, to po to, by wspólnie mieć udział w chwale”. Kościół, wspólnota miłujących Boga, okazuje się w świetle Rz 8.17-30 wspólnotą solidarną ze światem i z jego cierpieniem. Ta solidarność w cierpieniu połączona jest nierozdzielnie z nadzieją i z oczekiwaniem nadchodzącego tryumfu Boga (Rz 8,18-19.25.30). W tym świecie cierpi nie tylko człowiek, posiadający „pierwsze dary Ducha” (w.23), ale cierpieniu podlega także całe stworzenie (Rz 8,19-20): „jęczy (ono) i wzdycha” (w.22), oczekując wspólnie z chrześcijaninem wyzwolenia z niewolo zepsucia i „uczestnictwa w wolności dzieci Bożych” (Rz 8,28).). Przyszła chwała, jak to stwierdza w.18 tegoż Pawłowego Listu, przewyższy ogrom cierpień terażniejszości, będzie nieporównywalna z trudami doczesności. Bóg, który mocą Ducha Dokonawcy¹² planu Bożego, wskrzesił Jezusa Chrystusa, który „nawet własnego Syna nie oszczędził, ale Go za nas wszystkich wydał, jakże miałby wraz z Nim i wszystkiego nam nie darować” (Rz 8,32)¹³.

Zwycięstwo Chrystusa nad śmiercią, Jego zmartwychwstanie – czy inaczej, zwycięstwo Boga nad śmiercią i wskrzeszenie Chrystusa – otworzyło nowe perspektywy życia przyszłego. Cierpienie spowodowane nieuchronnością śmierci, opromienia nadzieja ostatecznego tryumfu Boga, w którym uczestniczyć będzie nie tylko chrześcijanin¹⁴, ale uczestniczyć będzie wraz z nim całe stworzenie.

Podsumowanie

Życie z Panem i dla Pana – każdego wierzącego i całej wspólnoty eklezjalnej - nierozdzielnie związane jest w tym eonie z cierpieniami doczesnego życia. Jezeli

¹² Pod. A.Jankowski, Eschatologia biblijna Nowego Testamentu, dz.cyt., s.128.

¹³ Por. K.Romaniuk, List do Rzymian (PNT 6/1), Poznań 1978, s.185.

¹⁴ Por. Ch.Beker, dz.cyt., s.73-77.

cierpienia te spowodowane są niesprawiedliwością ludzką, jakąś formą istniejącej w świecie bezbożności, wyzwalają one w wierzących i we wspólnocie wewnętrzne energie, by temu złu się przeciwstawić. Wspólnota kościelna staje się wtedy dla świata znakiem profetycznym dóbr, które mają nadejść w pełni dla wszystkich. Jeżeli natomiast cierpienia spowodowane są istnieniem zła śmierci, koniecznością umierania istot stworzonych, niosą dla świata – o ile oparte są o śmierć i wskrzeszenie Jezusa – zapowiedź eschatologicznego zwycięstwa, nadzieję współzmarłychwstania z Nim na końcu czasów. Tę nadzieję wspólnota eklezyjalna przekazuje światu¹⁵.

Można więc twierdzić, że istnieje ściśle powiązanie życia doczesnego wierzących – każdego z osobna i całej wspólnoty wierzących - ich odniesienia w doczesności do Chrystusa i do bliźnich, z ich wiarą i nadzieją w przyszłe życie. Czas doczesności jest czasem sprawdzania oddania się Panu i życia dla Niego – tak pojedynczego chrześcijanina jak i wszystkich wierzących razem - poprzez świadczona dobra drugim w Kościele czy w świecie¹⁶, przez budowanie lepszej przyszłości, lepszych stosunków międzyludzkich. Czas doczesności jest tu na ziemi – już teraz – przygotowaniem do pełnego życia „z Chrystusem” w szczęściu i chwale.

¹⁵ Por. A. Nowicki, Kościół – misterium, uczestnictwo, powołanie. W: W kręgu chrześcijańskiego orędzia moralnego. Księga jubileuszowa poświęcona ks. prof. Antoniemu Młotkowi, Wrocław 2000, s. 314-316.

¹⁶ Por. H. Langkammer, Etyka Nowego Testamentu, Wrocław 1985, s. 162-168.

APROBATA KOŚCIELNA SALWATORIANÓW

Towarzystwo Boskiego Zbawiciela (Societas Divini Salvatoris) założył w Rzymie w 1881 roku ks. Jan Chrzyciel (w zakonie: Franciszek Maria od Krzyża) Jordan, kapłan archidiecezji fryburskiej w Niemczech. Już w samej nazwie zgromadzenia zastał określony cel. Salwatorianie za wzorem Boskiego Zbawiciela - Salvatora - zajmują się uświęcaniem ludzi przez podejmowaną na wszystkich kontynentach świata pracę apostołską. Jesienią 1900 r. przybyli na ziemię polskie.

Celem zgromadzenia salwatorianów jest rozszerzać wiarę katolicką na całym świecie, bronić jej i umacniać. Przez nauczanie i szeroko rozumianą pracę apostołską salwatorianie troszczą się o to, aby wszyscy ludzie poznali Jedyne, Prawdziwego Boga, oraz Tego, którego posłał, Jezusa Chrystusa Zbawiciela świata. Ks. Jordan zachęca wszystkich swoich współpracowników do całkowitego oddania się pracy apostołskiej. Swoje oczekiwania wyraz w słowach: „Dopóki żyje na świecie choć jeden człowiek, który jeszcze nie zna i nie kocha Boskiego Zbawiciela, nie wolno ci spocząć” (1894 rok, Salwator, numer Jubileuszowy, Roczn. 24,2000 nr 6, Dodatek Jubileuszowy - Stulecie Salwatorianów w Polsce - s. II.).

Dla każdego założyciela nowej wspólnoty zakonnej jest sprawą niezwykle ważną, aby samo dzieło i statuty założonej przez niego instytucji zyskały placet władzy kościelnej i zostały ostatecznie zatwierdzone. Pierwszym krokiem na drodze do tego celu są pisemne polecenia władz kościelnych. Po otrzymaniu zgody biskupa diecezji, w której dzieło zostało powołane do życia jest ono instytucją na prawie diecezjalnym lub biskupim. Jeżeli to dzieło pomyślnie się rozwija i spotyka się z dobrą oceną biskupów tych diecezji, w których znajdują się jego placówki, droga do starania się o papieską aprobatę stoi otworem. Dzieło ks. Jordana przeszło wszystkie etapy tej drogi, aż do papieskiej aprobaty.

Z licznych znajdujących się w Archiwum Generalnym Towarzystwa w Rzymie (AGS) pism polecających dzieło ks. Jordana uwzględnimy tu tylko niektóre z najstarszych, które mają charakter wyłącznie propagandowo informacyjny. Najczęściej te pisma polecają w serdecznych słowach osobę założyciela, podkreślają jego wielką gorliwość, jego idee i działalność i równocześnie proszą o popieranie jego dzieła. Pisma te jedynie na marginesie albo wcale nie wspominają o celu tej instytucji, o środkach potrzebnych do urzeczywistnienia tego celu i o jego strukturze.

W czasie podróży na Bliski Wschód w 1880 r. idee ks. Jordana kilkakrotnie spotkały się z uznaniem i otrzymały błogosławieństwo dostojników kościelnych. Po powrocie do Europy Jordan otrzymał nawet błogosławieństwo Ojca Świętego Leona XIII (w dniu 6 IX 1880 roku), a także niektórych kardynałów i biskupów. Utrzymywał kontakt z kardynałem Bilio¹, Franzelinem², Hergenrötherem³, Howardem⁴, bpem Massaia, prałatem Montel⁵ oraz z rektorami kolegiów Campo Santo Teutonico i del Anima i z różnymi innymi osobistościami Rzymu. U władz kościelnych, pisze jego współpracownik Józef Hartmann, ks. Jordan otrzymywał co tydzień audiencję i był mile widziany zwłaszcza u biskupa Massai, który go stale inspirował nowymi myślami i projektami⁶.

W dniu 23 stycznia 1883 roku pisał biskup Massaia do Jordana: „Czytałem wszystkie rekomendacje innych Księży Prałatów o dużym znaczeniu, jak i moją. Zgadzam się z nimi całkowicie, jeśli chodzi o opinie, które polecają Twój instytut na szerokiej bazie i we wszystkich stopniach, nadto proszę Boga o błogosławieństwo dla Ciebie i Twojego dzieła.” Bp Massaia przypomina następnie Jordanowi zdarzenie pierwszych Zielonych Świąt i fakt, że liczba uczniów ciągle wzrastała i pisze dalej: „Kiedy w Egipcie opowiadałeś mi o swojej idei, nie było to nic innego jak ziarno, ale ziarno kiełkujące, do którego ja miałem wówczas zaszczyt i szczęście dołączyć moją cząstkę w formie zachęty do odwagi i dzielności. Pomyśl proszę, jak wielka jest radość moja dziś, kiedy widzę ten zasiew już rozkwitający i owocujący... Miej odwagę, mój Drogi, i pamiętaj o tym co Ci pisałem: natchnij taką odwagą wszystkich Twoich współpracowników, księży i świeckich, którzy przyczyniają się do rozkwitu Twojego dzieła przez nauczanie lub poprzez pracę ich błogosławiących rąk. A więc mój Drogi, pokora i zaufanie do Boskiego Mistrza, który Cię oświecił. Przyjmij z moim błogosławieństwem również moje podziękowania za

¹ Luigi Bilio (1826-1884), barnabita, wyświęcony w 1849 roku, profesor filozofii w szkołach zakonnych w Parmie i Neapolu, od 1857 roku w Rzymie, od 1864 roku Konsultor Świętego Oficjum, od 1866 kardynał, w 1867 przewodniczący przygotowawczej komisji teologiczno - dogmatycznej przed Soborem Watykańskim I. Podczas Soboru należał do prezydium i był przewodniczącym komisji dogmatycznej. Od 1877 roku był Wielkim Penitencjarzem.

² Giovanni Battista Franzelin (1816-1886), 1834 jezuita, 1849 wyświęcony na kapłana, od 1850 wykładowca w Collegium Romanum, 1857-1876 wykładowca na katedrze dogmatyki, od 1876 kardynał. Por. *Errinnerungen aus dem Leben von Josef Banovena*, Pressburg 1887.

³ Józef Hergenröther (1824-11890), od 1879 kardynał, prefekt archiwum watykańskiego, wybitny historyk Kościoła w XIX wieku.

⁴ Edward Henryk Howard (1829-1892) w 1854 roku zamieszkał w Kolegium Anielskim w Rzymie; studiował języki wschodnie, w sprawach misyjnych Kościoła został wysłany do Indii Wschodnich; w 1872 roku został tytularnym arcybiskupem Neocezarei, w 1877 roku kardynałem, w 1881 roku archiprezbiterem w bazylice św. Piotra, w 1884 biskupem Frascati.

⁵ Prałat Jan von Montel (1831-1910), od 1877 roku był audytorem Roty. Audytorzy byli też częściowo zatrudniani w Kongregacji Świętych Obrzędów. W 1889 roku został dziekanem Roty. Był bliskim zaufanym papieża Leona Xfll oraz miał daleki wpływ na wiele problemów ówczesnego Kościoła. Por. *Biografia napisana przez Antoniego de Waal o prał. de Montel*. W: H. Weber, *Quellen und Studien zur Kurie und zur Vatikanischen Politik unter Leo XIII*, Tübingen 1973, s. 1-67.

⁶ Hartmann do Pfeiffera, Wurzburg 20 IX 1930, AGS, 1, H, 15/11.

wszystko, co dotychczas uczyniłeś, i czego Bóg spodziewa się od Ciebie dla swojego Kościoła, i proszę Cię uwierz mi, że nie wstydę się to wszystko wyznać⁷.

Zanim Jordan, z początkiem 1881 roku, wybrał się z Rzymu na północ celem zdobycia odpowiedniej pomocy dla swojego przedsięwzięcia, postarał się o pismo polecające jego osobę i jego dzieło u kardynała Hergenröther'a. Nosi ono datę 17 stycznia 1881 roku i brzmi: „Z serca polecam ci duchownym i wykształconym ludziom świeckim Apostolskie Towarzystwo Nauczania założone w Mieście [Rzym] pod opieką Błogosławionej Dziewicy Maryi, Królowej Apostołów i równocześnie polecam kapłana misjonarza Ch. Jordana, który tak bardzo troszczy się o jego rozszerzenie i rozwój⁸. W dniu 22 stycznia 1881 roku arcybiskup Bolonii wystawił ks. Jordanowi podobne pismo polecające: „Zaświadczamy, że Apostolskie Towarzystwo Nauczania pod opieką Matki Bożej, Królowej Apostołów, które ma być wnet powołane do życia w celu rozszerzania wiary katolickiej pismem i żywym słowem, przez Przewielebnego Księdza Jana Chrzciciela Jordana, kapłana diecezji fryburskiej, poleconego przez znakomitych mężów, w pełni zasługuje na to, aby je polecić we wszystkich trzech stopniach, które obejmuje, wszystkim chrześcijanom jako sprawę katolicką. Równocześnie błagamy o błogosławieństwo Boże dla tego Towarzystwa”. Podpisał Lucius Maria kardynał Parocchi⁹. W trzy lata później, w 1884 roku, Parocchi zostanie wikariuszem diecezji rzymskiej. Czy nieznanymi jeszcze wówczas ks. Jordan miał na początku zakładania swojego dzieła już kontakty ze znanym w całych Włoszech ze swej dobroci serca kardynałem Parocchi? Parocchi był protektorem wielu zakonów, zgromadzeń i stowarzyszeń¹⁰.

Z początkiem 1882 roku Jordan napisał regułę dla pierwszego stopnia Apostolskiego Towarzystwa Nauczania: „Regulae I-mo Gradui Societatis Apostolicae Instructivae.” Możliwe, że abp Pietro Rota, kanonik kapituły u Świętego Piotra w Rzymie czytał ten tekst. Píše on w swoim piśmie polecającym z dnia 9 marca 1882 roku co następuje: „Po przeczytaniu reguł Apostolskiego Towarzystwa Nauczania i po przekonaniu się o prawdziwej apostolskiej gorliwości założyciela i jego współpracowników, którzy przez religijne nauczanie i przez inne właściwe środki pracują dla zbawienia dusz, polecamy to święte przedsięwzięcie wszystkim do-

⁷ A. Rosso, Guglielmo Massaia - Lettere e scritti minori, Roma 1978, Vol. V, s. 165-166.

⁸ B. Lüthen, Die Apostolische Lehrgesellschaft, Donauwörth 1881, s. 9 in., DSS IV, s. 27 in.

⁹ Lucio Maria Parocchi (1833-1903), w 1871 roku został biskupem w Pawii, w 1877 arcybiskupem Bolonii i kardynałem. Ponieważ nie otrzymał zatwierdzenia władz świeckich, musiał w 1882 roku opuścić Bolonię. W latach 1884-1899 był wikariuszem diecezji rzymskiej. W 1889 roku został biskupem Albano, potem Porto i Sta. Rufina. W 1899 roku wicekanclerzem, w 1896 - sekretarzem Świętego Oficjum. Napisał szereg prac z zakresu filozofii i teologii. Jego list polecający, dzieło ks. Jordana jest w broszurce Lüthena z 1881 roku, s. 9, odbitka w DSS IV, s. 27.

¹⁰ Ze wspomnień o kardynale Parocchi: „Należałoby wiele powiedzieć, gdyby się chciało wszystko wyliczyć, co on dla nas uczynił. Trzeba by rozpocząć od życzliwego przyjęcia ks. Jordana, gdy jeszcze był arcybiskupem Bolonii, przez co uradował naszego Czcigodnego Ojca w 1880 roku i umocnił go w swoich planach, kiedy zgromadzenie jeszcze nie istniało, lecz było w myślach Założyciela. Życzliwym był aż do ostatnich dni. „Der Missionar”, 23 (1903) 2, s. 61.

brym katolikom, aby je na wszelki sposób z wielką gorliwością popierali i wspierali”¹¹. Istnieją jeszcze inne pisma polecające abpa Roty. Jordan z biegiem lat nazbierał sporo tego rodzaju pism od wielu kardynałów i biskupów. Stanowiły one dla niego wielką podpore.

Starania o aprobatę kościelną dla swojego dzieła ks. Jordan rozpoczął wraz z zakładaniem instytutu. W październiku 1880 roku złożył u wikariusza diecezji rzymskiej kardynała Raffaello Monaco La Valetta¹² wypracowane w instytucie pedagogicznym L. Auera w Donauwörth statuty Apostolskiego Towarzystwa Nauczania (pierwsza nazwa instytutu) w celu uzyskania aprobaty. „Statuty (w języku włoskim) wysłałem do Wikariatu Generalnego; zostaną one zbadane i kiedy tylko otrzymam beneplacitum, wyślę je po uzyskaniu imprimatur...” pisze Jordan w dniu 19 listopada 1880 roku do L. Auera¹³. Sprawy tej nie udało się załatwić zgodnie z jego oczekiwaniami, bo już 23 listopada pisze znów do Auera: „Statutów z Wikariatu Generalnego jeszcze nie otrzymałem; sekretarz obiecał mi sprawę przyspieszyć i Kardynał przekazał je już do przestudiowania”¹⁴. W liście z dnia 29 listopada pisał: „Statuty zostały jeszcze przesłane do Kongregacji dla Biskupów i Zakonników w celu przeglądu ich, dlatego będę je mógł przesłać dopiero po pewnym czasie...”¹⁵. W tym właśnie czasie ks. Jordan nawiązał kontakt z Kongregacją Świętych Obrzędów w związku z obrazkiem tytułowym dla planowanych przez niego publikacji¹⁶.

Według wypracowanych w Donauwörth statutów, Uroczystość Bożego Narodzenia 1880 roku miała być dniem oficjalnego założenia Apostolskiego Towarzystwa Nauczania (art. 15). Jednak krótko przed świętami Jordan napisał do Auera: „Najpierw pragnę podać wam do wiadomości, że Kongregacja dla Biskupów przekazała sprawę poszczególnym ordynariuszom lokalnym, tak że poszczególny biskup miejscowy powinien sprawę rozstrzygnąć. U tutejszego kardynała wikariusza to znaczy ordynariusz loci, napotkałem na wielkie trudności: on sam nie daje nam żadnej aprobaty dla złożonych statutów, uważa je mianowicie za obszerne, za stanowiące prawie drugi Kościół katolicki i z powodu braku wskazania odpowiednich

¹¹ Zeugnis des Erzbischofs P. Rota, Rom, 9 Marz 1882, DSS IV, s. 61.

¹² Raffaele Monaco La Valetta (1827-1896), od 1868 roku kardynał, 1876-1884 kardynał wikariusz diecezji rzymskiej, następnie aż do swojej śmierci wielki penitenciarz i sekretarz Świętego Oficjum, 1884 biskup Albano, 1889 biskup Ostii i Vallettri.

¹³ Jordan do Auera, Rzym 19 XI 1880, DSS, s. 20.

¹⁴ Jordan do Auera, Rzym 23 XI 1880, DSS, s. 22.

¹⁵ Jordan do Auera, Rzym 29 XI 1880, DSS, s. 23 in.

¹⁶ Jordan kazał zrobić dla swoich publikacji stronę tytułową. Próbnny egzemplarz przedstawiał w podwójny sposób święte człowieczeństwo Chrystusa. Dziecię Jezus na ramieniu Matki Bożej oraz Najświętsze Serce Jezusa w obramowaniu obrazu. Kongregacja Świętych Obrzędów orzekła: „Najświętsze Serce musi być umieszczone na piersiach Dzieciątka i nie może być przedstawione odrębnie w innym miejscu. Por. Jordan do Auera, Rzym 19 XI 1880, 22 XI 1880, 23 XI 1880, DSS (Dokumenta et Studia Salvatoriana) X, s. 19-22.

(właściwych) metod działania. W pozostałych ordynariatach napotkamy na te same przeszkody...¹⁷. Ks. Jordan przed oddaniem tekstu do aprobaty dokonał pewnych zmian i skrótów w statutach. O nowych statutach, które mu radzono przygotować, Jordan nie chciał słyszeć. W ten sposób pierwotny plan, aby na Boże Narodzenie 1880 roku oficjalnie powołać do życia nowe dzieło, spełzły na niczym. Dlatego też radził L. Auerowi, aby nie wydawał statutów tego dzieła, by nie napotkać na dalsze trudności. W tej sytuacji przypomniał sobie ks. Jordan świętego Wincentego a Paulo, który dopiero pod koniec swego życia napisał statuty, sądząc, że pokorna praktyka w służbie ludziom jest najlepszą gwarancją dojrzałych statutów. Z początkiem stycznia 1881 roku ks. Jordan został przyjęty przez kardynała wikariusza dla omówienia swych problemów. Kardynał La Valetta okazał większe zainteresowanie dla jego spraw; dał mu do zrozumienia, że będzie go chwalił, jeśli zrobi coś dobrego. Po tej wizycie sprawy Jordana w Rzymie układały się lepiej, jak o tym pisze do L. Auera¹⁸. „Teraz ks. Jordan udał się do Szwajcarii i Niemiec, aby zorganizować pomoc dla swojego dzieła w Rzymie. W marcu wraca do Rzymu i poświęca się gorliwie swemu dziełu w Rzymie. Na Wielkanoc 1881 roku występuje ze swoim dziełem publicznie. W dniu 17 kwietnia 1881 roku napisał list do wszystkich biskupów włoskich, przedstawiając w nim program swojego dzieła. W maju tego roku istnieją we Włoszech już cztery dyrektoriaty obejmujące grupy parafialne Apostolskiego Towarzystwa Nauczania. Wkrótce ks. Bernard Lüthen przekazał informację, że zostały utworzone grupy parafialne na terenie następujących diecezji włoskich: Rzym, Mantua i Bergamo. W Niemczech pierwsza grupa parafialna Apostolskiego Towarzystwa Nauczania powstała oficjalnie 24 lipca 1881 roku w Ottobeuren u benedyktynów. Pod koniec tego roku w dniu 8 grudnia oficjalnie zostanie założony pierwszy stopień nowego dzieła. Centrum Apostolskiego Towarzystwa Nauczania znajdowało się w Rzymie u Świętej Brygidy przy Piazza Farnes ~ Tymczasem kardynał La Valetta został poinformowany z różnych stron o powstaniu nowej wspólnoty o wielce podejrzanej nazwie „Apostolskie Towarzystwo Nauczania”. W prawdzie znał plany i przedsięwzięcia Jordana, ale jako zastępca Papieża, biskupa Rzymu, uznał się zmuszonym do działania. Pod koniec lutego 1882 roku zażądał zarówno od Jordana jak i od ks. Fryderyka von Leonhardi, bliskiego jego współpracownika, pisemnego wyjaśnienia sprawy rozpoczętego dzieła. Ks. Jordan udzielił odpowiedzi w dwóch listach: jeden był skierowany do wikariusza diecezji rzymskiej i do Papieża Leona XIII z datą 3 marca 1882 roku, a drugi do samego papieża, z datą 10 marca 1882 roku¹⁹. W pierwszym ks. Jordan uzasadniał nazwę swego dzieła i bronił określenia „apostolskie”, gdyż słowo to wyjaśnia cel tej instytucji. List drugi miał 19 punktów, a Jordan występuje w nim w trzeciej osobie.

¹⁷ Jordan do Auera, Rzym 19 XII 1880, DSS X, s. 26.

¹⁸ Jordan do Auera, Rzym 19 I 1880, DSS X, s. 26.

¹⁹ APS (F, 4/205; F4/206)

„Ojczy Święty,

Jan Chrzyciel Jordan, kapłan archidiecezji Fryburg w Badenii, upadłszy do nóg Waszej Świątobliwości przedkłada na żądanie Jego Eminencji Kardynała wikariusza co następuje, w odniesieniu do Apostolskiego Towarzystwa Nauczania, które on tymczasowo założył, chętnie gotów przyjąć jakąkolwiek zmianę, którą chciałaby przeprowadzić Mądrość Najwyższego Pasterza Leona XIII.

1. Będąc jeszcze studentem teologii i filologii przez pięć lat nosił się z zamiarem założenia tego dzieła.

2. Aby upewnić się, że wewnętrzny impuls, który odczuwał, pochodzi od Boga, nigdy nie ustawał wiele modlić się oraz prosić o radę doświadczonych i bardzo mądrych mężów Bożych.

3. Przynaglająca myśl rozpoczęcia dzieła była po długiej modlitwie i po aprobacie różnych Czcigodnych Biskupów, Kapłanów, Prałatów i Kardynałów, tak żywa i nieodparta, że nie mógł znaleźć w duchu żadnego pokoju.

4. Chociaż wiedział na jakie trudności, sprzeciwy i prześladowania napotka z powodu tego świętego przedsięwzięcia, odczuwał jednak tyle gotowości w swoim sercu, że nie obawiał się żadnych przeciwności, ale był gotów ofiarować dla tego dzieła siebie, a gdyby Bogu tak się podobało, nawet swoje życie.

5. Z tej racji rezygnuje z każdego kościelnego stanowiska w jego własnej diecezji, z którym byłyby związane dochody i honory.

6. Aby odpowiedzieć powołaniu Bożemu studiował na uniwersytecie we Fryburgu w Niemczech, u Świętego Apolinarego w Rzymie i w Ain Warka w Syrii różne języki i z pomocą łaski Bożej nauczył się wnet 12 języków w piśmie tak dalece, że mógł napisać zadania szkolne oraz zdać egzaminy w różnych innych wschodnich językach.

7. Aby zdobyć coraz więcej siły dla swego świętego przedsięwzięcia, udał się do Ziemi Świętej i te odwiedziny przyczyniły się cudownie do potwierdzenia jego woli.

8. Kiedy swój zamiar przedstawił Przewielebnym Biskupom Massaii i Patriarsze Jerozolimy, otrzymał od nich szczególne błogosławieństwa do rozpoczęcia swego dzieła.

9. Inni Przewielebni Kardynałowie, Patriarchowie, Arcybiskupi i Biskupi, wśród nich J. Em. Billio, Parocchi, Hergenröther i inni, poinformowani przez piszącego w pokorze, dodawali mu odwagi podnoszącymi na duchu słowami; niektórzy pozwolili sobie wystosować pisma polecające, które tym samym zostają przekazane Waszej Świątobliwości.

10. Również Biskup jego diecezji pobłogosławił temu dziełu.

11. Opatrzność Boża posłała mu konieczną pomoc dla podtrzymania go (Towarzystwa; przyp tłum.), zarówno kapłanów jak i świeckich natchnionych przez tego samego ducha, jak i środki finansowe, tak że Apostolskie Towarzystwo Nauczania liczy obecnie wielu różnych kapłanów i świeckich.

12. Jeden z księży nowego dzieła kieruje z wielką gorliwością w Monachium (Bawarii), domem filialnym i przez swoją pobożność i wiedzę udało mu się wzbudzić wśród kleru i świeckich wiele zainteresowania dla Towarzystwa, co doprowadziło do wejścia w różne regiony Niemiec.

13. Towarzystwo założyło w Rzymie drukarnię w celu wydawania i rozszerzania dobrych pism, i która dużo pracuje dla tego świętego celu. Drukuje ona miesięcznie różne pisma w języku łacińskim, włoskim i niemieckim, z których pokornie piszący te słowa wręcza kopie Waszej Świątobliwości i jako współpracowników ma ona arcybiskupa Anivitti Rotę, jak również prałatów Grimaldiego, Fortiniego, Teloniego itd.

14. Otworzył szkołę prywatną dla nauki języków.

15. Program i należące do tego statuty, z których jeden egzemplarz wręcza, zostały napisane przez piszącego i przestudiowane przez Arcybiskupa Rotę oraz zaopatrzone słowami otuchy.

16. Podzielił zgromadzenie na trzy różne stopnie, podobnie jak w obozie nieprzyjaciół istnieją różne stopnie. Do pierwszego stopnia przynależą kapłani i laicy, którzy jako nowi apostołowie, poświęcają się całkowicie celowi zgromadzenia i zobowiązują się prostym ślubem posłuszeństwa, ubóstwa i czystości być gotowymi do uczynienia każdej ofiary, nie wykluczając tej z życia, aby troszczyć się o sprawę zgromadzenia nie oczekując innej nagrody jak tylko raj. Żyją jako zakonnicy, nazywając się świeckimi, aby móc działać tam, gdzie zostały brutalnie usunięte stowarzyszenia religijne. Trzeci stopień jest już wprowadzony do licznych diecezji włoskich i zagranicznych, i liczy setki członków.

17. Pokornie piszący nazwał nowe dzieło Apostolskim Towarzystwem Nauczania,

1) aby wyrazić ducha, którym jest ożywione i którym mają się odznaczać jego członkowie, tzn.

ducha ofiary, ubóstwa, gorliwości, w przeciwieństwie do ducha naszych czasów, które cechuje skąpstwo, egoizm i zmysłowość;

2) aby wyrazić gotowość do poświęcenia się dla wiary świętej;

3) aby wyrazić, że pierwszym obowiązkiem wszystkich tych, którzy pragną należeć do Towarzystwa, jest współpraca w rozszerzaniu, obronie i ożywianiu religii i ratowaniu dusz bliźnich;

4) aby przez tę nazwę „Apostolskie Towarzystwo” bez ogródek i tajemnic wyrazić cel Towarzystwa.

18. Nie przypuszczano, aby przez to szczególne określenie „Apostolskie Towarzystwo” można było napotkać na trudności, ponieważ piszący wie, że istnieją już inne Stowarzyszenia, jak „Apostolstwo Modlitwy” lub „Apostolstwo Prasy” oraz „Unia Apostolska” księży belgijskich i francuskich, która w tej chwili rozwija się i ma zaszczyt posiadać aprobatę Waszej Świątobliwości wyrażoną w brewie z 31 maja 1881 roku skierowanego do przełożonego generalnego Unii Apostolskiej. Dlatego wydawało mu się, że może swoje własne Towarzystwo, które jednoczy w sobie apostołstwo modlitwy, prasy oraz grupuje kapłanów i świeckich, nazwać „apostolskim”. Tym bardziej wydawało się piszącemu, że może mu dać tytuł „apostolskie”, ponieważ dzięki swoim pracom, kolegom i przyszłym misjom całkowicie zatroszczy się o to, aby bronić Stolicę Apostolską i Jej świętych praw.

19. Wreszcie piszący sądził w dobrej wierze, że nie pojawią się żadne trudności z powodu używania terminu „Apostolskie” z tej racji, że prawo do tego tytułu nie wyczerpuje się tylko w tym Towarzystwie, lecz także w innych Towarzystwach, które go posiadają, ale ma także inny termin NAUCZANIA, że tamten służy jedynie do określenia NAUCZANIA, do którego Towarzystwo pretenduje.

Oto, Ojciec Święty, w ogólnych zarysach opisane Apostolskie Towarzystwo Nauczania, dzieło które może niesione jest na słabych ramionach ludzkich, ale które, mimo wszystko (mamy taką nadzieję), może rozkwitnąć w piękną roślinę zroszoną błogosławieństwem nieba.

Wikariuszowi Chrystusa ofiarujemy nasze biedne wysiłki, tak: biedne, ale żywotne i mocne dzięki wielkiej dobrej woli. I prosi pokorny promotor Waszą Świątobliwość dla siebie i dla swoich towarzyszy i dobrodziejów, aby dodać im odwagi jakimś dobrym słowem, aby nie osłabła (dobra wola; przyp. tłum.) wobec trudności i doświadczeń, i aby pomóc im Waszym apostolskim błogosławieństwem, które by ich podtrzymywało w momentach, w których nieprzyjaciół będzie usiłował zniszczyć ich odwagę. Nie dla nas, ale dla świętego dzieła Bożego o tę przychylność i łaskę doprasza się.

W nadziei, że zostanie wysłuchany i miłościwie osądzony, całuję z szacunkiem i pietyzmem stopy Waszej Świątobliwości.

Rzym, 10 marca 1882.

Uniżony, najoddańszy, z największym szacunkiem Jan Chrzyciel Jordan kapłan²⁰.

Ks. Fryderyk von Leonhardi rozpoczyna swój tekst od przedstawienia swojego życiorysu, aż do momentu spotkania się z księdzem Jordanem. Po krótkim omó-

²⁰ Jordan do Leona XII I, 10 II I 1882, tłumaczenie z tekstu włoskiego, APS, F, 4/206.

wieniu potrzeb świata, przedstawia dzieło ks. Jordana jako właściwą odpowiedź na tę sytuację. Tak naukowe jak i ludzkie kwalifikacje Jordana były dla niego znakiem Opatrzności Bożej i powodem przyłączenia się do nowego dzieła. Prosił też papieża o zachowanie słowa „apostolskie” w nazwie instytucji²¹.

Kardynał La Valetta przekazał obydwu listy papieżowi Leonowi XIII, który przekazał je odpowiedniej Kongregacji. W dniu 12 marca 1882 Kardynał Wikariusz przesłał Kongregacji dla Biskupów i Zakonników pismo, w którym wyjaśniał, że w Rzymie zostało założone Towarzystwo o nazwie „Societas Apostolica Instructiva”, które zajmuje się wydawaniem, drukowaniem i rozszerzaniem dobrej prasy. Wymienia też założyciela, miejsce powstania oraz to, że członkowie tego Towarzystwa składają proste śluby. Wreszcie La Valetta nadmienia, że założyciel ze swoimi współpracownikami, przez pośrednictwo tej Kongregacji, został przymuszony do tego, aby wyjaśnić Ojcu Świętemu cel swojego instytutu. Wreszcie stwierdza, że określenie „apostolski” jest właściwe tylko dla Stolicy Apostolskiej²². Oprócz tego pisma Kongregacja otrzymała sprawozdania (listy) członków Towarzystwa.

Po zapoznaniu się z tymi materiałami Kongregacja wyznaczyła w dniu 16 marca 1882 roku jednego ze swych konsultorów o. Raimondo Bianchi OP do zbadania całej sprawy. Sprawozdanie o. Bianchi liczyło 17 stron i nosiło datę 6 czerwca 1882 roku. W swojej pierwszej części opiera się na pisemnych wyjaśnieniach, jak również na publikacjach wydanych przez Apostolskie Towarzystwo Nauczania o ile mówią one o założeniu nowego dzieła, o zarządzie, o celu i środkach służących temu celowi, nadto o nazwie „apostolskie”, o członkach, o ich obowiązkach i o podziale instytucji na trzy stopnie. W drugiej części wymienia konkretne zarzuty, które dotyczą głównie celu tego nowego dzieła, jak też środków, którymi należy ten cel osiągnąć. Poważnym brakiem w czasie tej wizytacji było to, że Bianchi niewiele rozmawiał z ks. Jordanem, nie dał mu okazji do wypowiedzenia się. Jego informacje o Apostolskim Towarzystwie Nauczania są oparte na publikacjach wydanych przez ten instytut. Bianchi ma też zastrzeżenia co do zasadniczego celu, jakim jest rozszerzanie wiary przez prasę. Tak samo zakładanie domów misyjnych bez pozwolenia Kongregacji Rozkrzewiania Wiary jest niedozwolone, a poza tym jest wystarczająco dużo zakonów i instytutów, które zajmują się pracą misyjną. Na podział Apostolskiego Towarzystwa Nauczania na trzy stopnie, zdaniem o. Bianchi Kościół nie może się zgodzić chociażby z powodu pewnej analogii do grup masonskich. Szczególnie wielką trudność widzi on w przyjmowaniu do pierwszego stopnia mężczyzn i kobiet. Drugi i trzeci stopień nie mogą stanowić części instytutu, ponieważ pierwszy stopień jest instytutem o ślubach prostych. W dwu dalszych stopniach nie zostało jasno sformułowane, na czym ma polegać przynależność do

²¹ Leonhardi do Leona XIII, 19 III 1882; APS, F, 4/207; Jordan do Teloni, Rzym 6 III 1882, DSS X, s. 69.

²² Kardynał Wikariusz do Kongregacji dla Biskupów i Zakonników, Rzym 12 I I I 1882, fotokopia w AGS, I, F, 2/1.

Towarzystwa. Zdaniem o. Bianchi, należy dla kobiet ustanowić własny instytut z własnymi konstytucjami, własnym nowicjatem itd.

Określenie „apostolskie” w nazwie Towarzystwa Bianchi odrzuca i radzi zastąpić je przez „katolickie”, co wystarczająco uwzględnia apostolski i rzymski punkt widzenia.

W końcu twierdzi Konsultor Kongregacji, że Towarzystwo w jego obecnym stanie nie może być zatwierdzone, ponieważ brakuje mu elementów instytutu o ślubach prostych²³.

Sprawozdanie o. Raimondo Bianchi przesłał Prefekt Kongregacji dla Biskupów i Zakonników z pismem towarzyszącym z dnia 26 czerwca 1882 roku do kardynała wikariusza i poinformował go, że papież zapoznał się z nim²⁴. Opinia o. R. Bianchi, chociaż była bardzo dokładna, nie zadowolili władz kościelnych, skoro wkrótce wyznaczyły one jeszcze innego konsultora do zbadania tej sprawy. Był nim jezuita o. C. Cardella, który złożył swój raport u wikariusza diecezji rzymskiej już w dniu 28 sierpnia 1882 roku. Uważał on, że to co Jordan mówi o swoim dziele, a także jego drukowane pisma należy oceniać bardzo krytycznie. Według niego jest w nich dużo egzaltacji i przesady. Radzi jeszcze czekać i na razie tego dzieła nie aprobować. Nadto sądził on, że należy założycielowi pomagać, gdyż on i ks. Leonhardi robią wrażenie ludzi gorliwych²⁵.

Kardynał wikariusz R. La Valetta w oparciu o powyższe informacje zakazał ks. Jordanowi w piśmie z dnia 25 września 1882 roku²⁶ używania w nazwie Towarzystwa przymiotnika „Apostolskie”. Założyciel wraca tym samym do pierwotnej nazwy „Katolickie”, tak że jego instytut nosi odtąd nazwę Katolickie Towarzystwo Nauczania²⁷. We wspomnianym liście z 25 września kardynał wikariusz zapowiedział wysłanie kwestionariusza, który ma dopomóc w usuwaniu pewnych niejasności, dotyczących struktury Towarzystwa. Sekretarz kardynała C. Barbellini przekazał Jordanowi na polecenie ordynariatu diecezji rzymskiej list z datą 24 października 1882 roku, w którym oprócz pięciu pytań jest również szereg propozycji; Barbellini usiłuje w tym kwestionariuszu, na podstawie wcześniejszych wyjaśnień ks. Jordana, uporządkować jego ideę zgodnie z terminologią prawną:

1. Wikariat żąda informacji co do liczby kapłanów w pierwszym stopniu instytutu (chce znać szczegóły o ich aktualnych obowiązkach w ich diecezjach). Czy

²³ Sprawozdanie i opinia R. Bianchi na temat Apostolskiego Towarzystwa Nauczania, Rzym 6 VI 1882, fotokopia w AGS, 1, F, 2/1.

²⁴ Kongregacja dla Biskupów i Zakonników do kardynała wikariusza, Rzym 30 VI 1882, fotokopia w AGS, 1, F, 2/3.

²⁵ Kopia APS, F, 4/212.

²⁶ Kardynał Wikariusz do Jordana, Rzym 25 IX 1882, AGS, 1, E, 25/4.

²⁷ „Societas catholica clericorum et operariorum in vinea Domini apud omnes gentes” (Katolickie Towarzystwo składające się z duchownych i świeckich w Winnicy Pana dla wszystkich narodów); Dziennik Jordana (DJ) 124.

składali już śluby? Czy były to śluby czasowe lub wieczyste? Czy przed składaniem ślubów odprawiali ćwiczenia duchowne i jak długo trwa czas próby przed złożeniem profesji?

2. To pytanie odnosi się do realizowania ślubów ubóstwa i posłuszeństwa, szczególnie przez członków pierwszego stopnia, którzy jako kapłani piastują może wysokie urzędy w diecezjach.

3. W tym punkcie wikariat żąda jasności, jak i komu członkowie muszą składać miesięczne sprawozdania z odprawianych ćwiczeń duchownych oraz jaki jest szczególnie znak Towarzystwa.

4. Ks. Jordan ma wyjaśnić, w jaki sposób kapłani i świeccy, a wśród nich kobiety, należą do pierwszego stopnia, i w jaki sposób członkowie ci realizują śluby ubóstwa i posłuszeństwa. Równocześnie proponuje się, aby nie przesadzać z apostołatem kobiet. Autor kwestionariusza radzi księdzu Jordanowi podzielić pierwszy stopień instytutu na zakonników i zakonnice, jak to jest u franciszkanów i w innych zakonach i kongregacjach.

5. Podobnie (jak w przypadku pierwszego stopnia) żąda się wyjaśnienia co do struktury drugiego i trzeciego stopnia.

Aby umożliwić wikariatowi ocenę celu i użyteczności drugiego i trzeciego stopnia w jego narodowym i międzynarodowym aspekcie, należy całkiem konkretnie przedstawić prace i osiągnięcia istniejących grup w parafiach rzymskich²⁸.

Ks. Jordan nie mógł od razu przygotować odpowiedzi na otrzymany kwestionariusz, gdyż właśnie w tym czasie przeprowadzał się z dotychczasowego domu (u Świętej Brygidy) przy Piazza Farnese 96 do nowego miejsca: do znajdującego się blisko Watykanu pałacu Moroni lub Cesi przy Borgo Vecchio 165²⁹. Dlatego osobiście udał się do wikariatu, aby prosić o prolongatę terminu przesłania pisemnej odpowiedzi. Ponieważ nie zastał wspomnianego sekretarza Barbellini, napisał list w którym wyjaśnił swoją sytuację i zobowiązał się w ciągu miesiąca przesłać odpowiedź pisemną³⁰.

Z pomocą ks. Fryderyka von Leonhardi ks. Jordan przygotował pisemną odpowiedź na poszczególne punkty. Dokument nosi datę 30 listopada 1882 roku i został zaraz przesłany do wikariatu diecezji rzymskiej: Stanowi on dokładną odpowiedź na postawione pytania zgodnie z podziałem tematycznym.

²⁸ Barbellini do Jordana, Rzym 24 X 1882, AGS, I, E, 25/5a-b.

²⁹ Jest to pałac kardynała Cesi z XV wieku, który na przestrzeni wieków zmieniał właścicieli. W latach 1862-1869 był własnością hrabiego Gustawa Moroni, stąd jego nazwy: „Palazzo Moroni”, względnie „Palazzo Cesi”. W 1889 kupił go książę G. Cafferelli-Negrini. Nie mieszkał w nim, lecz tylko rezerwował dla siebie najbardziej okazałe pierwsze piętro. Resztę wynajmował, między innymi Pius IX założył tam sierociniec. Ks. Jordan wydzierżawił najpierw czwarte piętro a później trzecie, w końcu w 1895 roku kupił cały budynek i urządził w nim dom macierzysty swojego dzieła.

³⁰ APS, F, 4/216.

Ad. 1. Ks. Bernard Lüthen, jako dyrektor Towarzystwa dla Niemiec, przebywa w Monachium, gdzie wydaje czasopismo „Der Missionar”, oficjalny organ Towarzystwa; po okresie próby i odprawieniu rekolekcji złożył on w święto Niepokalanego Poczęcia 1881 roku śluby czasowe; w święto Najświętszego Serca Jezusowego 1882 roku złożył śluby wieczyste.

Ks. Fryderyk von Leonhardi złożył po okresie próby i odprawieniu rekolekcji w święto Niepokalanego Poczęcia 1881 roku śluby wieczyste. Ks. prałat dr Ludwik von Essen, proboszcz w Neuwerk, archidiecezja kolońska, złożył po czasowym przygotowaniu w dniu 7 lipca 1882 roku śluby na trzy lata. Ks. Bernard Hermes, proboszcz z Gusenberg, diecezja trewirska, złożył śluby na pięć lat. Inni kapłani są aspirantami pierwszego stopnia (wylicza ich dziewięciu, jednak nazwiska te potem przekreślił; por. *Il Monitore Romano*, sierpień 1882).

Ad. 2. Członkowie mają być posłuszni nie tylko najwyższemu przełożonemu, ale także jego delegatom. Jeśli chodzi o ślub ubóstwa księży, którzy sprawują w diecezji jakiś wyższy urząd - pisze o nich Jordan - że księża ci są zakonnikami w świecie i wszystko co otrzymują, przyjmują dla Towarzystwa. Towarzystwo ze swej strony zobowiązuje się tym kapłanom zapewnić wszystko, co im jest potrzebne do życia i pracy. Rodziców i krewnych tych księży należy kochać w Bogu; o jakiejś materialnej pomocy ks. Jordan nic nie mówi. Ponieważ Towarzystwo jest posłuszną i gorliwą służebnicą Kościoła, powinni członkowie zgodnie z wolą Kościoła wypełnić swoją misję.

Ad. 3. Członkowie żyjący poza wspólnotą są zobowiązani do składania dyrektorowi generalnemu, według ustalonych formularzy, miesięcznego sprawozdania co do odprawianych przez nich ćwiczeń duchownych, jak również o dochodach i wydatkach. W dalszym rozwoju Towarzystwa powinny te sprawozdania być przekazywane dyrektorowi krajowemu lub dyrektorowi danej prowincji. Znakiem Towarzystwa jest biały szkaplerz z dwukolorowym krzyżem (czerwony i niebieski), jak również Serce Jezusowe i imię Matki Bożej.

Ad. 4. Bracia laicy składają trzy śluby i zachowują te same ustawy co kapłani pierwszego stopnia. Jordan wskazuje na przykład rzymianina Giovanni B. Dibona, który po czasie próby i po odprawieniu rekolekcji złożył śluby wieczyste. W tym kierunku idą również inni.

Dla kobiet nie napisano jeszcze żadnej reguły, zachowują zatem ustawy napisane dla mężczyzn, jak to praktykuje baronówna Teresa von Wüllenweber³¹. Po

³¹ Urodzona na zamku Myllendonck koło Munchen-Gladbach 19 lutego 1844 roku. Dzieło ks. Jordana poznała z informacji podanej w „Kölnische Volkszeitung” z 12 kwietnia 1882 roku. Już 20 kwietnia przyłączyła się do współpracy z Apostolskim Towarzystwem Nauczania, 5 września tego roku składa śluby. W następnych latach utrzymuje kontakt z ks. Jordanem i w dniu 24 listopada 1888 roku przyjechała do Rzymu, aby 8 grudnia w Tivoli stanąć na czele tworzącej się Kongregacji Sióstr Boskiego Zbawiciela. Jako hej pierwsza przełożona generalna dbała o rozwój zgromadzenia w świecie.

napisaniu odrębnych reguł i ich zatwierdzeniu przez władze kościelne, kobiety będą stanowiły odrębne zgromadzenie.

Ad. 5. Członkowie trzeciego stopnia są tylko współpracownikami i przyjaciółmi Towarzystwa i jako tacy są z nim związani; dbają o dobre imię i wspierają Towarzystwo przez dobre uczynki i pomoc materialną.

Do przedstawionych tu wypowiedzi ks. Jordan dołączył listę prac wykonanych przez członków pierwszego stopnia w minionym roku:

1. Rekolekcje i inne nadzwyczajne prace duszpasterskie.

2. Redagowanie pism: „Il Monitore Romano”, „L'Amico dei Fanciulli”, „Nuntius Romanus”, „Der Missionar” (5000 czytelników).

3. Drukowanie i wydawanie książek w 10 różnych językach.

4. Wydawanie innych publikacji.

5. W Rzymie Towarzystwo liczy około 20 duchownych i świeckich, którzy w przeważającej liczbie należą do pierwszego stopnia.

6. W archidiecezji kolońskiej Towarzystwo wydaje czasopisma dla osób duchownych i świeckich.

W zakończeniu pisze ks. Jordan, że oprócz wielu księży i świeckich, którzy już należą do Towarzystwa, również liczni biskupi, którzy zapoznali się z pierwszym stopniem instytutu, oczekują aprobaty Towarzystwa przez władze kościelne³².

Odpowiedzi ks. Jordana prawdopodobnie nie zadowolily kardynała Wikariusza, ponieważ w dniu 7 stycznia 1883 roku wyznaczył dla Katolickiego Towarzystwa Nauczania wizytatora w osobie wikariusza generalnego teatynów, o. Francesco Cirino³³. Kardynał La Valetta w piśmie zawiadamiającym o wizytacji podaje, że o. Cirino ma podać wikariatowi własne propozycje dotyczące Katolickiego Towarzystwa Nauczania. Do dzisiaj nie wiemy, jak długo trwała ta wizytacja. Prawdopodobnie Cirino zajmował się sprawą Katolickiego Towarzystwa Nauczania przez cały rok, gdyż w lutym 1884 roku złożył w wikariacie diecezji swoje wotum (por.

Zmarła w Rzymie 25 grudnia 1907 roku. W dniu 13 października 1968 roku papież Paweł VI zaliczył ją do błogosławionych. Por. S. Avellina (Tietz) SDS, *Ich suchte und suchte ... Lebensweg der Freiin Therese von Wullenweber, spateren Mutter Maria von den Aposteln, Mitgrunderin und erste Generaloberin der Schwestern von Göttlichen Heiland (Salvatorianerinnen)*, Kevelar 1952; M. Piela, *Kobieta o apostołskim sercu. 1833-1907*, Kraków 1996.

³² Jordan do Wikariatu Rzymskiego, 30 XI 1882, APS, F, 4/214.

³³ Franciszek M. Cirino, urodził się w 1813 roku w Nikozji na Sycylii. Wstąpił do zakonu teatynów i 15 I 1832 roku złożył profesję. Studia zakończył doktoratem z teologii i w młodym wieku został członkiem Rzymskiej Naukowej Akademii. Był konsultorem w wielu kongregacjach Kurii Rzymskiej. W 1859 roku został wybrany przełożonym generalnym i pełnił ten urząd przez wiele lat. Jako pokorny, dobry i skromny zakonnik, nie przyjął wyboru na arcybiskupa Genti. Podczas niepokojów w Rzymie w 1870 roku przeniósł się do Frascati. Zmarł w Palermo podczas odwiedzin w dniu 3 VIII 1892 roku.

APS, F, 4/224). Czytamy w nim, że wizytator wiele razy spotykał się z księdzem Jordanem i księdzem Leonhardim oraz odwiedzał ich dom i drukarnię w Rzymie przy Borgo Vecchio 165. Gdy chodzi o omawiane przez nich kwestie dotyczące struktury Towarzystwa, to podkreślił on, że Jordan przekształcił swoje dzieło w zgromadzenie zakonne, tworząc jakby trzy zakony: pierwszy męski i drugi żeński - obydwie ze ślubami, oraz trzeci dla osób świeckich. W pierwszym zakonie było 13 nowicjuszków, w drugim 8 sióstr, a co do trzeciego - pisze Cirino - że nie wie ilu, ale Jordan zapewniał go że jest ich wielu. O założycielu Katolickiego Towarzystwa Nauczania mówił on, że jest kapłanem wielkiego ducha („ottimo spirito”), chociaż nie ukrywa, że jest lękliwy, niepewny w podejmowaniu decyzji, brakuje mu talentu organizacyjnego i koniecznego przy takich sprawach doświadczenia. Rzeczywiście Jordan wśród zakonodawców XIX wieku jest pod względem wieku jednym z najmłodszych. Zachęty i propozycje podane przez księdza Barbellini w kwestionariuszu z dnia 24 października 1882 roku, jak również praca wizytatora o. Cirino, stanowiły prawdopodobnie ostateczny bodziec do tego, że ks. Jordan w Wielkim Poście 1883 roku zdecydował się dla swojego dzieła na formę zgromadzenia zakonnego. Argumenty za taką zmianą można znaleźć już w początkach organizowania nowego dzieła - uzyskanie aprobaty kościelnej, jak również istnienie i dalszy rozwój dzieła były zależne od konkretnych decyzji ks. Jordana. Okres 1883-1885 był dla ks. Jordana bardzo trudny. Kłopoty z żeńską gałęzią Katolickiego Towarzystwa Nauczania (założył je w Rzymie 18 marca 1883 roku)³⁴ doprowadziły jesienią 1885 roku do odłączenia sióstr od niego. Kardynał Lucido Parocchi, nowy wikariusz diecezji rzymskiej dał im w dniu 17 września 1885 roku nowego duchowego kierownika w osobie ks. prałata Giorgio Jacquemin³⁵.

³⁴ Pierwszą nieudaną próbę założenia gałęzi żeńskiej Apostolskiego Towarzystwa Nauczania podjął ks. Jordan w sierpniu 1882 roku w Johannesbrunn w diecezji Re-ensburg. Gdy projekt się nie powiódł, ks. Jordan zaczął wraz z Amalią Streitel (1844-1911), była zakonnic franciszkanką, zakładać nową wspólnotę w Rzymie. Fundacja żeńskiej gałęzi przypadła na czas, kiedy Jordan przekształcił swój instytut w formalne zgromadzenie zakonne. Mimo tej nowel, wymagającej męcej wyrzeczeń formy życia, współzałożycielka - która przy obłóczynach przyjęła nowe imię siostry Franciszki - zaczęła we wspólnocie sióstr wprowadzać surowy styl życia na wzór zakonów pokutniczych, żyjących według ducha i reguły świętego Franciszka i świętej Klary z Asyżu. Zdecydowane stanowisko siostry Franciszki Streitel w sprawie praktykowania przez siostry Katolickiego Towarzystwa Nauczania ślubu ubóstwa najpierw zaczęło osłabiać kontakty ks. Jordana z tą wspólnotą, a w końcu doszło do jego zerwania.

³⁵ Giorgio Jacquemin, urodzony 27 III 1853 w Echternach w Luksemburgu. Na kapłana został wyświęcony 24 sierpnia 1877 roku i jeszcze w tym roku wyjechał do Rzymu na dalsze studia w zakresie prawa kościelnego. Najpierw mieszkał w Kolegium Czeskim. Później został duszpasterzem i następcą dyrektora przy kościele niemieckim Sta. Maria dell'Anima. Pozostał przy tym kościele również po zakończeniu studiów specjalistycznych. Siostry Katolickiego Towarzystwa Nauczania wraz ze swoją przełożoną Franciszką Streitel przychodziły spowiadać się do tego kościoła. Ks. Jacquemin brał udział w sprawie odebrania ks. Jordanowi opieki nad siostrami. Przejmuje on to zadanie i 19 X 1886 roku został mianowany administratorem zgromadzenia. Przez 36 lat pracował nad rozwojem tego instytutu. W 1894 roku został bezpodstawnie oskarżony przed kardynałem Parocchi przez s. Scholastyki (tę samą, która skarżyła na Jordana) i musiał od sióstr odejść. Wrócił dopiero po wyjaśnieniu bezpodstawności zarzutów. W 1896 roku z kolei ks. dr Jacquemin oskarżył przed kardynałem Parocchi

Ta decyzja kardynała rzuca na ks. Jordana złe światło. Ze strony władz kościelnych czekały go nowe trudności z powodu wydania przez niego w dniu 15 lutego 1886 roku ulotki pod tytułem „Międzynarodowy Dom Macierzysty dla Katolickiego Towarzystwa Nauczania w świętym mieście Rzymie”, w której czytamy: „[...] ono wzrosło i umocniło się, a konstytucje jego zostały już przez władze kościelne aprobowane... Dlatego pragniemy, wsparci błogosławieństwem autorytetu Kościoła, w tym świętym mieście urządzić Międzynarodowy Dom Macierzysty dla naszej duchowej rodziny, czy to przez zakup, czy przez nową budowę... pomóżcie wszyscy w tej budowie, wielcy i mali, stojący wysoko i nisko, bogaci i biedni! Kto może wybudować całe piętro, niech buduje piętro, kto może zbudować ścianę, niech buduje ścianę, kto może dać cegielkę, niech ją daje, a kto ziarnko, niech je daje”. Akcja posyłania cegiełek na budowę Domu Macierzystego spowodowała ingerencję kardynała wikariusza. Polecił on prałатовi Jacquemin wyjaśnić biskupom niemieckim sytuację i sprawy Katolickiego Towarzystwa Nauczania oraz znaczenie wyrażenia „cum approbatione Ecclesiastica”³⁶.

Przekazane przez ks. Jordana pod koniec 1885 roku konstytucje Katolickiego Towarzystwa Nauczania kardynałowi Parocchi do aprobaty zostały odrzucone; natomiast zatwierdził on napisane przez prałata G. Jacquemin’a *Constitutiones Societatis Catholicae Instructivae* (rękopis 9. rozdz. na 26 str.) w dniu 27 lutego 1886 roku na czas próby na trzy lata³⁷.

Na skutek tej decyzji kardynała ks. Jordan i jego współpracownicy mieli uzasadnioną obawę, że wkrótce zostanie mu odebrana także męska gałąź Katolickiego Towarzystwa Nauczania. Natychmiast wnoszą protest. Ks. Jordan prosi kardynała Parocchi o audiencję dla siebie i dla swoich dwunastu profesów³⁸. Spotkanie to okazało się dla sprawy bardzo korzystne. Kardynał wikariusz zezwolił księdzu Jordanowi na opracowanie nowych konstytucji. Zostały one przedstawione do aprobaty w dniu 11 kwietnia 1886 roku. Przedłożony tekst konstytucji otrzymał aprobatę kardynała w dniu 5 czerwca 1886 roku na trzyletni czas próby. Tym samym Katolickie Towarzystwo Nauczania otrzymało pierwszą kościelną aprobatę diecezji rzymskiej.

przełożoną Franciszkę Streitel i uzyskał zdjęcie jej z urzędu. W czasie pełnienia swojej funkcji ks. Jacquemin udawał się kilka razy do USA, gdzie wizytował domy zgromadzenia. Zmarł tam 17 kwietnia 1920 roku. Z kroniki zgromadzenia sióstr Matki Bożej Bolesnej wiemy, że ks. Jacquemin był osobistym przyjacielem kardynała Parocchi, którego odwiedzał również poza godzinami urzędowymi. Por. J. Thill, *The Life of Monsignor George Jacquemin*, Sparta/Wisconsin 1956, T. I-II.

³⁶ Odezwa ks. Jordana w AGS, 1, E, 126; Reakcja na tę odezwę w AGS 1, E, 40, E, 4011. Ein Internationales Mutterhaus in der heiligen Stadt Rom, W: *Der Missionar*, 6 (1886) 4, s. 42 in.; DSS XI, s. 844-890; por. Jacquemin do Arcybiskupa (w Monachium), Rzym 26 III 1886, fotokopia w AGS, 1, F, 16/1.

³⁷ Aprobata napisanych bez uzgodnienia z ks. Jordanem przez Jacquemin’a konstytucji dla Katolickiego Towarzystwa Nauczania (I zakon), 27 II 1886, AGS, 1, F, 4/A4; E, 1207b; G, DSS II, s. 307-334.

³⁸ Jordan do Parocchi, project, Roma mense Martio 1886, DSS X, s. 146 in.

Tekst, który ks. Jordan przedłożył do aprobaty jest w gruncie rzeczy skrótem wydanych w tym samym roku konstytucji i obejmuje cztery stronicie manuskryptu podzielonego na 10 krótkich rozdziałów: *De fine Societatis, de mediis propriae sanctificationis, de voto paupertatis, de voto castitatis, de voto oboedientiae, de vita communi, de mediis sanctificationis proximorum, de diversis Societatis membris, de admissione, de Societatis regimine*³⁹.

Zatwierdzona przez kardynała wspólnota zakonna zamieszkiwała w Palazzo Moroni przy Borgo Vecchio 165, ale do ich dyspozycji była tylko część czwartego piętra. Jesienią 1886 roku Jordan wydzierżawił trzecie piętro. Do wspólnoty należały wtedy 72 osoby. „Dzięki Bogu - pisze ks. Lüthen w „Der Missionar” - zaufanie, jakie nasi przyjaciele pokładali w nas nie zostało zawiedzione, bo zrządzeniem Bożej Opatrzności nasze dotąd prywatne przedsięwzięcie zostało otoczone opieką Kościoła, a ustawy naszego Towarzystwa zostały zatwierdzone przez J. Em. Kardynała Wikariusza. Autor tego artykułu kontynuował swą wypowiedź: „Jesteśmy zgromadzeniem zakonnym o ślubach wieczystych, nie przyjmujemy nikogo, kto nie czuje się powołany przez Boga do stanu zakonnego i nie ma zamiaru pozostać w Towarzystwie do końca życia”⁴⁰. Pod koniec 1886 roku, liczące 85 osób Towarzystwo składało się z profesów, nowicjuszy, oblatów i kandydatów, którzy pochodzili z następujących diecezji: Ariano, Augsburg, Avellino, Bamberg, Benevent, Brescia, Budweis, Freiburg, Girgenti, Köln, Kraków, Leitmeritz, Limburg, München, Paderborn, Praga, Regensburg, Rottenburg, Tivoli, Warmia, Würzburg i Wrocław⁴¹.

Konstytucje z 1886 roku w temacie „Cel Towarzystwa” rozróżniają cel związany z troską o uświęcenie własne i pracę nad uświęceniem innych. Wszystkie wydania konstytucji z lat 1888, 1891, 1892, 1896, 1902, 1911, 1922 i 1951 podają ten podwójny cel. Wzywają członków do jego osiągnięcia: „Idąc wiernie i dzielnie za przykładem swojego Mistrza Jezusa Chrystusa i Apostołów mają całkowicie poświęcić się Bogu, niczego dla siebie nie zachowując” (art. 2). Trzeci artykuł mówi o formach działalności apostołowskiej: „Przykładem, słowem i pismem, jak również wszystkimi środkami i sposobami, które dyktuje miłość, mają troszczyć się w Panu, aby wszędzie był znany i wielbiony Bóg Ojciec, Jego Syn Jezus Chrystus i Duch Święty oraz by ratować dusze nieśmiertelne”.

Szczególny akcent kładą konstytucje na życie wspólne: „Wszyscy członkowie są zobowiązani do życia wspólnego. Są związani przez tę samą więź miłości bliźniego i ślubów zakonnych i stanowią jedność tak, że dążą do osiągnięcia celu Towarzystwa jak Apostołowie, którzy byli jednego serca i jednego ducha”. Tutaj już nie cytuje się tekstu Pisma Świętego J 17,3.

³⁹ Aprobata Konstytucji, 5 VI 1886, AGS, 1, E, 1207c; f, 4/4B; E. 129; DSS II, s. 335-346.

⁴⁰ Unser Kollegium von der göttlichen Vorsehung in Rom, *Der Missionar*, 6 (1886) 20, s. 234 in.

⁴¹ Jahresbericht der Katholischen Lehrgesellschaft in Rom 1886, DSS XI, s. 710 in.

Zniknęła też tzw. „Reguła apostołska” z 1884 roku. Spotykamy ją ponownie w Konstytucjach z 1888, 1891, 1892 i 1896 roku⁴².

W sierpniu 1886 roku wydał ks. Jordan w drukarni w Braunau folder skierowany do księży diecezjalnych, w którym czytamy: „Ponieważ J. Em. Kardynał Wikariusz Jego Świątobliwości Leona XIII, L. M. Parocchi, po trzech latach istnienia, udzielił pierwszej aprobaty konstytucjom naszego Towarzystwa, pozwalamy sobie Wielebność Waszą zaprosić do udziału w naszym dziele, którego misjonarze mają pomóc w głoszeniu Ewangelii Jezusa Chrystusa słowem i pismem w krajach tak chrześcijańskich, jak i pogańskich. Prosimy Wielebność Waszą, ze względu na miłość do Jezusa Chrystusa Zbawiciela świata i troskę o zbawienie dusz nieśmiertelnych, w obliczu braku robotników apostołskich, o przysłanie naszemu zgromadzeniu zakonnemu młodych ludzi, którzy wykazują zainteresowanie stanem zakonnym i pracą apostołską... Pomóżcie nam rozbudzać łaskę powołania wśród młodzieży niemieckiej i zaznajamiacie pobożnych młodzieńców z naszym dziełem... Przecież jedno powołanie budzi drugie, a gdzie pokazują się powołania zakonne, również księży diecezjalni znajdują więcej kandydatów... dajemy wam w tym okazję bliżej poznać nasze dzieło...”⁴³ W 1886 roku - w czasie kiedy ks. Jordan otrzymał aprobatę biskupią - z jego dziełem były ściśle związane następujące grupy ludzi świeckich:

1. Academia Litteratorum. Celem Akademii jest podejmowanie wspólnymi siłami obrony zasad wiary i nauki katolickiej przeciw atakom fałszywie zwanego ruchu „Erkenntnis” („Poznanie”). Członkowie mają własne statuty i stanowią pierwotny drugi stopień Apostołskiego Towarzystwa Nauczania. W marcu 1882 roku ukazał się dla tej grupy pierwszy numer pisma w języku łacińskim „Nuntius Romanus”, który pierwotnie miał nazywać się Nuntius Apostolicus. Na łamach pisma zamieszczano encykliki papieskie, konstytucje, jak i dekrety poszczególnych Kongregacji rzymskich; ponadto artykuły o tematyce teologicznej. Pismo redagował abp Pietro Rota. Redakcja pisma w numerze z dnia 23 grudnia 1905 roku powiadamiała wszystkich czytelników, że czasopismo z końcem bieżącego roku przestanie się ukazywać. Równocześnie zachęca do prenumerowania nowego, podobnego organu, wychodzącego od maja 1905 roku w Rzymie: „Acta Pontificia seu Decreta SS. RR. Congregationum”⁴⁴.

2. Trzeci zakon, dawny trzeci stopień Apostołskiego Towarzystwa Nauczania. Mając najwcześniej własne statuty rozwinął się najlepiej ze wszystkich stopni Towarzystwa. Jego członkowie są apostołami w świecie, troszczą się o dobrą pra-

⁴² DSS I, s. 45-409; 419-529; Constitutiones Societatis Divini Salvatoris 1922, 1951.

⁴³ DSS XI, s. 707.

⁴⁴ Statutum Academiae Societatis Catholice Instructivae, W: Nuntius Romanus, 3(1884), s. 36 in.: z listu W. Massaia do Jordaana z 24 I 1884 wynika, że Massaia został przyjęty do Akademii Pisarzy (Academia Litteratorum); A. Rosso, dz. cyt., s. 211.

sę, a szczególnie propagują czasopisma wydawane przez Towarzystwo. W okresie późniejszym z tej grupy powstało stowarzyszenie znane pod nazwą „Pia Unio Cooperatorum Societatis Divini Salvatoris”, której statuty zatwierdził kardynał Parocchi w dniu 26 II 1898 roku. W pierwszym jego artykule czytamy: „Naczelnym zadaniem współpracowników jest wesprzeć modlitwą i czynem Towarzystwo Boskiego Zbawiciela, aby mogło łatwiej i lepiej osiągnąć cel, dla którego zostało założone... Współpracownicy mają okazywać Towarzystwu pomoc duchową i materialną”⁴⁵.

Określenia „I i II zakon” zostały przez Stolicę Apostolską w 1902 roku dla nowych instytutów zakazane. Obok ukazującego się od 1881 roku czasopisma „Der Missionar”, które docierało do szerokich mas, szczególnie zaś do współpracowników Towarzystwa, od marca 1900 roku salwatorianie zaczęli wydawać nowe pismo „Salvatorianische Mitteilungen”, które było adresowane głównie do współpracowników i dobrodziejów ze względu na podawane w nim obszernie informacje o życiu i działalności zgromadzenia. W 1902 roku zaczęła wychodzić najpierw w Rzymie a potem w Krakowie, wersja polska tego pisma pod nazwą: „Posłaniec Salwatoriński”. Dla tego samego kręgu czytelników pomyślany był rocznik „Apostelkalender”, który zaczął się ukazywać w Rzymie w 1886 roku. Wychodził w formie książkowej, pierwszy rocznik liczył 64 stronic. Pierwszym redaktorem był ks. Bonawentura Lüthen.

3. Związek Anielski

Został założony w 1884 roku z zamiarem angażowania dzieci do apostołstwa. Statut związku zatwierdził kardynał Parocchi w dniu 16 sierpnia 1886 roku. Związek przyjmował dzieci do 14 roku życia. Były one obowiązane do odmawiania codziennie krótkiej modlitwy i noszenia małego krzyżyka na niebieskiej wstążeczce. Celem związku było służyć pomocą dzieciom w zachowaniu prawdziwej wiary i prowadzeniu dobrego życia. Od stycznia 1884 roku wychodziło pismo dla dzieci „Manna” i pod koniec 1885 roku liczyło już 3.500 abonentów. W latach 1884-1889 „Manna” ukazuje się jako dwutygodnik, od 1900 roku jako miesięcznik. Pierwszym redaktorem był ks. Bonawentura Lüthen⁴⁶.

Po sześciu latach od otrzymania aprobaty biskupiej ks. Jordan rozpoczął starania w 1892 roku o uzyskanie ostatecznego zatwierdzenia przez Stolicę Apostolską. Z powodu niedopracowania Konstytucji, zwłaszcza w rozdziale „De regimiae” wniosek został odrzucony z dopiskiem „pro nunc dilata” (na razie odkłada się)⁴⁷.

⁴⁵ Zatwierdzenie statutow „Pia Unio Cooperatorum Salvatoriana” (PUCS) przez kard. Parocchi 26 II 1898, AGS, 1, F, 4/22.

⁴⁶ Statuty Związku Anielskiego zatwierdził kardynał Parocchi 16 VIII 1886 roku, AGS, 1, E, 1246; F, 4/5; E, 129; DSS II, s. 283-305.

⁴⁷ AGS, 1, F, 2/10 opinia konsultora kongregacji, Alberto Baltandier z 29 maja 1892 roku.

Po intensywnych staraniach, wreszcie, 27 maja 1905 roku zgromadzenie salwatorianów otrzymało dekret pochwalny „Decretum Laudis”, a w dniu 8 marca 1911 roku definitywne zatwierdzenie⁴⁸.

⁴⁸ AGS, 1, F, 2/30; E, 80; F, 2/73-76; DSS XI s. 554 in.2

Ks. Zdzisław Lec

TROSKA O KOŚCIOŁY W DUSZPASTERSTWIE RZYMSKOKATOLICKIM HRABSTWA KŁODZKIEGO DO KOŃCA XX W.

(zarys problematyki)

Hrabstwo Kłodzkie to 300 do 400 m wysokości teren pagórkowaty środkowych Sudetów z główną miejscowością Kłodzkiem, położoną nad Nysą Kłodzką, przepływającą przez interesujący nas obszar z południa na północ. Hrabstwo otoczone jest Górami Sowimi, Bardzkimi, Złotymi, Bialskimi z najwyższym szczytem tego regionu Śnieżnikiem o wysokości 1425 m, Bystrzyckimi, Orlickimi i Stołowymi. Są tam liczne źródła wód mineralnych związanych z takimi ośrodkami kuracyjnymi jak: Lewin Kłodzki, Międzylesie, Radków, Nowa Ruda, Bolesławów, Bystrzyca Kłodzka, Duszniki Zdrój, Kudowa Zdrój, Polanica Zdrój, Stronie Śląskie i Szczytna¹. Właśnie opieka nad kościołami rzymskokatolickimi w tych głównych miejscowościach będzie w tym artykule przedstawiana, chociaż można zaryzykować twierdzenie, że całe Hrabstwo Kłodzkie w swoich dziejach było jednym wielkim regionem kuracyjnym, w którym do dziś rzymskokatolicką opiekę duchową otacza się mieszkańców, zamiejscowych kuracjuszy i przejawia się zatroskanie o miejsca kultu Bożego².

Ten górzysty obszar został podniesiony do rangi hrabstwa przez króla czeskiego Jerzego z Podiebradu w 1459 r. Ziemia kłodzka nosiła nazwę „Hrabstwo Kłodzkie” oficjalnie do czasów Fryderyka II, który w 1742 r. kupił je i włączył w obszar Śląska. Ponieważ w obecnych czasach istnieje tendencja przywracania historycznych terminów, również i w tym opracowaniu stosuje się nazwę „Hrabstwo Kłodzkie”. Od XIII w. Hrabstwo należało do archidiecezji praskiej, a od 1972 r. do archidiecezji wrocławskiej³. Interesująca nas tematyka związana z duszpasterstwem zostanie naszkicowana w trzech fragmentach czasowych: 1. do 1742 r., 2. między 1742 a 1945 i 3. po 1945.

1. Duszpasterstwo w Hrabstwie Kłodzkim do 1742 r.

Duszpasterstwo w Kłodzku koncentrowało się od początku przy kościele parafialnym. W 1243 r. kościół ten p. w. Najświętszej Maryi Panny (aktualnie nosi nazwę Wniebowzięcia NMP) został przekazany joannitom przez króla czeskiego Otokara II. Komtur tego zakonu miał swoją siedzibę w budynku w pobliżu kościo-

¹ H. R. F r i t s c h e, Schlesien Wegweiser durch ein unvergessenes Land. Würzburg 1991, s. 89-92.

² Zob. Rocznik Archidiecezji Wrocławskiej 2000. Red. J. T y r a w a. Wrocław 2000.

³ K. U l l m a n n, Schlesien-Lexikon für alle, die Schlesien lieben. Würzburg 1992, s. 101.

ła. Był on właściwie proboszczem. Musiał się troszczyć przede wszystkim o księży, którzy w jego imieniu pełnili służbę Bożą w tym kościele i duszpasterstwo w okręgu kłodzkim. Opłacał też nauczycieli szkolnych, kantorów i organistów. Dnia 27 lipca 1626 r. kościół parafialny i komendę joannici przekazali jezuitom. Do tego czasu możemy udokumentować 26 proboszczów związanych z zakonem rycerskim joannitów.

Każdorazowy rektor kolegium jezuickiego w Kłodzku był proboszczem kościoła przejętego od joannitów. Do 1742 r. ten urząd pełniło 38 osób⁴.

Drugi liczący się w Kłodzku kościół posiadali franciszkanie, którzy przybyli do Kłodzka w 1248 r. i wzniesli kościół wraz z klasztorem „na Piasku”. Ich kościół, który obecnie nosi nazwę Matki Bożej Różańcowej, wielokrotnie ulegał zniszczeniu w ciągu wieków. Obecny klasztor i kościół został zbudowany w latach 1628 - 31 w stylu barokowym. Kościół następnie został gruntownie przebudowany w latach 1704 - 11 według projektu M. von Frankenberga. Jest orientowany, murowany, o układzie trzynawowej bazyliki, z wyodrębnionym prezbiterium. Franciszkanie opiekowali się również kaplicą mszalną p.w. Matki Bożej Pocieszenia Strapionych, wybudowaną w Kłodzku na pocz. XVIII w. na tzw. „Wzgórzu Marii”⁵.

Lewin Kłodzki jako osada wzmiankowany był w źródłach po raz pierwszy w 1340 r. Prawa miejskie otrzymał w 2 poł. XVI w. Do 1595 r. należał do dóbr Homole, następnie znalazł się pod panowaniem austriackim, a od 1742 r. pruskim. W XVI w. w mieście musiała przeważać ludność czeska, gdyż księgi miejskie z tego okresu pisane były w języku czeskim. Kościół parafialny w Lewinie Kłodzkim istniał już w 1345 r. W 1384 parafia z siedzibą w Lewinie należała do dekanatu Dobruska, prawdopodobnie dopiero w XV w. weszła w skład dekanatu kłodzkiego. Ten wspomniany kościół był z pewnością na początku wybudowany z drewna. W 1576 r. kościół otrzymał wieżę z kamienia. Wykonał ją mistrz murarski Melchior Neumann. W 1697 r. wieża kościelna została podwyższona o 8 łokci. W 1714 odnowiono fasadę kościoła, a w 1729 po stronie epistoły głównego ołtarza wybudowano zakrystię na koszt handlarzy płótna z Lewina, a przede wszystkim dzięki Jerzemu Stanke. Wspomniany kościół otrzymał wezwanie św. Archaniola Michała. Jedną z dróg wiodących do kościoła w 1690 r. wyłożono kamieniami dzięki finansowemu wsparciu Adama Stanke. Natomiast malarz pochodzący z Kłodzka Sebastian Füler w 1739 r. dokonał renowacji ołtarza głównego, ołtarzy bocznych i kazalnicy.

Od 1613 r. znamy nazwiska katolickich proboszczów Lewina. W ich gronie znaleźli się: Jan Flaxius, Tomasz Polenius (w 1617 opiekował się parafią liczącą tylko 30 katolików, bowiem pozostali mieszkańcy byli wyznania luterńskiego), Jan

⁴ J. K o g l e r, Die Chroniken der Grafschaft Glatz. T. 2. Modautal 1993, s. 21-167.

⁵ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979. Opr. J. M a n d z i u k, J. P a t e r. Wrocław 1979, s. 207.

Dionizy Jurik, Szymon Piotr Hanke (w parafii w latach 1624-1653, wprowadził w parafii wykaz ślubów, ochrzczonych i zmarłych; w czasie jego administracji niektórzy ewangeliccy mieszkańcy parafii dokonywali konwersji na katolicyzm), Franciszek Krzysztof Klar (1653-1680), Henryk Giegel (do 1715), Antoni Franciszek Oppenheimer (do 1728), Franciszek Strauch, Jan Józef Deutsch (1729-1746). Z parafią w Lewinie byli też związani wikariusze, nauczyciele szkoły wyznaniowej i członkowie rady kościelnej⁶.

Osada w Międzyzlesiu przypuszczalnie powstała na pocz. XIII w., a prawa miejskie otrzymała w końcu tegoż stulecia. Przez długi okres czasu Międzyzlesie stanowiło niewielki ośrodek rzemieślniczo - handlowy, związany z okolicznymi dobrami ziemskimi⁷. Pierwotny kościół parafialny p. w. Bożego Ciała wzniesiono w średniowieczu ok. 1384 r. najprawdopodobniej z drewna, zaś w 1613 r. do jego konstrukcji zastosowano cegłę i kamień. Dwa lata później dobudowano dzwonnice. Kościół ten uległ zniszczeniu w okresie wojny 30 - letniej, odbudowany został w latach 1670 - 71 w stylu barokowym. Jest to budowla salowa, ze smukłą wieżą, całość przykryta jest dachem dwuspadowym. Wnętrze stanowi nawa z chórem organowym, wspartym na drewnianych słupach. Sufit imitujący sklepienie, wykonano z drewna, a liczne freski przedstawiają tajemnice związane z sakramentem Eucharystii. Wystrój wnętrza - barokowy. W przejściu z nawy do prezbiterium - ambona z 1760 r. drewniana w kształcie łodzi: zawiera cztery płaskorzeźby z tematami wodnymi: św. Krzysztof przenoszący Chrystusa, św. Augustyn nad brzegiem morza, kazanie św. Antoniego do ryb, wrzucenie Jonasza do morza. Powyżej kosza - maszt z chorągwią, rozpiętym żaglem i linami. Prospekt organowy z 1745 r. (27 - głosowy) dwuczęściowy, wykonał Krystian Krause z Międzyzlesia. Zachowały się też stacje Drogi Krzyżowej z 1746 r. W prezbiterium znajduje się kopia obrazu Madonny, będącego darem papieża Klemensa XI (1713 r.) dla Aleksandra Sobieskiego. Oryginał znajduje się w katedrze we Wrocławiu⁸. Istnieje możliwość udokumentowania imieniem, nazwiskiem i datacją, pochodzącą z lat 1397-1744, trzynastu katolickich proboszczów Międzyzlesia i obszaru duszpasterskiego do niego przynależącego⁹. W Międzyzlesiu istnieje jeszcze kościół pomocniczy p. w. św. Barbary. Kościół ten wzniesiono na cmentarzu w 1491 r., spalony przez Szwedów w 1643 r., został odbudowany w 1670 r.¹⁰

Kościół parafialny w Radkowie otrzymał wezwanie św. Doroty. Pierwszego proboszcza z imienia i nazwiska, mianowicie Mikołaja Schüllera, poznajemy dopiero w 1451 r., chociaż ten urząd w Radkowie można udokumentować już w XIII w.

⁶ J. K ö g l e r, Die Chroniken..., t. 1. Modautal 1992, s. 41-65.

⁷ H. W e c z e r k a, Schlesien. Stuttgart 1977, s. 317.

⁸ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 111.

⁹ J. K ö g l e r, Die Chroniken..., t. 1, s. 91-98.

¹⁰ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 111.

Po przejściowym związaniu się Radkowa z luteranizmem, katolicyzm został tam wprowadzony oficjalnie od 1624 r. W latach 1719-1746 proboszczem Radkowa był Jan Franciszek John¹¹.

W Nowej Rudzie pierwotny kościół p.w. św. Mikołaja został wybudowany w zachodniej części miasta na stromym wzniesieniu. Był budowlą masywną, pokrytą gontami. Po jego południowej stronie wybudowano ośmiokątną masywną wieżę, na której umieszczono bijący zegar i sześć dzwonów. Największy z dzwonów odlano w 1437, drugi w 1524, a inny w 1600 r. Tzw. dzwon „zmarłych” odlano w 1708 r. w Ołomuńcu, tam też został poświęcony i 22 września tegoż roku umieszczony na wieży. W 1665 r. arcybiskup praski, kardynał Ernest von Harrach prowadził w Hrabstwie wizytację kościelną. Przybył także do Nowej Rudy dnia 4 lipca. 5 lipca konsekrował tam kaplicę św. Anny, 6 lipca poświęcił w kościele parafialnym ołtarz główny i oba ołtarze boczne, wybierzmował ponad 700 osób i 7 lipca powrócił do Pragi¹².

Kościół św. Bartłomieja w Bolesławowie w latach 1581-1623 użytkowali miejscowi luteranie. W 1631 r. przy pierwszej wizytacji po ponownym wprowadzeniu do miejscowości wyznania katolickiego stwierdzono, że kościół potrzebuje renowacji. Kościół miał wtedy tylko jeden ołtarz, dwa cynowe lichtarze, jeden ornat, jeden cynowy kielich i trzy dzwony, z których największy był pęknięty. W 1672 r. ten kościół, który był bardzo mały i w złym stanie, od podstaw razem z wieżą został przebudowany i powiększony. W 1675 r. został poświęcony św. Józefowi.

W 1680, a potem w 1714 r. Bolesławów dotknęła zaraza, która w pierwszym przypadku pochłonęła 23, a w drugim 28 ofiar. Nieszczęścia te skłaniały mieszkańców do szukania pomocy u Pana Boga. Dlatego też dnia 3 grudnia 1714 odnowili ślubowanie, które powzięli już w 1680 r., aby co roku pielgrzymować do kościoła w Kłodzku i u siebie każdego dnia 3 grudnia odprawiać procesję do rynku do kamiennej figury św. Franciszka Ksawerego. W 1732 r. ksiądz diecezjalny Franciszek Caspar, pochodzący z Bolesławowa, odprawił w miejscowym kościele Mszę świętą prymicyjną¹³.

Lokacja miasta Bystrzyca Kłodzka łączy się z osobą możnego kasztelana czeskiego Gawła z Lemberku, który w poł. XIII w. zarządzał Ziemią Kłodzką. W 1319 r. na podstawie przywileju Jana Luksemburskiego Bystrzycę podniesiono do rangi miast królewskich¹⁴. W początkowym okresie reformacji miasto stało się głównym ośrodkiem ruchu anabaptystów¹⁵.

¹¹ J. K ö g l e r, Die Chroniken..., t. 1, s. 115-139.

¹² T a m ż e, s. 165-179.

¹³ T a m ż e, s. 191-202.

¹⁴ H. W e c z e r k a, Schlesien, s. 172-174.

¹⁵ J. M a n d z i u k, Historia Kościoła katolickiego na Śląsku. T. 2. Warszawa 1995, s. 29.

Kościół w Bystrzycy Kłodzkiej był prawdopodobnie na początku poświęcony św. Janowi Chrzcicielowi, gdyż w 1442 r. nazywano go kościołem parafialnym św. Jana. Jednak w 1560 r. patronem tego kościoła był już św. Archanioł Michał, a jego odpust świętowano uroczyście co roku 29 września. W latach 1563 - 1624 kościół był nieprzerwanie w rękach wyznawców luteranizmu. W 1631 r. 2886 parafian przystąpiło do spowiedzi wielkanocnej. W 1682 r. proboszcz Jerzy Józef Augustyn Kuntsche zakupił sąsiedni dom obok plebani i urządził tam szkołę dla dziewcząt. W 1735 r. kolejny proboszcz, Jan Henryk Pelzel, obchodził uroczyście swój złoty jubileusz kapłański¹⁶.

Stare kroniki śląskie podają, że Duszniki Zdrój - miasteczko w Kotlinie Kłodzkiej znane z położonego obok uzdrowiska, posiadały w pierwszej połowie XIV w. (1324 r.) murowany kościół parafialny p.w. św. Apostołów Piotra i Pawła. Wcześniej istniał tutaj prawdopodobnie stary kościół zbudowany z drewna. Po kościele murowanym, pochodzącym z XIV w. pozostały do dzisiaj trzy fragmenty wbudowane w nowy obecny gmach świątyni wzniesionej w pierwszej połowie XVIII w.: dolna część wieży za głównym wejściem do starego kościoła, stare prezbiterium stanowiące kaplicę zmarłych z ołtarzem 14 wspomóżycieli oraz południowa ściana kościoła, łącząca prezbiterium z wieżą. Północna ściana XIV - wiecznej świątyni została rozebrana, a na jej poprzecznym przedłużeniu zbudowano nawę obecnej świątyni. Budowę trzeciego z kolei kościoła parafialnego w Dusznikach Zdroju, jednego z najokazalszych w całej okolicy, rozpoczęto w 1707 r., a ukończono w 1730 r. Obraz w głównym ołtarzu przedstawia scenę pożegnania apostołów Piotra i Pawła. Pochodzi on z 1730 r., a malował go artysta czeski Brandl. Niezwykle ciekawy wygląd posiada ambona. Zbudowana jest w kształcie wieloryba, w którego otwartej paszczy znajduje się miejsce dla kaznodziei. Ambona ufundowana w 1730 r. przez proboszcza Jana Heinela, wykonana została przez nieznanego artystę. Niektóre źródła podają, że artystą tym był Michał Klahr. Rzeźba przypomina historię proroka Jonasza. Dziełem o wysokiej wartości artystycznej jest również rzeźbiony w drewnie ołtarz barokowy 14 wspomóżycieli z figurą Madonny z Dzieciątkiem oraz stara, w kamieniu kuta, chrzcielnica, znajdująca się w prezbiterium - pochodzi ona z 1560 r. Na uwagę zasługują poza tym barokowe ołtarze boczne oraz liczne rzeźby¹⁷.

W 1631 r. w parafii Duszniki Zdrój 1148 osób odprawiło spowiedź wielkanocną. Kościół tamtejszy był konsekrowany 18 kwietnia 1656 r. przez biskupa suffragana Baltazara Liesch von Hornau. Ponieważ biskup ten pochodził z diecezji wrocławskiej, musiał prosić o pozwolenie na konsekrację ówczesnego arcybiskupa praskiego kardynała Ernesta von Harrach, gdyż Duszniki należały wtedy do wspomnianej archidiecezji. Jak widać takie pozwolenie otrzymał¹⁸.

¹⁶ J. K ö g l e r, Die Chroniken..., t. 2, s. 189-246.

¹⁷ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 316-317.

¹⁸ J. K ö g l e r, Die Chroniken..., t. 2, s. 251-277.

2. W okresie od 1742 do 1945 r.

Od 1742 r. Hrabstwo Kłodzkie dostało się pod administrację pruską. W okresie do sekularyzacji przeprowadzonej w Hrabstwie i na Śląsku w latach 1810-1811 państwo pruskie podporządkowało sobie Kościół przede wszystkim w płaszczyźnie politycznej. W następnym okresie do końca lat 60-tych XIX w. następuje dalsze ingerowanie państwa w sprawy Kościoła, głównie w płaszczyźnie prawno-ustrojowej. Lata 70-te XIX w. to Kulturkampf, a więc natężenie antykościelnej polityki władz. Potem do I wojny światowej następuje pewne złagodzenie antykościelnej polityki. Później w latach 1933-1945 Kościół katolicki na Śląsku znowu napotyka na poważne trudności ze strony władzy świeckiej. Niezależnie od powyższych trudności Kościół katolicki w Hrabstwie Kłodzkim starał się prowadzić wyteżoną działalność duszpasterską¹⁹.

Oto kilka przykładów dotyczących zatroskania katolików o kościoły. W Kłodzku franciszkanie w pocz. XX w. przebudowali dwukondygnacyjną fasadę zachodnią swojego kościoła, pozostawiając jej formę pochodzącą z okresu późnego baroku. Wystrój wnętrza zachowany do czasów obecnych pochodzi z 2 poł. XIX w.

W Międzyzlesiu w kościele Bożego Ciała powstał w 1810 r. ołtarz główny z obrazem Weiningera z 1859 r., przedstawiającym „Ostatnią Wieczerzę”.

W Nowej Rudzie kościół św. Mikołaja spłonął 23 V 1884 r. Na jego miejscu w latach 1885-1887 wzniesiono nowy. Z pierwotnej świątyni zachowała się kamienna rzeźba św. Krzysztofa, umieszczona w kruście bocznego wejścia. Kościół konsekrowano w 1895 r. Drugą parafię w Nowej Rudzie p.w. św. Barbary erygowano w 1911 r. przy kościele wybudowanym w latach 1910-1911 w stylu neogotyckim.

W 1816 r. w Dusznikach Zdroju, w istniejącym kościele parafialnym p. w. św. Piotra i Pawła, odbudowano górną część wieży, zaś w roku następnym kaplicę zwaną od jej fundatora, prałata Folkmera - kaplicą prałacką. Później, w 1926 r. franciszkanie wybudowali w mieście klasztor i kościół, przy którym prowadzili działalność duszpasterską²⁰.

3. Od 1945 r.

Po II wojnie światowej nastąpiły radykalne zmiany na Ziemiach Odzyskanych, do których także zalicza się Hrabstwo Kłodzkie. Na te tereny napływali masowo obywatele polscy, którzy w zdecydowanej większości przyznawali się do wyznania rzymsko-katolickiego. M. in. w Hrabstwie Kłodzkim nastąpił okres przeje-

¹⁹ S. Rogowski, Państwo pruskie a Kościół katolicki na Śląsku w XVIII i XIX w. *Chrześcijanin a Współczesność*. 1: 1984, s. 23-24.

²⁰ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 111, 207, 289-291, 316-317.

mowania kościołów i parafii, odbudowy obiektów sakralnych i tworzenia nowych struktur kościelnych²¹.

W jednej z dzielnic Kłodzka w 1945 r. erygowano parafię p. w. Niepokalanej Poczęcia Najświętszej Maryi Panny. Wywodziła się ona z powstałej wcześniej Fundacji Miłosierdzia dla chorych p. w. św. Franciszka w Kłodzku. Fundacja ta powstała w dniu 3 XII 1856 r. Na podstawie zarządzenia Administratora Apostolskiego dla Dolnego Śląska ks. inf. dr Karola Milika²² z dnia 22 XI 1945 r. powierzono administrację Fundacji dla chorych jezuitce o. Magoczemu. Ustupający administrator Fundacji, ks. Christof podpisał akt przekazania 28 XI 1945 r. Odtąd ks. Magoczy był jednocześnie proboszczem nowej parafii i dyrektorem Fundacji. Funkcje kościoła parafialnego pełni wielka kaplica przy szpitalu SS. Franciszkanek Szpitalnych, wybudowana w 1870 r. w stylu neogotyckim. W 1964 r. odmalowano jej wnętrze, a w 1976 r. przeprowadzono remont elewacji zewnętrznych²³.

Jezuici w Kłodzku w latach 1969 - 73 założyli w kościele Wniebowzięcia NMP nową instalację elektryczną i głośnikową oraz napęd elektryczny dzwonów, przeprowadzili konserwację malowideł ściennych i ołtarzy, odmalowali całe wnętrze.

W 1963 r. franciszkanie w Kłodzku dokonali odnowienia klasztoru, w którym mieści się plebania związana z ich kościołem. W latach 1974 - 75 założyli w kościele nową instalację elektryczną i odnowili polichromię, którą poświęcił 19 XII 1974 r. biskup J. Marek²⁴.

W 1982 r. powstała w Kłodzku parafia p. w. Podwyższenia Krzyża Świętego. Z inicjatywą budowy kościoła w tej parafii wystąpili mieszkańcy ul. Rodzinnej. Sprawie patronował ówczesny proboszcz parafii p. w. Wniebowzięcia NMP w Kłodzku, ks. Bronisław Jeleń. Po wyrażeniu zgody na budowę kościoła przez Kurię Metropolitalną we Wrocławiu, władze państwowe wyraziły zgodę na budowę Ośrodka katechetyczno - duszpasterskiego z salami katechetycznymi i salą wielofunkcyjną, która siłą rzeczy stała się kaplicą mszalną. Kaplicę zaczęto budować w kwietniu 1982 r. i oddano ją do użytku 24 XII 1982 r., odpowiadając tam pierwszą Pasterkę. Pomimo trudności związanych ze stanem wojennym, parafia zaczęła normalnie funkcjonować. W 1983 r. wybudowano blok katechetyczny i od września tego roku rozpoczęto tam katechizację parafialną dzieci i młodzieży. W latach od 1984 do 1988 wybudowano obiekty administracyjno - mieszkalne. Nowo erygowana parafia początkowo liczyła ok. 4.500 osób. Aktualnie liczba parafian podwoiła się ze względu na wybudowanie nowego osiedla i obecnie wynosi

²¹ J. K o p i e c, Kościół śląski w swoim milenium. Opole 2000, s. 81-82.

²² Z. L e c, Kościół rzymskokatolicki na Dolnym Śląsku w powojennym pięćdziesięcioleciu. Dolny Śląsk. 8: 2000, s. 50-52.

²³ Archiwum Archidiecezjalne we Wrocławiu (dalej: AAW), bez sygnatury, Ankieta parafii Niepokalanej Poczęcia NMP w Kłodzku.

²⁴ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 207, 209.

ok. 9.700 osób. Zasadniczo możliwości budowy nowych domów na terenie parafii już się skończyły. Uwzględniając przemiany dokonujące się w naszej Ojczyźnie, a w tym m. in. zubożenie społeczeństwa i bezrobocie, które w Kłodzku jest duże ze względu na brak zakładów przemysłowych, zdecydowano się na gromadzenie funduszy na rzecz budowy kościoła. Pozyskiwano je głównie poprzez wizyty duszpasterskie, zwane popularnie kolędą. Trzeba przy tym zaznaczyć, że kaplica (800 m², ogrzewana) dobrze służy potrzebom duszpasterskim wiernych. Aktualnie cały plac, ok. 1,4 ha, jest własnością parafii. Parafia posiada księgę wieczystą. W kwietniu roku 1997, po opracowaniu dokumentacji technicznej i architektonicznej, rozpoczęto budowę kościoła. W ciągu jednego roku wybudowano ściany nośne łącznie z żelbetowym wieńcem. Kard. H. Gulbinowicz, przychylając się do prośby proboszcza, nadal powstającej świątyni tytuł: „Kościół - Wotum Jubileuszu Dwutysiąclecia Narodzin Pana Jezusa”. Zakończenie budowy kościoła w stanie surowym planuje się do końca roku dwutysięcznego²⁵.

W Lewinie Kłodzkim w miejscowym kościele parafialnym w latach 1976 - 79 przeprowadzono odgrzybienie murów, remont pokrycia dachowego i wieży oraz uzupełniono tynki zewnętrzne.

W Międzyzylesiu w kościele Bożego Ciała w 1965 r. uzupełniono pokrycie dachowe oraz wymieniono tynki zewnętrzne.

W Radkowie w 1970 r. parafianie przeprowadzili remont wieży wraz z hełmem, umocnili kotwami mury, wymienili pokrycie dachowe nad nawą i odnowili tynki zewnętrzne. W latach 1972-1973 wykonali prace we wnętrzu świątyni, odświeżając malowidła ściennie.

W Nowej Rudzie w kościele parafialnym św. Mikołaja w 1968 r. przeprowadzono remont 72-metrowej wieży, na której znajdują się 4 dzwony i odnowiony zegar. W latach 1970-1975 wykonano remont tynków wewnętrznych, założono nową instalację elektryczną i głośnikową, wyremontowano 54-głosowe organy i wprowadzono nową polichromię wnętrza. W kościele parafialnym św. Barbary w 1967 r. założono instalację elektryczną i wykonano nową polichromię wnętrza. W 1972 r. przełożono pokrycie dachowe i wymieniono łupkowe pokrycie wieży na blaszane. W 1976 r. przeprowadzono remont elewacji zewnętrznych²⁶.

W Bolesławowie do wcześniejszych samodzielnych tradycji duszpasterskich nawiązano ponownie w 1986 r., tworząc tam Samodzielny Ośrodek Duszpasterski p. w. św. Józefa Oblubieńca NMP, wykorzystując do tego kościół murowany, wzniesiony w 1675 r. W 1974 r. jego dach pokryto blachą ocynkowaną²⁷.

²⁵ AAW, bez sygn., Ankieta z parafii p.w. Podwyższenia Krzyża Świętego w Kłodzku.

²⁶ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 111, 291-292, 320.

²⁷ Rocznik Archidiecezji Wrocławskiej 1995. Red. J. T y r a w a. Wrocław 1995, s. 236.

W kościele parafialnym p.w. św. Michała Archanioła w Bystrzycy Kłodzkiej w 1960 r. wprowadzono nową polichromię wnętrza, a w 1975 r. przeprowadzono remont elewacji zewnętrznych oraz wieży. W 1990 r. przełożono dach na całym kościele. Od 1994 r. prowadzone są prace przy mechanizmie organowym. Ponadto w 1994 r. odnowiono wnętrze kościoła, łącznie z myciem kamiennych filarów oraz wykonano prace elewacyjne na zewnątrz kościoła. W 1997 r. zakończono prace renowacyjne i restauracyjne przy wszystkich ołtarzach, ambonie i prospekcie organowym. Wykonano nowe złoceń. Również w tym samym roku rozpoczęto prace przy wymianie witraży w całym kościele²⁸.

W Dusznikach Zdroju w parafii p. w. św. Piotra i Pawła w latach dziewięćdziesiątych prowadzono w kościele poważne prace konserwatorskie. Zakończona w 1996 r. gruntowna konserwacja ambony i ołtarza 14 wspomóżycieli ukazała pierwotne piękno tych dzieł sztuki²⁹. Druga parafia w Dusznikach, p. w. św. Franciszka z Asyżu, została erygowana 11 IV 1972 r., chociaż Ojcowie Franciszkanie duszpasterzowali tam już wcześniej³⁰.

W Kudowie Zdroju aktualnie znajdują się trzy parafie. Pierwsza z nich, parafia św. Katarzyny była erygowana już w 1380 r. W czasach wojen husyckich i później była duszpastersko obsługiwana z Lewina Kłodzkiego. W czasie II wojny światowej do połowy 1947 r. duszpasterzem ludności polskiej i niemieckiej był ks. dr Palluch. W maju 1947 r. do Kudowy Zdroju przybył kapłan pochodzący z Archidiecezji Lwowskiej - ks. Modest Gajewski, który pełnił obowiązki proboszcza niemal do swojej śmierci 5 VIII 1980 r. Po nim administratorem parafii został ks. Jan Szetelnicki. Obecny kościół parafialny jest najstarszą budowlą w mieście. Wzniesiony w 1679 r. z kamienia, w stylu barokowym, częściowo został przebudowany na przeł. XIX/XX w. Po stronie zachodniej kościoła stoi barokowa dzwonnica z 1725 r., przykryta cebulastym hełmem z latarnią, restaurowana w 1955 i 1969 r. Wystrój wnętrza późnobarokowy, pochodzi z 2 poł. XVIII w. W ołtarzu głównym znajduje się figura św. Katarzyny, pochodząca prawdopodobnie z pierwotnego, drewnianego kościoła, który spalili Husyci w 1420 r. W latach 1954 - 56 wprowadzono nową polichromię wnętrza oraz odnowiono ołtarz główny i dwa boczne. W latach 1970 - 73 dach kościoła pokryto blachą ocynkowaną oraz przeprowadzono remont organów. Następna przebudowa nastąpiła w latach 1982 - 83. Wtedy dzwonnica została połączona z kościołem i w ten sposób kościół powiększył się o jedną trzecią. W tym też czasie przebudowano prezbiterium, położono posadzkę granitową i marmurową, ustawiając nowe ławki. Nadbudowany dach na kościele i wieży pokryto cynkową blachą. W 1997 r. artysta Zbigniew Mil namalował szereg obrazów na sklepieniu kościoła³¹. Druga parafia w Kudowie p. w. Miłosierdzia

²⁸ AAW, bez sygn., Ankieta z parafii p.w. św. Michała Archanioła w Bystrzycy Kłodzkiej.

²⁹ T a m ż e, Ankieta z parafii p.w. św. Piotra i Pawła w Dusznikach Zdroju.

³⁰ Rocznik Archidiecezji Wrocławskiej 1995, s. 176.

³¹ AAW, bez sygn., Ankieta z parafii p.w. św. Katarzyny w Kudowie Zdroju.

Bożego była erygowana w 1972 r. przy kaplicy SS. Elżbietanek p. w. Najświętszego Serca Pana Jezusa³². Wreszcie trzecia parafia p. w. św. Bartłomieja Apostoła w Kuldowie Czermej istnieje przy kościele wzniesionym w 1384 r. Został on gruntownie przebudowany w XVI w. i powiększony w 2 poł. XVIII w. W 1603 r. dobudowano dzwonnice. Obok kościoła znajduje się „kaplica czaszek”, którą zbudował w 1776 r. miejscowy proboszcz, gromadząc czaszki i piszczele poległych w czasie wojny 7-letniej (1756-1763) i zmarłych podczas różnego rodzaju epidemii. Czaszkami tymi i piszczelami wyłożone są ściany, sufit, a nawet ołtarz niewielkiej kaplicy³³.

Łagodny klimat oraz źródła mineralne wpłynęły na powstanie zdrojowiska w Polanicy Zdroju, w której istnieją obecnie trzy parafie. Są to parafie: p.w. Chrystusa Króla, Matki Bożej Królowej Pokoju i Wniebowzięcia Najświętszej Maryi Panny. Ponadto w Polanicy swoje klasztory ma wiele siostr zakonnych, które włączają się do miejscowego duszpasterstwa³⁴.

Podobnie korzystna sytuacja dla miejscowych i przybyszów istnieje w Stroniu Śląskim. Pierwsza wzmianka o parafii pochodzi już z XIII w. Po II wojnie światowej parafianie odbudowywali kościół parafialny p. w. Matki Boskiej Królowej Polski i św. Maternusa. W latach 1970-1976 dokonali gruntownej odnowy wspomnianego kościoła.

Do wspomnianego wyżej szeregu miejscowości uzdrowiskowych Hrabstwa Kłodzkiego należy dołączyć jeszcze Szczytną Śląską, w której wiele w duszpasterstwie dokonali Księża Misjonarze, opiekując się parafiami: p.w. św. Jana Chrzciciela i Matki Bożej Królowej Pokoju³⁵.

Zakończenie

Nie roszczę sobie pretensji do całkowitego wyczerpania tematu. Wręcz przeciwnie. W podjętym zagadnieniu chciałem zwrócić uwagę na to, iż od wieków na terenie Hrabstwa Kłodzkiego przedstawiciele wyznania rzymskokatolickiego prowadzili ożywioną działalność duszpasterską. W szczególności starałem się przedstawić ich troskę o budownictwo sakralne. Artykuł niniejszy ma także drugi cel. Pragnie zachęcić badaczy do dalszych wnikliwszych opracowań naszkicowanej problematyki.

³² Rocznik Archidiecezji Wrocławskiej 1995, s. 178.

³³ Schematyzm Archidiecezji Wrocławskiej 1979, s. 318.

³⁴ Rocznik Archidiecezji Wrocławskiej 1995, s. 243-246.

³⁵ T a m ż e, s. 240-241, 247-248.

ABSOLUT W TEOLOGII CHRZEŚCIJAŃSKIEJ

Absolut jest kategorią powszechnie stosowaną w filozofii. Teologowie czerpią z dorobku myśli filozoficznej, referują go, ale też sami próbują tworzyć nowe pojęcia. Terminy znane z filozofii mają więc w teologii czasem inne znaczenie. Znaczenie to nie wynika z własnej, niczym nie skrepowanej inwencji teologów, lecz jest determinowane przez Objawienie, zwłaszcza przez Objawienie Nowego Testamentu. Teologowie zastanawiają się nad tym jakie znaczenie nadają słowu Absolut różni filozofowie. Znajdują ujęcia najbardziej zgodne z chrześcijańską wiarą i starają się je jeszcze bardziej, w kontekście wiary, poszerzyć.

1. Istota i cechy charakterystyczne

Absolut jest bytem istniejącym w pełnym tego słowa znaczeniu¹, jest aktem bytu absolutnego². Ogólnie wszyscy przyjmują, że Absolut jest skróconą nazwą bytu absolutnego (dla przykładu Y. Congar, Cz. S. Bartnik, B. Gacka, J. M. Delgado Varela)³. Byt ten jest jednostkowy, konkretny. Posiada substancję kategorii absolutnej⁴. Mogą też istnieć byty względnie absolutne⁵. Absolut posiada jednak pełne rozwinięcie bytu, rozwinięcie absolutne⁶. Nie jest to jakaś zasada abstrakcyjna⁷. Nikt z teologów nie prowadzi refleksji na poziomie czystej abstrakcji, lecz przyjmuje jednoznacznie akt istnienia Absolutu, jako *esse subsistens*, samoistne

¹ G. Marchesi, *La cristologia trinitaria di Hans Urs von Balthasar*, Queriniana, Biblioteca di teologia contemporanea 94, Brescia 1997, s.133.

² G. Orlandi, *La Trinita' delle persone come attuazione agapica dell'essere uno. Il contributo di A. Rosmini per un rinnovamento della teo-onto-logia trinitaria*, w: Lateranum, 62 (1996) 295-317, s 313.

³ Y. Congar, *Wierzę w Ducha Świętego, t.3, Rzeka życia płynie na Wschodzie i na Zachodzie (Ap 22,1)*, Wydawnictwo Księży Marianów, Warszawa 1996, tł. L. Rutowska, or. Je crois en L'Esprit Saint, Tome II: *Le Fleuve de Vie (Ap 22,1) coule en Orient et en Occident*, Les Editions du Cerf, 1979, s. 61; J. M. Delgado Varela, *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, w: Revista Española de teología, 16 (1956) n. 65, 437-474, s. 462; Cz. S. Bartnik, *Personalizm*, Oficyna wydawnicza „Czas”, Lublin 1995, s. 118. 136; B. Gacka, *Personalizm amerykański*, RW KUL, Lublin 1996, s. 67.

⁴ J. M. Delgado Varela, *La doctrina trinitaria en Amor Ruibal*, w: Revista Española de teología, 16 (1956) n. 65, s. 437-474, s. 449.

⁵ Cz. S. Bartnik, *Personalizm*,..., s. 87.

⁶ X. Pikaza, *Perspectivas pneumatológicas actuales. la cuestion del „Filioque” hoy*, w: El concilio Constantinopla I y el Espiritu Santo, Semanas de estudios Trinitarios 17, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1983, 117-193, s. 148.

⁷ B. Ibal, *Odważyć się na Ducha*, w: *Duch Uświęciciel*, Communio 2 (1998) 68-78, s. 77.

„być”, istnienie absolutne, niezależne i niewyraźne⁸. Wszyscy podkreślają też jego transcendencję⁹.

Zarówno filozofowie, jak i teologowie podkreślają, że Absolut jest duchem¹⁰. Ponieważ duchem może być również byt przygodny, warto podkreślić, że natura tego Ducha posiada doskonałość absolutną¹¹. Absolut to skrócona autodefinicja Ducha Absolutnego¹², to po prostu autokonstytucja Boga jako Ducha absolutnego¹³, to jakaś autosubsystencja absolutna¹⁴. Panuje w nim cisza absolutna¹⁵, jedność absolutna¹⁶, prostota absolutna¹⁷, wolność absolutna jako arbitralna (Duns Szkot)¹⁸, czy też wolność absolutna (w panenteizmie Hegla)¹⁹, samorealizacja absolutna²⁰, a w końcu subiektywność absolutna²¹. Absolut jest tylko jeden²², jako substancja absolutna, która „kocha się sama siebie jako miłość intelektualna i nieskończona” (Spinoza)²³. Jest to substancja monolityczna i absolutna (Augustyn)²⁴. Jako byt doskonały absolutnie, wyłącza on wszelki ból pochodzący z braku, czy zranienia²⁵. Nie ma on powiązania absolutnego z jakimkolwiek innym bytem, nie jest on relatywny (Tomasz z Akwinu)²⁶. A. Krapiec zwraca uwagę na to, że Absolut Boga jest Bytem Koniecznym. Jest On konieczną i jedyną racją bytu, która

⁸ W. Granat, *Bóg. VI. W teologii systematycznej*, w: Encyklopedia Katolicka, T.2, Lublin 1985, 947-953, s. 949.

⁹ P. Coda, *Dios Uno y Trino, Revelación experiencia y teología del Dios de los cristianos*, Secretariado Trinitario Salamanca 1993, s. 410; G. Marchesi, *La cristologia trinitaria...*, s. 153.169.

¹⁰ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios Uno y Trino*, Secretariado Trinitario Salamanca 1993, wyd. 4, s. 100.

¹¹ F. Mickiewicz SAC, Wylanianie się Ducha Bożego z mroków tajemnicy w pismach Starego i Nowego Testamentu, w: *Duch Odnowiciel, Kolekcja Communio 12, Pallotinum, Poznań 1998*, 35-51, s. 44.

¹² B. Monsegú, Sergio Bulgakof y sus teorías, w: *Revista Española de Teología, 7 (1957) n. 66*, 47-77, s. 63.

¹³ B. Forte, Creer y pensar la Trinidad. A partir de la estructura trinitaria de la "Re-velatio", w: *Estudios Trinitarios 30 (1996) 53-76 i 53-76*, s. 55.

¹⁴ A. Torre Queriga, El tema de la Trinidad en Amor Ruibal, w: *Estudios Trinitarios, 14 (1980) n.1*, 113-146, s. 136.

¹⁵ S. Fuster, O.P., Dios Padre de todos, w: *Teologia Espiritual, /Facultad de Teología, Valencia/ 35 (1991) 341-355*, s. 342.

¹⁶ X. Pikaza, Dios como Espíritu y Persona. Razón humana u Misterio Trinitario, *Koinonia 24*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1989, s. 67.

¹⁷ B. Monsegú, Sergio Bulgakof ..., s. 72.

¹⁸ J. Prades López, „De la Trinidad económica a la Trinidad immanente”. A propósito de un principio de renovación de la teología trinitaria, w: *Revista Española de Teología 58 (1998) 3*, 285-344, s. 337.

¹⁹ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios uno y trino*, Salamanca 1993, s. 99.

²⁰ Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 116.

²¹ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, s. 126.

²² Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 114.

²³ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios...*, s. 78.

²⁴ Tamże, s. 575.

²⁵ Jan Paweł II, *Dominum et vivificantem*. Encyklika o Duchu Świętym w życiu Kościoła i świata (18.V.1986), Wydawnictwo Wrocławskiej Księgarni Archidiecezjalnej, Wrocław 1994, s. 65.

²⁶ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios...*, s. 605.

oddziela bytowość (faktyczność) bytu przygodnego od niebytu. Specyficzna dla danego bytu przygodnego Relacja istoty do istnienia powiązana jest z dokładnie jej odpowiadającą relacją z Bytem Koniecznym²⁷. Absolut istnieje w sposób czysty. Wszystkie inne byty istnieją jedynie jako partycypujące w Istnieniu Czystym – Absolucie²⁸.

2. Niebezpieczeństwo panteizmu w systemach filozoficznych tworzonych pod wpływem religii Wschodu.

A. Krapiec przypomina, że platońskie idee dotarły do średniowiecznej Europy drogą okrężną, przez Bagdad i Andaluzję. Zrodziły one później między innymi nurtu fenomenologiczne, sartrowski egzystencjalizm i wiele innych. Podobnie jak Platon, również filozofowie XX wieku nie wyjaśniają, skąd wzięły się idee. Czy pełnią one rolę Absolutu, czy raczej, będąc mnogie, są z natury emanatem czegoś-koś²⁹. Można do tego dodać, że już wizja Platona była tworzona nie bez inspiracji myślą religii wschodnich a pośrednictwo w przekazywaniu myśli starożytnej Grecji do średniowiecznej Europy nie było obojętne i bezinteresowne. Nie obyło się też bez dodatkowego wpływu islamu. Warto zauważyć wpływy hinduizmu, buddyzmu, a także islamu na nowożytną europejską filozofię. Absolut poszukiwany przez nich nie miał więc wiele wspólnego z Bogiem Objawienia, zwłaszcza z Bogiem chrześcijan. Poszukiwano prawdy dotyczącej tego świata i człowieka żyjącego na tym świecie. Poszukiwano wiedzy ukrywającej się przed prostaczkami. Na horyzoncie badań jawił się więc jakiś nowy Absolut, bliższy człowiekowi, a nawet uległy ludzkim pragnieniom.

Drogę do nowego absolutu wskazywały byty pośrednie, znajdujące się między ziemią a nieskończonością. Coraz wyraźniejszy stawał się jednak odwrót ludzkiej myśli od tego, co duchowe, co znajduje się gdzieś poza wszechświatem. Dokonywało się coś, co paradoksalnie było przeciwne do odkrycia Kopernika, Galileusza i Keplera. W odkryciach astronomicznych ziemia przestała zajmować centralne miejsce w kosmosie. W głębi europejskiej myśli stało się coś wręcz odwrotnego, ziemia miejsce centralne dopiero zaczynała zajmować. Świadczył o tym już

²⁷ A. Krapiec, A. Krapiec, *Analogia*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t.1, Lublin 2000, 210—220, s. 212.

²⁸ „Absolut ponad światem idei. Dziedzictwo monistyczne i idealistyczne platonizmu przejął i znacznie zrekonstruował Plotyn (ok. 203-269/70). W duchu swego emanacyjnego systemu uznał on, iż Absolut stoi ponad światem idei i jako czysta, doskonała Jednia emanuje z siebie w sposób konieczny niższe, mniej doskonałe dziedziny bytu: świata idealnego, świata psychicznego, i na końcu, materii. W kosmologii Autora Ennead, Absolut – doskonały Byt, który nie czuje, nie myśli, nie charakteryzuje się nieskończonością (czy też jej zaprzeczeniem) – istnieje poza wszelką rzeczywistością. Tak więc, wszelki typ odniesień pomiędzy Nim a światem z Niego wyemanowanym posiada rysy relacji koniecznych”. J. Tupikowski, *Relacje między Bogiem a światem w ujęciu św. Tomasza z Akwinu u A.N. Whiteheada/doktorat. maszynopis/* Lublin 1999, s. 3.

²⁹ M. Krapiec OP, *Filozofia w teologii. Czytając Encyklikę „Fides et ratio”*, Instytut Edukacji Narodowej 1999, s. 17.

antropocentryzm epoki Odrodzenia. Człowiek zaczął zajmować miejsce Absolutu, wręcz sam stawał się absolutem. Nawet gwiazdy nie kierowały myśli w bezkresną dal, lecz zwracały ją z powrotem ku człowiekowi. Kartezjusz sądził, że dzięki gwiazdom można poznać „a priori” wszystkie zróżnicowane formy i esencje ciał ziemskich. Bez nich musimy zadowolić się obserwowaniem rzeczy nas otaczających „a posteriori”, poprzez wywoływane przez nie zewnętrzne efekty. Na początku XVII wieku ujawniło się Bractwo Różanego Krzyża, które poszukiwało absolutnej syntezy ducha i potęgi, wiary i nauki, alchemii i filozofii, poprzez harmonijną kompozycję Magia Celeste. Różokrzyżowcy są poszukiwaczami Nowego Absolutu, jako szare eminencje zbawczej wiedzy. Mówią o ludzkości tak, jakby była poniżej nich. Są najbardziej szczerzy na ziemi, lecz granit jest niczym wobec ich absolutnej nieprzenikliwości. Już dla adeptów monarchowie są ludźmi biednymi, a dla najmądrzejszych teozofów są oni głupcami³⁰.

System Kartezjusza nie odrzucał Absolutu, wręcz odwrotnie, dostrzegał przepaść między dwoma jakże różnymi płaszczyznami istnienia. Jednak przyjęcie istnienia Absolutu radykalnie oddalonego od stworzeń zaważyło na kształcie rezultatów nowożytnej refleksji filozoficznej dotyczącej Boga i Jego odniesień wobec świata. Człowiek nie potrafił przebić przepaści dzielącej go od Boga i skierował się wyłącznie ku ziemi. Uporczywie powracająca w filozofii idea absolutu musiała znaleźć nową przystań. Punktem wyjścia i punktem dojścia ludzkiej myśli stał się sam człowiek. Kartezjusz w swoich badaniach poszukujących niepowątpiewalnego punktu wyjścia wszelkich filozoficznych rozważań uznał, że istnienie Boga narzuca się oczywistością samej idei, jaką człowiek o Nim posiada. Realne zaś istnienie kosmosu gwarantowane jest faktem Jego koniecznej doskonałości³¹.

Następca Kartezjusza, Baruch Spinoza (1632-1677) dążył do przezwyciężenia zarysowanego dualizmu świata i Boga. Głosił pogląd, według którego istnieje jedna tylko substancja – Absolut. Kartezjusz głosił konieczność istnienia Boga. Spinoza uczynił krok dalej głosząc, że świat nie może istnieć poza Bogiem. Bóg i świat zatem, to ta sama nieskończona substancja (panteizm). Spinozjańska koncepcja Deus sive natura ujawnia ostatecznie monistyczną wizję rzeczywistości przygotowaną przez oddziaływujące już wcześniej idealistyczne systemy metafizyczne³².

U Kanta Absolut pojawia się na nowo jako horyzont, który już nie zniewala ludzkiej wolności, lecz czyni ją możliwą, ofiaruje jej sens i prawdę. Transcendencja Boga, ostateczny fundament Boga jako Absolutu, jest według filozofa z Królewca gwarantem uchronienia się przed wszelką idolatrią. Na tej linii, pośrednictwo Absolutu osiąga maksymalne rozwinięcie w niemieckim idealizmie, który jest ze swej

³⁰ S. Fueyo, *La vuelta de los Buddas*, Organización Sala Editorial S.A., Madrid 1973, s. 118.

³¹ J. Tupikowski, *Relacje między Bogiem a światem...*, s. 3.

³² Tamże, s. 4.

istoty filozofią absolutu. U Kanta absolutność Boga utraciła wymiar transcendentny. Ostatecznie została zredukowana u Fichtego i Hegla do wymiaru czysto ludzkiego, sprowadzona do ludzkiego podmiotu zabsolutyzowanego³³.

Fichte przebył drogę od idei do Boga, od myślenia do bytu absolutnego³⁴. Absolutem okazał się jednak być sam człowiek. Byt absolutny istnieje w ludzkiej świadomości, ludzka świadomość jest absolutem³⁵. Świadomość sam tworzy swą egzystencję³⁶. Hegel, tworząc system idealistyczny, paradoksalnie dokonał temporalizacji absolutu, tak naprawdę to właśnie od niego rozpoczyna się materializm i ateizm³⁷. Wprawdzie Absolut według Hegla to duch absolutny³⁸, ale ostatecznie okazuje się, że jest to duchowy proces samopoznania³⁹, którego podmiotem jest człowiek⁴⁰. Absolut nie jest gdzieś w bezmiernej oddali, może być badany historycznie. Hegel to uczynił, był empirystą ducha, historykiem Absolutu⁴¹. W ten sposób człowiek, a konkretnie inteligencja europejska, stała się światłem przemiany dziejów, kreatorem przyszłej ludzkości. Idee są czymś typowo europejskim. Europejski nie jest natomiast fatalizm, który nie pozwala świadomie przenikać przyszłości i świadomie ją modelować. Pokój nie jest biernym bezruchem, lecz czynnym, twórczym działaniem. Jest to inwersja mądrości Buddy, który głosił, że ruch jest negacją szczęścia⁴².

Absolut Hegla był kontynuacją teorii o woli ogólnej opracowanej przez Rousseau. Rousseau (1712-1778) wprowadził zamęt w oświeceniowy zachwyt nad ludzkim rozumem, opowiadając się za uczuciami i dziką naturą. Był pierwszym w nowożytności, który wprowadził problem cywilizacji, której przeciwstawił powrót do natury. Jego teoria o woli ogólnej została podjęta przez Hegla w idei ducha absolutnego. Rousseau opracował filozofię ewolucji człowieka, której nadał znaczenie religijne. Jego metoda polegała na systematycznym negowaniu Objawienia. W efekcie nie ma w jego myśli nic, co nie byłoby lustrzaną przeciwnością afirmacji dogmatycznych. Protestantyzm odrzucił Kościół. Rousseau, podobnie jak wszyscy encyklopedyści, odrzucił Chrystusa. Historia była odtąd rozpatrywana z punktu

³³ J. J. Sánchez Bernal, Absolutu, w: X. Pikaza, O. de M., N. Silanes, O.SS.T.(red.), *El dios Cristiano. Diccionario teológico*, Secretariado Trinitario, Salamanca 1992, 1-5, s. 3.

³⁴ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios...*, s. 90.

³⁵ Tamże, s. 93.

³⁶ Tamże, s. 628.

³⁷ I. Dec, *Odkrywanie Boga i Jego przymiotów przez ludzką myśl*, w: „Abba” Ojciec, *W stronę wielkiego jubileuszu roku 2000*, praca zbiorowa pod red. ks. I. Deca, PFT we Wrocławiu, Sympozja i sesje naukowe 6, Wrocław 1998, 113-130, s. 118.

³⁸ X. Pikaza, *Perspectivas...*, s. 146; Tenże, *Dios como Espíritu y Persona...*, s. 118.220.221; Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 117.

³⁹ P. Coda, *Dios Uno y Trino...*, s. 114.

⁴⁰ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios...*, s. 100.

⁴¹ S. Fueyo, *La vuelta de los Buddas...*, s. 141.

⁴² Tamże, s. 142.

widzenia deizmu⁴³. Hegłowską ideę ducha absolutnego przejął między innymi Nachman Krochmal, który głosił, że każdy naród posiada część ducha boskiego i tworzy zarodek geniusza przenikającego całą ludzkość. Naród żydowski jest złotym spoiwem wszystkich kultur, poprzez zerwanie łańcucha zła, który jest utworzony przez antysemityzm⁴⁴.

Z Hegłem dochodzi zachodnia metafizyka do absolutnej autokracji idei nad realnością. Nigdy jeszcze myśl ludzka nie miała takiego zaufania wobec siebie samej, tak radosnej pewności panowania nad ślepych siłami natury i możliwości opisywania z absolutną pewnością logicznego znaczenia Historii. Z Hegłem również dochodzi do tego, że państwo jest rozumiane jako najwyższa realność etyczna ludzkiej kultury, jako zbiektywizowana duchowość Absolutu, dzięki której człowiek wznosi się ku nieskończoności, ku wiecznym obszarom ducha absolutnego⁴⁵. Lewica heglowska w marksizmie dostrzega Stary Testament zbawienia, oświełony agonią narodów i pierwszymi promieniami nadziei społeczeństwa bezklasowego. Walka klas charakteryzuje prehistorię. Prawdziwa Historia dopiero nastąpi. Czy Marks koniec historii widzi w społeczeństwie idealnym, które realizuje ideę żydowsko – chrześcijańską w wydaniu laickim, czy raczej zmierza do humanistycznej nirwany, do absolutnej nicości, która będzie absolutnym spełnieniem humanizmu? Marks, wierząc w internacjonalizm, który zapanuje po zwyciężeniu nacjonalizmów, zapomniał o zasadzie swej dialektyki, według której powinien być jeszcze etap następny, etap supernacjonalizmu. Dopiero po niej, czyli po roku 1945, nastąpiła epoka końcowej harmonii świata czysto ludzkiego, świata wolnego ducha i wspólnego rynku⁴⁶.

Wszystkie prawdy rewolucyjne są prawdami uniwersalnymi. Tomasz Hobbs, seraficki doktryner potęgi absolutnej, modelujący ciała polityczne (*De Corpore Politico* 1640) kontempluje u schyłku swych dni, w symbolu apokaliptycznym Behemot, teorię Chwalebnej Rewolucji angielskiej jako ruch kolisty, zamknięty, który osiąga w końcu swoje absolutne prerogatywy⁴⁷. To, co uczynił Hobbs dla rewolucji w Anglii, Marks uczynił w Niemczech. Internacjonalizm Marksa mógł być superstrukturą ideologiczną w służbie pangermanizmu absolutnego, Reichu ekumenicznego⁴⁸. Marks chciał w ten sposób w roku 1843 zniszczyć w załączku „świętą rodzinę” dialektyków rewolucji czystej, czyli Bruno Bauera, nazywanego Robespierrem teologii i jego kompanów⁴⁹. Następcy Marksa budowali Republikę Uni-

⁴³ J. Saiz Barbera, *Pensamiento histórico cristiano*, Ediciones y publicaciones españolas S.A., Madrid 1967, s. 7.

⁴⁴ I. Epstein, *Judaism*, Londyn 1959, s. 300 i n. H9 66

⁴⁵ S. Fueyo, *La vuelta de los Buddas...*, s. 84.

⁴⁶ Tamże, s. 230.

⁴⁷ Tamże, s. 116.

⁴⁸ Hans-Ulrich Wehler, *Sozialdemokratie und Nationalstaat*, Holzner V., Würzburg 1962, s.16; Za. S. Fueyo, *La vuelta de los Buddas...*, s. 136.

⁴⁹ S. Fueyo, *La vuelta de los Buddas...*, s. 114.

wersalną, platońską *civitas philosophica*. Chcieli oni sproletaryzować nie tylko robotników, ale również ludzki geniusz, znacjonalizować talent. W ten sposób komunizm absolutny miał stać się Absolutem, potęgą ogarniającą wszystko, a ostatecznie miał się stać wszechpotęgą Nicości, jak w buddyzmie. Tak zaowocował wpływ religii wschodnich, wkradających się w średniowieczu do Europy wraz z nurtem okrężnego przekazywania dzieł starożytnych filozofów greckich⁵⁰.

Krytyka porównawcza idei zbawienia absolutnego, pozwoliła dojść do ogólnej teorii relatywności zbawczej, co miało być rewolucją w rozumieniu filozofii historii i wejściem w nową epokę, która uzyskuje świadomość siebie samej, dla realizacji rewolucji permanentnej. Prawdziwy Absolut, Bóg chrześcijański nie jest celem poszukiwań filozofii pragmatycznej. Dostrzegł to wyraźnie papież Jan Paweł II w Encyklice *Fides et Ratio* mówiąc: „W ślad za przekształceniami kulturowymi niektórzy filozofowie, rezygnując z poszukiwania prawdy dla niej samej, za jedyny cel swoich poszukiwań uznali subiektywną pewność lub praktyczną użyteczność. W konsekwencji stracili z oczu prawdziwą godność rozumu, któremu nie pozwala się już poznawać prawdy i szukać absolutu” (FR 47). Rozum jak nigdy dotąd, nie potrafi o własnych siłach szukać Absolutu. Konieczne jest wspomaganie rozumu przez wiarę. Stąd też wielka rola i nadzieja pokładana w teologii, której przedmiotem nie jest tylko to, do czego może dojść rozum o własnych siłach, lecz wszystko, co zostało dane człowiekowi przez Boga w Objawieniu.

3. Trój jedyny Absolut wiary chrześcijańskiej

Absolut chrześcijańskiej wiary nie jest bogiem filozofii Arystotelesa⁵¹. Jest nim Trójca Święta, która jest Bogiem absolutnie absolutnym⁵². Deklarację Absolutu w sensie monoteizmu absolutnego złożył już Stary Testament, czego przykładem jest chociażby Deutero-Izajasz⁵³. Myśl tę w sensie chrześcijańskim rozwijali św. Augustyn⁵⁴ i św. Tomasz z Akwinu, który podkreślał, że Bóg chrześcijan jest absolutny i relatywny jednocześnie⁵⁵.

Absolut w Nowym Testamencie ukazany jest jako personalistyczny⁵⁶. Bóg realizuje się jako podmiot absolutny⁵⁷, jako Ja absolutne, dynamiczne⁵⁸, nie bezosobowy, ani nawet jednoosobowy, lecz jako dynamiczna komunikacja Trzech „wy-

⁵⁰ Tamże, s. 80.

⁵¹ J. Czarny, *Opatrzność Boża czy przypadek?*, w: „Abba” Ojciec, W stronę wielkiego jubileuszu roku 2000, praca zbiorowa pod red. ks. I. Deca, PFT we Wrocławiu, Sympozja i sesje naukowe 6, Wrocław 1998, 155-166, s. 160.

⁵² Cz. S. Bartnik, *Personalizm...*, s. 374; B. Gacka, *Personalizm amerykański*, Lublin 1996, s. 158.

⁵³ J. M. Rovira Belloso, *Tratado de Dios...*, s. 200.

⁵⁴ Tamże, s. 601.

⁵⁵ Tamże, s. 605.

⁵⁶ X. Pikaza, *Perspectivas...*, s. 150.

⁵⁷ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, s. 126.

⁵⁸ B. Monsegú, *Sergio Bulgakof ...*, s. 61.

chylonych” poza siebie⁵⁹. Nie kojarzy się tylko z boską naturą, lecz jawi się też jako biegun absolutny osoby⁶⁰. W chrześcijaństwie następuje wywyższenie podmiotu jako zasady absolutnej⁶¹. W pozachrześcijańskim racjonalizmie pozbawiony jest on realnych relacji⁶². W teologii chrześcijańskiej otrzymuje oblicze personalne. Teologia Absolutu jest prozopologią⁶³. Przy czym personalnie traktowane „Absoluty” przenikają się, stanowiąc jednego Boga, który jest duchem-pneuma poruszającym świat i człowieka⁶⁴. W wierze chrześcijańskiej Absolut pozbawiony relacji jest „racjonalnie absurdalny”⁶⁵. Realny Absolut Nowego Testamentu jest relatywny⁶⁶, otwarty na innych⁶⁷. Dlatego, mimo swej transcendencji duch może jawić się jako bliskość absolutna⁶⁸.

Absolut chrześcijański dotyczy nie tylko natury, ale i Bożych Osób. Teologiczny Absolut posiada takie cechy jak wszechpotęga, nieskończona odległość i niedostępność, moc i siła, które wskazują na monarchię absolutną w Bogu, czyli na Boga Ojca⁶⁹, natomiast absolutne dobro implikuje misteryjnie obecność Innego, który jest obrazem Ojca, którego egzystencja „in divinis” jest dobrem absolutnym dla Boga Ojca⁷⁰. Absolutne synostwo Jezusa nie jest wnioskiem wyprowadzonym przez teologów, lecz jest istotną treścią Objawienia, aczkolwiek o absolutnym synostwie Jezusa nie można wnioskować z żadnego poszczególnego momentu opowieści ewangelicznych ani też z ich zsumowania. Objawia się ono dopiero w wyniesieniu Jezusa do chwały⁷¹. Według Pryscylia, wskutek absolutnej transcendencji i niezależności Boga Niepoznawalnego akt stwórczy jest przypisywany Woli i Mądrości Ojca, to znaczy Synowi, w którym Bóg Niepoznawalny stał się poznawalny i komunikowalny. Syn jest Obliczem Ojca, Słowo Ojca jest Bramą, Droga, •ródłem. Wszystko zostało stworzone w Chrystusie (Kol 3,11)⁷². Początek nowo-

⁵⁹ J. Vives, Creer en Dios, Padre, Hijo y Espíritu Santo, w: El concilio Constantinopla I y el Espíritu Santo, Semanas de estudios Trinitarios 17, Ediciones Secretariado Trinitario, Salamanca 1983, 195-218, s. 212.

⁶⁰ Cz. S. Bartnik, Personalizm..., s. 365.

⁶¹ J. Prades López, „De la Trinidad...”, s. 313.

⁶² B. Ibal, Odważyć się na Ducha..., s. 76.

⁶³ P. Coda, Dios Uno y Trino..., s. 115 i n.

⁶⁴ B. Ibal, Odważyć się na Ducha..., s. 77.

⁶⁵ Tamże, s. 76.

⁶⁶ B. Forte, Trinidad como historia, (tł. A. Irtiz García, or. Trinité come storia, Ed. Paoline, Milano 1985, wyd. 3), Ed. Sigueme, ser. Verdad y Imagen 101, Salamanca 1988, s. 125.

⁶⁷ B. Ibal, Odważyć się na Ducha..., s. 77.

⁶⁸ X. Pikaza, Perspectivas..., s. 138.

⁶⁹ S. Fuster, O.P., Dios Padre de todos..., s. 348.

⁷⁰ J. Prades López, „De la Trinidad...”, s. 336.

⁷¹ W. Breuning, Nauka o Bogu, Podręcznik Teologii Dogmatycznej. Traktat II, (red. W. Beinert), (oryginał: Gotteslehre, Ferdinand Schöningh Verlag GmbH, Paderborn 1995), wyd. M., Kraków 1999, s. 42.

⁷² F. Ardanaz, El pensamiento religioso en la época hispanoromana, w: Historia de la Teología Española, t. I: Desde sus orígenes hasta fines del siglo XVI, M. Andrés Martínez (red.), Fundación Universitaria Española: Seminario Suarez, Madrid 1983, 21-256, s. 113.

ści absolutnej w dziejach ludzkości jest też związany z przyjściem Ducha Świętego, które ogłasza chrześcijańska wiara. Nowością tą jest przebywanie Ducha Świętego w człowieku (św. Ireneusz z Lyonu)⁷³. Symbol św. Grzegorza Cudotwórcy zawiera w sobie już bardzo wyraźnie wizję trynitarną całej rzeczywistości stworzonej. Cała rzeczywistość naturalna i ponadnaturalna jest wkorzeniona w misterium Osób Bożych, którzy są jedynym Bogiem najwyższym Dobrem i Prawdą absolutną. Rygoryzm trynitarny uchronił św. Grzegorza przed niebezpieczeństwem ujęcia panteistycznego.

Kategoria Absolutu łatwo doprowadzić może do modalizmu. L. Y. Lacoste wskazuje na zaistnienie takiego niebezpieczeństwa w średniowiecznej scholastyce. Punktem wyjścia było zaobserwowanie, że definicja osoby podana przez Boecjusza (*rationalis naturae individua substantia*) jest zdecydowanie nieadekwatna do wyrażenia trójosobowości Boga. Dlatego pojawiły się inne definicje. Ryszard ze św. Wiktora sugerował, aby to, co nieprzekazywalne w Bożych Osobach wyrażać za pomocą „istnienia” („egzystencji”), a nie „substancji”: *incommunicabilis existentia*. Z takiego określenia wynikają jednak określone trudności filozoficzne, dotyczące Boga jako istniejącego absolutnie, jako Absolutu w którym nie może być niczego, co Absolutem nie jest. Akcentowanie właściwości personalnych na płaszczyźnie absolutnej łatwo prowadzić może do modalizmu⁷⁴. Trzeba ciągle pamiętać, że Absolut objawiony w świecie jako misterium Boga trójosobowego, jest esencjalnie miłością: miłością twórczą (Ojciec), miłością która jest rodzona (Syna), wymianą miłości (Duch Święty)⁷⁵.

Interpretacja Ducha absolutnego w tradycji chrześcijańskiej jest jednoznacznie trynitarna⁷⁶. Absolut chrześcijański to Bóg Miłości⁷⁷ w którym następuje współprzenikanie się absolutnej miłości⁷⁸. Miłość powoduje, że duch absolutny jest jednym podmiotem, aczkolwiek w formie triadycznej⁷⁹, jest jednocześnie jedyny i trójosobowy⁸⁰, jest Bogiem Trójjedynym⁸¹. Byt absolutny jako jeden i troisty jest bytem otwartym na innych⁸². Byt absolutny nie jest ekskluzywny, nie jest zamknięty

⁷³ A. Aranda. *Estudios de Pneumatologia*, Ediciones Universidad de Navarra, S.A. Pamplona 1985, s. 106.

⁷⁴ J. Y. Lacoste, *O teologię Ducha*, w: *Duch Odnowiciel*, Kolekcja *Communio* 12, Pallotinum, Poznań 1998, 27-34, s. 31.

⁷⁵ G. Marchesi, *La cristologia trinitaria...*, s. 342.

⁷⁶ Tamże, s. 166; X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, s. 120. 222.

⁷⁷ Tamże, s. 83., 153.

⁷⁸ M. Quelet, *Kim jest Duch Święty?*, w: *Duch Uświęciciel*, *Communio* 2 (1998) s.17-35.30.

⁷⁹ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, s. 119.

⁸⁰ B. Monsegú, *Sergio Bulgakof ...*, s. 74.

⁸¹ *Pełna jest ziemia Twego Ducha*. Oficjalny dokument Komisji Teologiczno-Historycznej Wielkiego Jubileuszu Roku 2000, /or. *Del Tuo Spirito*, Signore, e piena la terra. tł. J. D. Szczurek/ Biblioteka Trzeciego Tysiąclecia, Księgarnia św. Jacka 1997, s. 55.

⁸² V. Muñoz Rodríguez, *El misterio trinitario en Dionisio Aeropagita y su influencia en la mística española del siglo de oro*, w: *Estudios Trinitarios*, 16 (1982) n. 2, 175-216, s. 215.

w sobie, lecz jest bytem „dla”⁸³. Osoby boskie w swojej substancji są absolutne, natomiast trzy charakteryzujące je cechy personalne nie są bytami absolutnymi, lecz relacyjnymi⁸⁴.

Poszukiwanie pośrednictwa w chrześcijańskim doświadczaniu Boga, określonego jako Absolut, spowodowało pojawienie się rozumienia absolutnego charakteru chrześcijaństwa. Doprowadziło, z jednej strony, do traktowania Boga jako potęgi, a ta koncepcja sprawiła, że tradycyjny teizm, zmieniając wiarę trynitarną w monoteizm teoretyczny i praktyczny, wpłynął negatywnie na wymiar społeczny Kościoła, tworząc ideologię potęgi, co spowodowało protest nowożytnego ateizmu. Z drugiej strony nastąpiła identyfikacja absolutności Boga z jego niecierpielnością. Identyfikacja Boga jako Absolutu z cechą braku cierpienia spowodowała rozdział między teologią (nauka o Bogu) a chrystologią, między traktatem o Bogu i doświadczaniem Boga w Jezusie ukrzyżowanym, a ostatecznie, między *De Deo Uno* a doświadczaniem Boga chrześcijańskiego i trynitarnego oraz jego rozumieniem teologicznym. Aporia absolutności Boga może być przezwyciężona jedynie poprzez inne rozumienie Absolutu, przez głęboką transformację semantyczną, wychodzącą od chrześcijańskiego doświadczenia Boga trynitarnego.

Nawet u Hegla Absolut określony jest jako „identyczność z identycznością i nie-identycznością”, nie tyle jest, co staje się Absolutem przechodząc przez innego, czyli przez noc skończoności, przez niemoc relatywności. Dokonuje się to już w samym Absolutcie, jako wspólnocie miłości, czyli w Trójcy Świętej. Wysiłek Hegla jest cenny, choć jego dynamika racjonalistyczna doprowadziła do redukcji wymiaru misterium Absolutu Trynitarnego. Hegel pozostawił otwartą drogę do autentycznie chrześcijańskiej transformacji teologicznej tradycyjnego teizmu. Tą drogą poszła dialektyczna teologia protestancka, którą reprezentuje D. Bonhoffer z refleksją na temat słabości i cierpienia Boga, J. Moltmann z teologią Boga Ukrzyżowanego i E. Jünger z swym wysiłkiem zmierzającym do przezwyciężenia tradycyjnego teizmu w koncept Boga odpowiadający doświadczeniu Boga chrześcijańskiego. Teologia katolicka wypracowała nowe rozumienie absolutności Boga jako absolutnej wierności i solidarności z ubogimi i słabymi, z tym co relatywne i skończone, ciemiężone i upokorzone przez fałszywe absoluty tego świata⁸⁵.

Bóg teizmu chrześcijańskiego nigdy nie był, bez reszty, nieruchomym Bogiem Arystotelesa. Hegel jako chrześcijanin, protestant nie chciał tworzyć systemu filozoficznego, lecz chciał czynić refleksję teologiczną nad swoją wiarą. Rozwijając intuicję właściwą dla teologii Lutra, przemyślał poważnie dokonaną przez Reformatora konieczną transformację konceptu Absolutu, wychodząc z doświadczenia

⁸³ X. Pikaza, *Dios como Espíritu y Persona...*, s. 378.

⁸⁴ B. Huculak, *Costituzione della persona divina secondo S. Giovanni Damasceno*, w: *Antonianum*, 2 (1994) 179-212, s. 198.

⁸⁵ J. J. Sánchez Bernal, *Absoluto...*, s. 4.

chrześcijańskiego cierpienia i śmierci Boga w Ukrzyżowanym⁸⁶. W efekcie jednak utworzył system filozoficzny, idealistyczny. Inaczej postąpił katolicki filozof historii Jan Chrzciciel Vico. Doszedł on do wniosku, że prawda wynika tylko z konkordancji (zgodności) między filozofią a historią. Dlatego system utworzony przez neapolitańczyka Vico nie ma nic wspólnego z heglowskim panteizmem ducha absolutnego, lecz realistycznie opisuje relacje Absolutu chrześcijańskiego ze światem⁸⁷. Tę linię kontynuuje teologia katolicka XX wieku.

Według Y. Congara Absolut wychodzi z siebie w procesie wewnątrz boskiego rodzenia⁸⁸. Pierwsza Osoba Boża – Ojciec jest Bytem Absolutnym, który według objawienia chrześcijańskiego jest Absolutem wychodzącym z siebie w procesie rodzenia. Wyjście utożsamia się z powrotem do siebie. Proces, którego owocem jest rozróżnienie dwóch Osób jednocześnie jest procesem jednoczenia⁸⁹. Teologowie zwracają baczna uwagę na to, aby kategorie czerpane z filozofii nie prowadziły do przekreślenia wiary chrześcijańskiej, przed niebezpieczeństwem panteizmu⁹⁰.

⁸⁶ Tamże, s. 3.

⁸⁷ J. Saiz Barbera, *Pensamiento histórico cristiano*, Ediciones y publicaciones españolas S.A., Madrid 1967, s. XVII.

⁸⁸ Y. Congar, *Wierzę...*, t. 3, s. 185.

⁸⁹ X. Pikaza, *Dios como Espíritu...*, s. 80). T48 20

⁹⁰ A. Aranda, *Estudios de Pneumatologia...*, s. 167.

WYMOGI STAWIANE DUCHOWNYM PRZEZ SYNODY W IV WIEKU

Szerokim echem odbił się wśród współczesnych głos św. Hieronima, wyrażony w liście do Eustochium, córki Pauli – arystokratki rzymskiej, o strzeżeniu dziewictwa, napisany w 384 r. Atakował on duchownych, którzy pod płaszczykiem strzeżenia dziewictwa „służą brzuchowi i chciwości”, chłostał niemiłosiernie zeświecczenia kapłanów, zakonników, lekkomyślnych dziewic i wdów, a także demaskował ich obłudę. W liście tym Hieronim pisał m.in.: „Są inni – mówię o ludziach z mojego stanu – którzy dlatego ubiegają się o kapłaństwo i diakonat, by mogli swobodniej widywać kobiety. Cała ich troska skupia się koło ubrania¹, czy dobrze pachnie, czy się noga nie skręca w za szerokim bucie. Włosy skręcane żelazkiem, na palcach błyszczą pierścienie; by zaś stóp nie zamoczyć na drodze, ledwie samymi palcami dotykają ziemi. Gdy takich zobaczysz, uważaj ich raczej za kawalerów. Niektórzy z nich tym tylko zajmują się przez całe życie, by mogli poznać imiona matron, ich domy i obyczaje”².

Być może, iż Hieronim przedstawił moralność duchownych rzymskich w krzywym zwierciadle. Dlatego Rufin skrytykował ten list, mówiąc, że autor zbezczeszczył i zozydził wszelkie stopnie stanu duchownego i wszelkie powołanie. „O tych zbrodniach, co do których się sądziło, iż fałszywie nam je poganie zarzucają, orzekł, że są prawdziwe, co więcej, nasi popełniają jeszcze gorsze od tych, o jakie nas oni obwiniają”³. Trzeba jednak przyznać Hieronimowi wiele racji w ocenie życia moralnego duchownych. Zresztą w tej negatywnej ocenie nie był on odosobniony, bo także Bazyli piętnował wykroczenia niektórych kapłanów, a nawet groził im klątwą. Karcił symonię tak samo zdecydowanie, jak zdecydowanie Hieronim potępiał zdzierstwo duchownych⁴.

¹ W IV w. zakonnicy nosili strój odróżniający się od laików. Gdy chodzi o duchownych, w pierwszych wiekach strój ich i świeckich niczym się nie różnił. Por. A. Bober, *Antologia Patrystyczna*, Kraków 1965, s. 277.

² Św. Hieronim, *Epist.* 22, 27 – J. Czuj, t. I, s. 143. Ammanus Marcellinus (*Rerum gestarum XXVII*, 3) życie w luksusie części duchowieństwa rzymskiego przeciwstawiał skromnemu życiu licznych biskupów na prowincji. Por. J. Gaudemet, *L'Eglise dans l'Empire Romain (IVe – Ve siecles)*, Paris 1958, s. 164.

³ Św. Rufin, *Apol. contra Hier.* 2,5 – *Corpus christianorum seu nova. Patrum collectio*, 20,86, Turnhout 1954; A. Bober, *AP*, dz. cyt., s. 193.

⁴ Św. Bazyli, *Epist.* 54, 55 – W. Krzyżaniak, s. 95-98. Por. św. Ambroży, *Com. in. Is.* 2,3 – PL 24,69.

W związku z taką sytuacją, Ojcowie Kościoła tym gorliwiej głosili ideały życia kapłańskiego. Zachowały się z tamtych czasów dwa arcydzieła o kapłaństwie. Pierwsze to słynna „Oratio 2”, czyli „Obrona swej ucieczki” św. Grzegorza z Nazjanzu. Druga to rozprawa „De sacerdotio”, autorstwa Jana Chryzostoma. W tych pismach rozważane były obowiązki kapłana oraz jego godność. Grzegorz z Nazjanzu sformułował, jako pierwszy, słynne zdanie o sztuce rządzenia duszami: „Albowiem w rzeczy samej wydaje mi się, że sztuką niejako nad sztukami i umiejętnością ponad umiejętnościami jest kierowanie człowiekiem, istotą najbardziej skomplikowaną i złożoną”⁵. Od czasów papieża Grzegorza W. zdanie to przyjmie formę *ars artium reginien animarum* i tak ukuta stanie się słynnym powiedzeniem o duchowości kapłańskiej.

Ojcowie Kościoła uczyli, że nie każdy człowiek nadaje się do kapłaństwa. Potrzebne jest do tego przede wszystkim specjalne powołanie. Rufin zwracał na to uwagę mnichom: „Tak więc, synaczkowie moi, nie trzeba ani na wszelki sposób unikać stanu duchownego i kapłaństwa, ani znów na wszelki sposób rwać się doń, lecz trzeba starać się o wypędzenie z siebie błędów i zdobycie cnót. Natomiast sądowi Bożemu trzeba zostawić, kogo chce i czy chce przybrać sobie na posługę i kapłaństwo. Nie ten bowiem, co sam się wcisnął, lecz ten, kogo Pan wziął, ten jest wypróbowany”⁶. To upomnienie rzeczywiście było potrzebne, gdyż w IV wieku ucieczka od kapłaństwa, a zwłaszcza biskupstwa, zdarzała się niejednokrotnie (np. św. Ambroży, św. Grzegorz z Nazjanzu) i istniała niechęć przyjmowania święceń kapłańskich przez mnichów. Z drugiej strony spodziewać się można, że było wielu, którzy ze względów koniunkturalnych garnęli się do kapłaństwa.

Istniały też wypadki tzw. spóźnionych powołań. Co do nich papież Syrycjusz wydał polecenie, by badać ich intencję i fakt chrztu. Potem mogą zmierzać do kapłaństwa w krótszym niż zwykle czasie. Od razu można być wyświęconym na lektora i egzorcystę, a po dwóch latach (na okres 5 lat) na akolitę i diakona. W końcu może być wyświęcony na kapłana⁷.

W IV wieku trzeba było rozwiązać problem kapłanów nowacjańskich, powracających na łono Kościoła katolickiego. Sobór w Nicei zdecydował, żeby po otrzymaniu włożenia rąk pozostali oni w szeregach kleru⁸. Takie stanowisko było konsekwencją uznania przez ten sobór ważności chrztu udzielonego przez nowacjan, używających formuły trynitarniej.

⁵ Św. Grzegorz z Nazjanzu, *Or. 2* seu. *Apol. de fuga* – PL 35, 425 A; A. Bober, *AP*, s. 207.

⁶ Św. Rufin, *Hist. mon.* 1 – PL 21, 397; A. Bober, *AP*, s. 211.

⁷ Św. Syrycjusz, *Epist. I*, 10 – J. S. Mansi i in., *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio III*, 660, Graz 1960-1961.

⁸ Sobór w Nicei, kan. 8 – Mansi II, 671; *Breviarium fidei VII*, 234. Kodeks doktrynalnych wypowiedzi Kościoła, oprac. J. Szynusiak, S. Głowa, Poznań 1964. Por. K. Nasiłowski, *Ocena prawa ustanawiania duchownych schizmatycznych i heretyckich w świetle źródeł kościelnych od III do V wieku*, „*Prawo Kanoniczne*” 25/1982 nr 3-4, s. 8-78.

Co do wieku otrzymania kapłaństwa, synody IV w. wymagały 30 lat życia, a gdy chodzi o diakonat – 25 lat⁹. Zdaniem Ojców synodalnych, warunek 30. lat odpowiadał wiekowi Chrystusa, który w tym czasie zaczął nauczać i podjął publiczną działalność.

Żądano także, aby nikt nie był dopuszczony do stanu duchownego, zanim biskup nie przeprowadzi egzaminu kandydata i nie wysłucha świadectwa ludu. Spośród odbywających publiczną pokutę nikt nie mógł być dopuszczony do kręgu duchowieństwa¹⁰.

Jeśli ktoś celowo pozbawił się części swego ciała, nie mógł zostać duchownym, ale gdy okaleczenie nastąpiło niedobrowolnie, można było go wyświęcić. Ten ostatni przepis wynikał z faktu, że zdarzały się samookaleczenia wśród będących już duchownymi. Komentując kanony nicejskie S. Binius mówi, że tak postąpił niejaki Leontius¹¹. On to, będąc kapłanem w Antiochii – jak pisał Sokrates – pozbawiony został tej godności, ponieważ dnie całe spędzał z niewiastą, której na imię było Eustolium, a pragnąc za wszelką cenę usunąć kompromitujące podejrzenie związane z jej osobą, pozbawił się męskości i odtąd już śmielej przebywał z niewiastą¹². Ojcowie soborowi, wydając ten przepis wiedzieli o niezawinionych okaleczeniach spowodowanych przez barbarzyńców.

Synody IV w. precyzowały też szczegółowo, jakie są obowiązki duchownych. Postanowiono np., że duchowny, który wałęsa się na targu nie dla kupna czegoś, ma być odsunięty od swego urzędu. Także należy deponować duchownego, jeśli nie chodzi do kościoła na codzienną Mszę św., a po upomnieniu przez biskupa się nie poprawia¹³.

Kanon 18. Soboru w Nicei starał się podporządkować diakonów kapłanom. Jakie były tego przyczyny? W IV w. diakoni administrowali dobrami, zarządzili licznym personelem złożonym z duchownych o niższych święceniach i ludzi świeckich, sprawowali działalność charytatywną. Niekiedy diakon był drugą osobą po biskupie (np. Atanazy z Aleksandrii). Jest rzeczą zrozumiałą, że kapłani starali się zneutralizować ich wpływ. Dlatego sobór uznał za konieczne przypomnieć diako-

⁹ Synod w Neocezarei, kan. 11 – Mansi II, 541; III synod w Kartaginie, kan. 4 – Mansi III, 880.

¹⁰ Synod w Kartaginie, kan. 22 – Mansi III, 884; św. Innocenty I, Epist. 6 – Mansi III, 1047. Por. J. Gaudemet, *L'Eglise das l'Empire...*, dz. cyt., s. 128-140. Synod w Leodycei (kan. 5 – Mansi II, 565) postanowił, że nie należy wyświęcać kapłanów w obecności katechumenów.

¹¹ Sobór w Nicei, kan. 1 – Mansi II, 678; św. Innocenty I, Epist. 4, 1 – Mansi III, 1046. Por. *Notae S. Bini* – Mansi II, 734-735.

¹² Sokrates Scholastyk, *Hist. Eccl.* II, 26 – S. Kazikowski, s. 165.

¹³ IV Synod w Kartaginie, kan. 48 – Mansi III, 955; Synod w Toledo, kan. 5 – Mansi III, 999. *Statuta Ecclesiae Antiqua* (H. Th. Bruns, *Canones Apostolorum et conciliorum* I, 140-151, Berolini 1839) można nazwać małym kodeksem życia duchownych.

nom, że „powinni przestrzegać swych uprawnień oraz pamiętać o tym, że są sługami biskupów i że zajmują miejsce po kapłanach¹⁴.

Skoro takie było nastawienie do zarządu dobrami materialnymi przez diakona, nie dziwią nas żądania stawiane przez synody, by inni duchowni wcale się nie trudnili administracją dóbr. Uważano, że kto służy Bogu, nie może piastować urzędów świeckich, być buchalterem lub zarządcą spichlerzy¹⁵. Duchownemu także nie wolno pożyczać na procenty i uprawiać lichwy¹⁶.

Stawiano wreszcie żądanie, by duchowni, jako osoby Bogu poświęcone, nie uczęszczali do gospód, szynków i tawern, chyba że zmusza ich do tego konieczność podróży¹⁷. Synod w Laodycei w 320 r. nakazał świeckim udającym się na wesele, aby spożywali posiłek z godnością, jaka przystoi chrześcijanom i nie bawili się nieprzystojnie. Od duchownych zaś żądał, by na przyjęciach weselnych nie oglądali widowisk rozrywkowych¹⁸. Mają wyjść, zanim przyjdą aktorzy.

Wszystkie te szczegółowe przepisy dotyczące obowiązków duchownych miały na celu uświadomić im niebezpieczeństwa moralne, zagrażające z tytułu ich stanu życia. Z drugiej zaś strony pewien dystans w stosunku do niektórych spraw życia i dóbr tego świata miał im ułatwiać wypełnianie ich posługi w Kościele. Dlatego też żądano od nich zachowania celibatu.

Z kapłaństwem biskupów i prezbiterów powiązał Kościół IV wieku celibat, obowiązek życia bezżennego. Twierdzono bowiem, że ułatwia on realizację posługi osób duchownych w miłości niepodzielnej. Ich bezżennstwo pozwala łatwiej niż w małżeństwie, poświęcić się w pełni służbie Ludowi Bożemu. Wprowadzenie przez prawodawstwo kościelne celibatu jako obowiązku dokonywało się właśnie w IV wieku i począwszy od tego czasu, praktyka celibatu na Wschodzie i Zachodzie zaczęła się kształtować odmiennie.

¹⁴ Sobór w Nicei, kan. 18 – Mansi II, 682. Por. Daniel-Rops, Kościół pierwszych wieków, tł. K. Ostrowska, Warszawa 1968, s. 576. W IV wieku znana była instytucja diakonis. Wzmianka o nich znajduje się w kan. 19 Soboru w Nicei. Na diakonise powoływano niewiasty 60-letnie (Cod. Theod. XVI, 2,27, zgodnie z 1 Tm 5,9). Ustawodawstwo synodalne wymagało wieku minimum 40 lat, aby biskup mógł włożyć ręce na kandydatkę, co było znakiem przyjęcia do kręgu diakonis. Por. R. Metz, La consecration des vierges, „Revue de Droit Canonique” 6(1954) 336-349; M. Marczewski, Diakonise, Encyklopedia Katolicka III, 1251-1252, [red.] F. Gryglewicz, R. Łukaszyk, Z. Sułowski, Lublin 1973; A. Kalsbach, Reallexikon für Antike und Christentum III, 917-928, [red.] T. Klauser, Stuttgart 1950. Do zadań diakonis należało usługiwanie kobietom podczas liturgii chrztu, dbanie o formację religijną nowoochrzczonych, zanoszenie Eucharystii chorym kobietom, usługiwanie chorym, pośrednictwo w przyjmowaniu i przedkładaniu biskupowi próśb i spraw kobiet.

¹⁵ Synod w Kartaginie, kan. 5 i 9 – Mansi III, 147-148. Duchowni o niższych święceniach mogli być włączeni do korporacji zawodowych. Należący do kolegium fossorów należeli do stanu duchownego. Por. F. Stopniak, Starochrześcijańskie kolegia fossorów, „Studia Theologica Varsaviensia” 17/1979 nr 2, s. 207-222.

¹⁶ Synod w Laodycei, kan. 4 – Mansi II, 564; Synod w Kartaginie, kan. 13 – Mansi III, 149.

¹⁷ Synod w Laodycei, kan. 24 – Mansi II, 568; Codex can. Eccl. Afric., kan. 40 – Mansi III, 734; III Synod w Kartaginie, kan. 27 – Mansi III, 884.

¹⁸ Synod w Laodycei, kan. 53 i 54 – Mansi II, 573.

Jako pierwsze zarządzenia oficjalne o celibacie wyższego kleru wymienić należy kanony synodu w Elwirze¹⁹, zwłaszcza dwa kanony dotyczyły tej kwestii: Kan. 27 żądał, aby biskup lub inny duchowny, trzymał przy sobie co najwyżej młodszą siostrę lub córkę poświęconą Bogu, a nie żadną obcą niewiastę (*extroneam*), natomiast kan. 33 postanawiał, że należy nakazać biskupom, kapłanom, diakonom oraz wszystkim duchownym, aby powstrzymywali się od współżycia małżeńskiego i nie mieli dzieci. Kto by zaś to czynił, ma być pozbawiony godności duchownej. Synod ten nie zabraniał jednak wyraźnie małżeństwa.

Zresztą, decyzja synodu w Elwirze o celibacie wyższego kleru miała charakter lokalny. Dlatego w IV w. nawet wśród biskupów wielu żyło w celibacie, lecz byli i tacy – jak czytamy u św. Atanazego – którzy mieli rodziny²⁰. Wschodni zwyczaj wybierania biskupów spośród mnichów jeszcze nie był powszechny, przynajmniej w pierwszej połowie IV stulecia. Grzegorz Starszy, ojciec Grzegorza z Nazjanzu, nie rozszedł się z żoną w chwili objęcia katedry biskupiej, tak jak czyniono w niektórych okolicach i jako biskup, stał się ojcem Grzegorza i Cezarego²¹.

Interesujące świadectwo o odmienności traktowania prawa celibatu na Wschodzie i na Zachodzie przytacza Sokrates: „Dowiedziałem się także o specyficznym obyczaju panującym w Tessalii. Tam, jeśli ktoś zostanie duchownym, a potem prześpi się z żoną, którą legalnie poślubił zanim wyświęcili go na duchownego, zostaje złożony z urzędu, podczas gdy na Wschodzie wszyscy zachowują celibat według swego uznania, nawet biskupi kierują się w takim postępowaniu swą własną wolą, nie zaś przymusem prawnym. Wielu z nich bowiem w okresie sprawowania urzędu biskupiego miało nawet dzieci z prawej małżonki”²².

Znane są warunki, jakie postawił Synezjusz z Cyreny, wybrany biskupem Ptolemaidu ok. 410 r. Był on uczniem Hypatii w Aleksandrii, a gdy został wybrany biskupem, długo się wahał przed przyjęciem sakry, wyraźnie oznajmiając, że chce żyć dalej z żoną i że nie ma zamiaru zaniechać swoich filozoficznych poglądów neoplatońskich²³.

Te fakty poświadczają, że do święceń kapłańskich dopuszczono także kandydatów żonatych. Ale prawo celibatu było, przynajmniej na Zachodzie, coraz wyraźniej stawiane. Na Wschodzie synod w Ancyrze (314 r.) zdecydował, że diakon nie może zawierać małżeństwa, jeśli nie zastrzegł sobie tego przed przyjęciem święceń. Zakaz ten, bez wzmianki o zastrzeżeniu, odniósł synod w Neocezarei Pontyjskiej (314 r.) do kapłanów, grożąc im w przeciwnym wypadku depozycją²⁴.

¹⁹ Synod w Elwirze, kan. 27 i 33 – Mansi II, 10-11. Por. A. Szafranski, W. Wójcik, Celibat. Kościół Zachodni, EK II, 1399.

²⁰ Św. Atanazy, Epist. 9 – Patrologia graeca 25, 533 A, wyd. J. P. Migne, Paris 1857-66.

²¹ J. M. Szymusiak, Grzegorz Teolog. U źródeł chrześcijańskiej myśli IV wieku, Poznań 1965, s. 17.

²² Sokrates Scholastyk, Hist. Eccl. V, 22 – S. Kazikowski, s. 379.

²³ H. von Compenshausen, Ojcowie Kościoła, Warszawa 1967, s. 127-139.

²⁴ Synod w Ancyrze, kan. 10 – Mansi II, 518; Synod w Neocezarei, kan. 1 – Mansi II, 540.

Gdy chodzi o stanowisko Ojców soboru w Nicei w sprawie celibatu, wyrażał je kan. 3 dotyczący niewiast obcych (gr. syneisaktōi, łac. subintroductae): „Wielki sobór ogłosił powszechny zakaz, że biskupom, kapłanom, diakonom i w ogóle wszelkim członkom kleru nie wolno mieć niewiasty obcej, wyjąwszy tylko matkę, siostrę, ciotkę lub te tylko osoby, które stoją poza wszelkim podejrzeniem”²⁵. Do tego kanonu odwoływał się św. Bazyli, gdy jako biskup ostro strofował kapłana Grzegorza, egzekwując od niego zarządzenie co do przestrzegania celibatu²⁶. Na soborze w Nicei dyskutowano nad sprawą zakazu pożycia małżeńskiego przez duchownych. Jak relacjonuje Sokrates, gdy biskupi uznali za właściwe wprowadzić nowy kanon, ażeby duchowni, a mianowicie biskupi, prezbiterzy i diakoni, nie współżyli ze swymi żonami, które poślubili jeszcze będąc ludźmi świeckimi, sprzeciwił się temu Pafnucy, biskup jednego z miast górnej Tabaidy. Uważał on, że nie można nakładać tego ciężkiego jarzma na mężów poświęconych służbie Bożej. Jednocześnie podkreślił, że pożycie małżeńskie jest czymś godnym i cennym²⁷.

Ostatecznie w IV w. Kościół Wschodni przyjął praktykę udzielania święceń kapłańskich żonatym (jedynie żądając od nich wstrzemięźliwości w dniu sprawowania służby Bożej). Biskupi zaś byli zobowiązani do bezwzględnego przestrzegania celibatu²⁸.

Na Zachodzie natomiast od czasów synodu w Elwirze synody i papieże coraz bardziej stanowczo wysuwają żądanie celibatu duchowieństwa wyższych stopni. Synod rzymski podczas pontyfikatu Sylwestra I (324 r.) wymagał, aby żaden kapłan od święceń nie współżył po małżeńsku, jeśli by jednak tak czynił, ma być pozbawiony na dziesięć lat godności kapłańskiej²⁹. Synod w Kartaginie (348 r.) postanawiał, aby duchowni nie zamieszkiwali z wdowami i innymi obcymi kobietami, bo to daje okazję do podejrzeń, a nawet grzechów³⁰. Synody zaś w Turynie (397 r.) i Toledo (400 r.) wyznaczały sankcję dla tych diakonów i kapłanów, którzy po święceniach mają dzieci: nie mogą awansować (tzn. stać się kapłanami i biskupami)³¹.

Wiele uwagi sprawie celibatu poświęcały synody afrykańskie pod koniec IV w. Według kanonów tych synodów biskupi, kapłani, diakoni i subdiakoni mają zachowywać czystość i powstrzymać się od współżycia z żonami, powinni tak żyć jakby byli niezonaci. Jeśli tego nie uczynią, mają być złożeni z urzędu. Do

²⁵ Sobór w Nicei, kan. 3 – Mansi II, 670.

²⁶ Św. Bazyli, Epist. 55 – W. Krzyżaniak, s. 97.

²⁷ Sokrates Scholastyk, Hist. Eccl. I, 11 – S. Kazikowski, s. 53-54. Synod w Gangra w kan. 4 rzucił anatemy na tych, którzy nie chcieli uczestniczyć w liturgii sprawowanej przez żonatych księży. Por. Bruns I, 107.

²⁸ M. Szegda, W. Wójcik, Celibat. Kościoły wschodnie, EK II, 1398.

²⁹ II Synod Rzymski, Canon vel Constitutio Silvestri, c. 19 – Mansi II, 630.

³⁰ Synod w Kartaginie, kan. 3 i 4 – Mansi III, 146.

³¹ Synod w Turynie, kan. 8 – Mansi III, 862; Synod w Toledo, kan. 1 – Mansi III, 998.

wstrzeźliwości są zobowiązani ci, którzy służą ołtarzom i dotykają świętych sakramentów. Duchowni nie mogą zamieszkiwać razem z obcymi niewiastami (*cum extraneis mulieribus*)³². Kanon 17 synodu w Kartaginie (398 r.) wylicza dokładnie z kim może duchowny mieszkać: matka, babka, ciotka (po kądzieli i po mieczu), siostra, córka brata albo siostry, ktokolwiek z rodziny, gdy zachodzi konieczność domowa i gdy mieszkały z duchownymi już przed jego święceniami³³. Lektorzy zaś, gdy dochodzili do pełnoletności, musieli się zdecydować albo na małżeństwo albo na prowadzenie życia we wstrzeźliwości³⁴.

Spośród papieży, Syrycjusz i Innocenty I najczęściej zabiegali o przestrzeganie prawa celibatu przez duchownych wyższych święceń. Pierwszy z nich w liście do Himeriusza, biskupa Tarragony w Hiszpanii w 385 r. powtarzał zarządzenia synodu w Elwirze i Synodu Nicejskiego, które widocznie jeszcze nie były stosowane powszechnie³⁵. Drugi zaś zakaz współżycia małżeńskiego przez duchownych uzasadniał na podstawie przykładów i tekstów biblijnych (Kapłańska, Zachariasz, Paweł, Tytus). Nie zachowując celibatu powinni być pozbawieni awansu, a nawet wyłączeni z kręgu duchownych. Kto zaś ze świeckich posiada konkubinę, choćby spełniał inne wymogi, nie może być włączony do duchownych³⁶.

Zarządzenia synodów i papieży w sprawie celibatu były jasne i zdecydowane. W praktyce jednak występowały w tej dziedzinie duże rozbieżności; sankcje karne zaostżano lub łagodzono; bez jakichkolwiek ograniczeń święcono żonaty³⁷. Jeżeli zaś były klauzule, to dotyczyły one małżeństwa z wdowami. Obowiązywała bowiem zasada, że powtórnie żonaci nie mogą być dopuszczani do szeregów duchowieństwa. Tak głosiły synody i tak uważali papieże Syrycjusz i Innocenty I³⁸. Ten ostatni uzasadniał swój pogląd odwołując się do starotestamentowego tekstu z Księgi Kapłańskiej (21,13).

Istniał w tej materii problem szczególny, dyskutowany pod koniec IV wieku. Chodziło mianowicie o to, czy może być włączony do duchowieństwa człowiek, który miał żonę jako katechumen, a gdy ona zmarła, przyjął chrzest i pojął inną. Św. Hieronim udowodnił, że takiego nie można uważać za bigamistę³⁹. Przeciwnego zdania byli: synod w Walencji (374 r.), św. Ambroży, św. Augustyn, zwłaszcza zaś

³² Synod w Kartaginie, kan. 2 – Mansi III, 693; Codex can. Eccl. Afric., kan. 3, 4, 25, 70 – Mansi III, 710, 711, 723, 775; IV Synod w Kartaginie, kan. 46 – Mansi III, 955.

³³ III Synod w Kartaginie, kan. 17 – Mansi III, 883.

³⁴ Tamże, kan. 19 – Mansi III, 883.

³⁵ Św. Syrycjusz, Epist. I, 12 – Mansi III, 660.

³⁶ Św. Innocenty I, Epist. II, 9; III, 1; IV, 4; V – Mansi 1035, 1038, 1046, 1047.

³⁷ A. Szafrąński, W. Wójcik, Celibat..., dz. cyt., s. 1399.

³⁸ Np. Synod w Kartaginie, kan. 69 – Mansi III, 956; św. Syrycjusz, Epist. I, 15 – Mansi III, 661; św. Innocenty I, Epist. II, 4, 6; IV, 2 – Mansi III, 1034, 1046.

³⁹ Św. Hieronim, Epist. 69 – J. Czuj, t. II, 103-120. W liście tym broni święceń biskupa hiszpańskiego Karteriusza, który przed chrztem miał jedną żonę, a po chrzcie, gdy pierwsza umarła, pojął drugą. Adresat listu wskutek tego uważał go za bigamistę.

papież Innocenty I⁴⁰. Ich zdaniem ochrzczony wdowiec nie może być duchownym.

Z kwestią celibatu wiązało się inne zjawisko, które widocznie w IV wieku nie należało do rzadkości, skoro III synod w Kartaginie (398 r.) poświęcił mu specjalny kanon. Było to zjawisko „syneis”, tzn. „duchowe” współżycie duchownych z niewiastami. W Konstantynopolu dotyczyło ono mnichów i kleru parafialnego, dlatego tam właśnie różni niegodni kapłani musieli zostać złożeni z urzędu, a włączający się mnisi zostali skierowani do klasztorów i zobowiązani do surowego życia duchownego⁴¹. Św. Jan Chryzostom surowo piętnował księży żyjących w niby duchowych małżeństwach pod pozorem, że panny korzystają z ich duchowej opieki, a duchowni składają na nie wszelkie kłopoty gospodarskie⁴². Jako świeżo mianowany biskup, w tej sprawie ułożył dwa pisma pasterskie: „Przeciw tym, co mają u siebie powierzone dziewice” (*Adversus eos, qui apud se habent virgines subintroductas*) i „O tym, że niewiasty kanoniczne nie powinny mieszkać z mężczyznami” (*Quod regulares feminae viris cohabitare non debent*). Ten temat poruszał także św. Hieronim, pisząc w liście do Eustochium o strzeżeniu dziewictwa, o „agapetkach”⁴³. Były to dziewice poświęcone Bogu, które złożyły ślub czystości. Ze względu na częste kontakty z ludźmi świeckimi, a czasem współzamieszkiwanie z duchownymi, dopuszczały się nadużyć.

Nic więc dziwnego, że i synody włączyły się do rozwiązania tego problemu moralnego. Synod w Ancyrze potępił agapetki, które pod pozorem trwania w celibacie, szukały pociechy duchowej u obcych⁴⁴, zaś Synody afrykańskie postanowiły, aby duchowni niższych święceń, nie szli nawet do domu dziewic Bogu poświęconych lub wdów, bez pozwolenia biskupów albo kapłanów, i to w towarzystwie duchownych lub poważnych osób świeckich⁴⁵.

Reasumując poglądy Ojców Kościoła i synodów IV w., należy stwierdzić, że podkreślana jest przede wszystkim ta prawda, iż celibat dysponuje duchownego do świętej służby lepiej aniżeli małżeństwo. Jest bowiem stanem bezpośredniego oddania się Bogu i wyłącznego poświęcenia się sprawom Jego Królestwa. Na taką służbę Bogu i Kościołowi, realizowaną w życiu nie tylko przez czystość, ale i inne rady ewangeliczne, poświęciło się wielu ludzi w IV stuleciu. Byli to zwolennicy życia monastycznego.

⁴⁰ Synod w Walencji, kan. 1 – Mansi III, 493; św. Ambroży, *De off. min.* I, 50, 248 – K. Abgarowicz, s. 107; św. Augustyn, *De bono coniugali* 18 PL 40, 385; św. Innocenty I, *Epist.* 22, 2 – Mansi III, 1059.

⁴¹ H. von Compenhausen, *Ojcowie...*, dz. cyt., s. 148.

⁴² T. Sinko, *Wstęp*, [w:] Św. Jan Złotousty, *Dwadzieścia homilij i mów*, Kraków 1947, s. 18-19.

⁴³ Św. Hieronim, *Epist.* 22, 14 – J. Czuj, t. I, s. 124.

⁴⁴ Synod w Ancyrze, kan. 19 – Mansi II, 533.

⁴⁵ *Codex can. Eccl. Afric.*, kan. 38 – Mansi III, 734; Synod w Kartaginie, kan. 25 – Mansi III, 884.

Ks. Piotr Nitecki

KSIĄDZ JERZY POPIEŁUSZKO „PATRONEM NASZEJ OBECNOŚCI W EUROPIE”

Problem jedności naszego kontynentu oraz miejsca Polski w strukturach nowej, zjednoczonej Europy jest dziś jednym z najważniejszych problemów naszego życia społecznego. Jest to także problem religijny i moralny związany z posłannictwem ewangelizacyjnym Kościoła. Jak rozumieć w związku z tym fakt, iż „patronem naszej obecności w Europie”, czyli owego wysiłku odnajdywania przez Polskę swego miejsca w jednoczącym się na nowo naszym kontynencie, papież Jan Paweł II - moralny współtwórca wolności na całym kontynencie europejskim oraz niestrudzony apostoł jedności Europy - uczynił ks. Jerzego Popiełuszkę?

Czytając „znaki czasu”

Kościół od samego początku stawał z powierzonym mu orędem Ewangelii wobec rozmaitych, aktualnych wyzwań określających jego posługę duszpasterską we współczesnym sobie świecie. Wyzwania te, zwane w języku teologicznym „znakami czasu”, są to wydarzenia z życia społecznego, politycznego, kulturalnego czy ekonomicznego, przez które Bóg mówi do człowieka. Do ich odczytywania jako głosu przemawiającego do nas Boga zobowiązani jesteśmy wszyscy jako ludzie wiary.

W ciągu ostatnich wieków do takich zasadniczych wyzwań należało między innymi Oświecenie z jego kultem rozumu, który miał zastąpić wiarę w Boga, „kwestia społeczna” związana z krzywdą ludzi pracy, rozwój marksizmu jako systemu mającego rzekomo uzdrowić wadliwe stosunki społeczne, dynamiczny rozwój liberalizmu etycznego, tragizm dwóch totalitaryzmów naszego stulecia, a następnie ich pokonanie oraz możliwość zagospodarowywania przestrzeni odzyskanej wolności. Dziś jednym z zasadniczych „znaków czasu” jest też problem jedności Europy, na który to temat mówi się dziś u nas tak wiele, choć nie zawsze kompetentnie.

Takim znakiem, wobec którego trudno jest przejść obojętnie, jest dziś między innymi również osoba ks. Jerzego Popiełuszki, jego duszpasterska posługa, męczeńska śmierć, trwający kult prywatny oraz perspektywa beatyfikacji. Ten znak, człowieka, chrześcijanina i kapłana i męczennika każe nam podjąć wysiłek zmierzający do odpowiedzi na pytanie, na ile jest on dla nas nadal czytelny i owocuje w kształtowaniu naszych postaw w odniesieniu do różnych aktualnych problemów współczesności. Jego męczeńska śmierć jest bowiem dla nas zobowiązaniem, pytamy się więc o jej owocność w naszym życiu, pamiętając, że jest ona jedną z tych śmierci, które służą życiu.

Kościół wiele uwagi poświęca w ostatnich czasach wyzwaniom, jakie niesie jednoczący się kontynent europejski. Dwa Synody Biskupów poświęcone tej tematyce podejmowały szczególnie wnikliwą refleksję nad tym, jak pokazać staremu kontynentowi, na którym coraz więcej ludzi nie wie kim jest Jezus Chrystus, obraz Zbawiciela jako znak i źródło nadziei dla każdego człowieka. Doświadczenia pierwszych lat kształtowania klimatu i budowania struktur wolności, poczucie zawodu wśród mieszkańców naszego kontynentu spowodowane zarówno zamętem aksjologicznym, jak i trudnościami materialnymi, wszystko to sprawia, że problem przyszłości kontynentu europejskiego jest dziś jednym z najważniejszych wyzwań współczesnego świata.

Znamienne jest przy tym, iż zwłaszcza ostatni Synod Biskupów poświęcony tej tematyce stał się także okazją do wyrażenia oczekiwań wobec Kościoła kierowanych doń ze strony struktur politycznych. Wyraził je w liście do biskupów przewodniczący Komisji Europejskiej podkreślając, iż „w wielkim projekcie zjednoczonej Europy musi na nowo zaistnieć harmonia między wielkim planem politycznym i generalnymi zasadami, odnoszącymi się do człowieka i do społeczeństwa.(...). Od was - pisał Romano Prodi do biskupów europejskich jako oficjalnych przedstawicieli Kościoła - Europa oczekuje dziś znaków nadziei”.

Kiedy kierujemy naszą uwagę ku problemowi jedności Europy z punktu widzenia posłannictwa Kościoła i jego misji ewangelizacyjnej na naszym kontynencie czynimy to ze świadomością, że Pan Bóg daje czasem bardzo dziwne znaki.

Na rynku w Suchowoli, niedaleko której, na białostoczczyźnie, we wsi Okopy, urodził się ksiądz Jerzy Popiełuszko, ustawiono pewien zewnętrzny znak. Niedaleko szkoły, w której się uczył i blisko kościoła, gdzie był ochrzczony, przystępował do spowiedzi i Komunii świętej, w którym był ministrantem i gdzie otrzymał sakrament bierzmowania oraz odprawiał Mszę świętą prymicyjną. Tu dojrzewało w latach młodości jego człowieczeństwo, chrześcijaństwo i kapłaństwo, wokół tego zewnętrznego znaku, z którego symbolicznego znaczenia prawdopodobnie nie do końca zdawał sobie wtedy sprawę. Znak ten oznacza miejsce, w którym znajduje się teoretycznie geograficzny środek Europy, co podkreśla umieszczona tablica z napisem: „Suchowola - Europa centrum”.

To o tym chłopaku, którego dzieciństwo i młodość przebiegały wokół tego miejsca będącego materialnym i zapewne tylko umownym znakiem centrum naszego kontynentu, później kapłanie-męczenniku, dziś Słudze Bożym, Księdzu Jerzym, kilka lat po jego męczeństwie, Ojciec święty podczas swej wizyty we Włocławku mówił jako o patronie naszej obecności w Europie.

Ku jedności Europy

Stoimy więc dziś przed całym zespołem znaków, które należy odczytać w związku z osobą ks. Jerzego Popiełuszki odwołując się do samej istoty problemu jedności europejskiej. Nie jest tu oczywiście naszym zadaniem analiza problemu jedności europejskiej z punktu widzenia sporów politycznych czy możliwości lub zagrożeń ekonomicznych oraz perspektyw kulturowych. Chodzi nam o patrzenie na ów problem z perspektywy ewangelizacyjnego posłannictwa Kościoła, którego służą i oficjalnym reprezentantem był Książd Jerzy.

Inicjatywa zjednoczenia kontynentu europejskiego zrodziła się w środowiskach politycznych. Od czasu słynnego wystąpienia Winstona Churchilla z 19 września 1946 roku apelującego o utworzenie czegoś „w rodzaju Stanów Zjednoczonych Europy”, rozpoczął się proces zmierzający do budowania jedności naszego kontynentu. Warto przypomnieć, iż od samego początku ogromną rolę odgrywali w tym dziele wybitni politycy chadeccy, zwłaszcza Robert Schumann, dziś kandydat na ołtarze, Alcide de Gasperi, były bibliotekarz papieża Piusa XII i Konrad Adenauer. Dzięki ich profetycznej wizji i wysiłkom zachodnioeuropejskich partii chrześcijańsko-społecznych oraz tamtejszym środowiskom Akcji Katolickiej zainicjowane zostały i tworzone były różnorodne struktury naukowe, polityczne i kulturalne zmierzające do osiągnięcia jedności naszego kontynentu.

Od samego początku Kościół zdecydowanie sprzyjał tym inicjatywom, o czym świadczy wiele wypowiedzi kolejnych papieży. Papież Pius XII już w 1948 roku zadawał sobie pytanie, czy aby nie jest za późno na „stworzenie unii europejskiej”, takiej, która by „w owocny sposób służyła sprawie wolności i europejskiej zgody, sprawie gospodarczego pokoju i polityce międzykontynentalnej” (11 XI 1948), a w latach pięćdziesiątych postulował utworzenie jakiejś formy rządu europejskiego. Wielokrotnie nawiązywali do jedności europejskiej także kolejni papieże Jan XXIII i Paweł VI. Po stronie Kościoła tworzone również struktury mające wspierać w sposób organizacyjny dzieło integracji europejskiej. Już w 1946 roku powołano na przykład w związku z tym w ramach „Pax Romana” Międzynarodowy Ruch Intelktualistów Katolickich, w 1950 roku zaś Katolicki Sekretariat do spraw Problemów Europejskich przy Międzynarodowej Organizacji Katolickiej, wiele uwagi poświęcała tej problematyce również dyplomacja watykańska. Symboliczne znaczenie miało tu również ogłoszenie przez papieża Pawła VI w 1964 roku świętego Benedykta pierwszym patronem Europy. Zaangażowanie Kościoła w budowanie jedności europejskiej, u podstaw którego leżało przekonanie o konieczności umacniania cywilizacji chrześcijańskiej kontynentu, było tak zdecydowane, iż środowiska lewicowe i liberalne zarzucały, iż chodzi tu po prostu o próbę odbudowania Świętego Imperium Rzymskiego mówiąc o tak zwanej „Europie watykańskiej”, bądź „czarnej Europie”.

Nowy dynamizm Kościoła wobec tej inicjatywy nadał od początku swego pontyfikatu Papież Jan Paweł II, zdecydowany zwolennik kontynuowania procesu jednoczenia się Europy obejmującej tradycje Wschodu i Zachodu. W samym swym wyborze, Papieża-Polaka, Papieża-Słowianina, widział on - jak dał temu wyraźne świadectwo w Gnieźnie w 1979 roku - specyficzne powołanie ku temu, by odsłonić „duchową jedność chrześcijańskiej Europy” (3 VI 1979). Budowanie jedności europejskiej widziane jest przez Ojca Świętego jako bez wątpienia proces pozytywny i budzący ogromne nadzieje, choć i nie pozbawiony niebezpieczeństw. W przemówieniu do parlamentarzystów austriackich w sposób niezwykle jasny i zdecydowany papież Jan Paweł II wyraził przekonanie, że „Kościół nie może nigdy pozwolić na nadużywanie go do antyeuropejskiej demagogii oraz podsycania antyeuropejskich nastrojów. Dla zjednoczonej Europy - mówił - nie ma alternatywy” (22 III 1997).

Tak zdecydowane poparcie przez Ojca Świętego w imieniu Kościoła idei jednoczącej się Europy nie oznacza oczywiście jego bezkrytycznego poparcia dla wszelkich inicjatyw z tym związanych. W nauczaniu papieskim nie tyle chodzi o moralne wsparcie inicjatyw politycznych, ile o realizowanie także i w tym zakresie zasadniczego posłannictwa Kościoła. Nie wystarczy bowiem mówić o jedności starego kontynentu, trzeba jednocześnie pytać, na jakich fundamentach owa jedność ma się dokonywać. Czy na ideologii dominującego na Zachodzie i rozszerzającego się szybko na Wschód liberalizmu etycznego podważającego prymat integralnie rozumianej osoby ludzkiej, kwestionującego możliwość odkrycia prawdy, upowszechniającego negatywną koncepcję wolności i lansującego zasadę prywatyzacji religii? Czy na wartościach chrześcijańskich, które uwzględniają prymat człowieka w ładzie społecznym oraz prawo miłości jako program życia przekraczający sprawiedliwość, upowszechniają zasadę dobra wspólnego, solidarności i pomocniczości, i które sprawdziły się już w historii tego kontynentu?

Papież, świadom ogromnej roli Europy w kształtowaniu cywilizacji światowej, dostrzega ogromny kryzys, jaki przeżywa Europa zatracająca swą własną historyczną tożsamość, która nierozdzielnie związana jest z chrześcijaństwem. Kryzys ten związany jest z zagubieniem własnej tożsamości, co wyraża się w odrzuceniu wartości religijno-moralnych, we wzrastających pokusach ateizmu i sceptycyzmu oraz w rozpowszechniającej się niepewności etycznej. Papież ma jednak świadomość, że kryzys Europy jest też w jakimś sensie i kryzysem chrześcijaństwa, co każe również dostrzec potrzebę auto-ewangelizacji Kościoła.

Odwoływanie się Ojca Świętego wielokrotnie do chrześcijańskiego systemu wartości jako podstawy jedności Europy ma dwojaki charakter. W aspekcie społecznym jest to wskazanie wypróbowanych już w historii dróg rozwoju naszego kontynentu, do których powrót może być szansą na przezwycięzenie aktualnego kryzysu. W aspekcie kościelnym natomiast, związanym ściśle z poprzednim, jest to

działalność ewangelizacyjna. Dla twórczego zrealizowania wielkich procesów społecznych nie wystarczą bowiem same wysiłki polityków, ale przede wszystkim konieczne jest odwołanie się do wartości duchowych będących gwarancją wielkości człowieka. Papieżowi chodzi więc o współdziałanie w kształtowaniu „europejskiej wspólnoty ducha”, która stanowi gwarancję właściwego rozwoju kontynentu w służbie autentycznego dobra każdego człowieka. „Tożsamości europejskiej - mówił Papież w Santiago de Compostella już na początku pontyfikatu - nie można zrozumieć bez chrześcijaństwa (...) w nim właśnie znajdują się te wspólne korzenie, z których wyrosła i dojrzała cywilizacja starego kontynentu, jego kultura, jego dynamika, jego przedsiębiorczość, jego zdolność do konstruktywnej ekspansji także na inne kontynenty, jednym słowem to wszystko, co stanowiło o jego chwale” (9 XI 1982).

Z nauczania papieskiego o szansach, perspektywach i możliwościach jednoczącego się kontynentu europejskiego, które jest jednym z zasadniczych tematów społecznej katechezy Jan Pawła II wynika wyraźnie, iż aktualna sytuacja w Europie jest ważnym wyzwaniem pod adresem chrześcijan naszego kontynentu. Troska o nowe oblicze Europy wiąże się bowiem w papieskim nauczaniu z troską o nowe spojrzenie na chrześcijaństwo. Odrzucenie chrześcijańskiego systemu wartości na rzecz nowych, rzekomo bardziej „postępowych” idei nie jest - jak się okazało - drogą postępu lecz regresu, czego świadectwem jest także historia Europy, dla której odrzucenie chrześcijaństwa stało się podstawowym źródłem jej kryzysu. Dlatego właśnie tak ważne jest odkrywanie chrześcijańskich korzeni Europy i związanego z nimi sensu istnienia i działania człowieka jako obrazu Boga, a zarazem odkrywanie w pełni ludzkiego sensu historii, w ramach której realizują się także dzieje zbawienia.

Ksiądz Jerzy i Europa

W katechezie Jana Pawła II na temat jedności europejskiej wyraźnie podkreślona jest konieczność budowania przyszłości na wspólnych, sprawdzonych już wartościach, u podstaw których musi leżeć przewyciężenie relatywizacji prawdy i odejście od lansowanych ideologii sprzecznych z prawdziwym dobrem człowieka. Kościół konsekwentnie głosi ów sprawdzony w historii Europy system wartości wyrastający z przesłania Ewangelii. Ukazywanie Europie jej chrześcijańskich korzeni jako źródeł jej tożsamości i pomyślnej przyszłości to przede wszystkim zadanie Kościoła będące jego oryginalnym wkładem w dzieło budowania jedności kontynentu. Europa winna być chrześcijańska ponieważ ten system wartości najlepiej sprawdził się w jej dziejach, a założenia tego systemu są z gruntu programem najbardziej humanistycznym. W integralnie rozumianym przesłaniu Kościoła nie chodzi jednak tylko o samo teoretyczne wskazywanie zasad, ale i o ukazywanie ludzi, którzy potrafili być heroicznymi świadkami owych wartości. W wymiarach

doczesności trudno bowiem o bardziej wiarygodną weryfikację głoszonych zasad, jak wskazywanie na tych, którzy własnym życiem, a nierzadko i śmiercią dowiedli ogromnego znaczenia tak rozumianego programu.

Ks. Jerzy Popiełuszko był jednym z takich świadków. Właściwie odczytał on katechezę głoszoną przez Jana Pawła II o obecności Ewangelii w życiu społecznym. Jest zatem wyraźnym znakiem głoszonej przez Kościół zasady, iż bez przyjętego wspólnego, wypróbowanego systemu wartości żadne społeczeństwo nie może zbudować pomyślniej przyszłości. W przepowiadaniu Słowa Bożego, realizowanym w klimacie totalnego zakłamania czasu stanu wojennego, przypomniał wiernym i ludziom dobrej woli spoza Kościoła, kategorię wartości podstawowych, przyjęcie których stanowi wspólną płaszczyznę porozumienia i działania wszystkich pragnących budować nowy ład społeczny, także nowy porządek europejski w czasach postkomunizmu. Chodziło mu zatem o ukazanie owych wartości jako zasadniczej kategorii aksjologicznej wskazującej na podstawowy cel dążeń człowieka nadający sens ludzkiej egzystencji i określającej zasadniczy kierunek jego działania. Dlatego w jego nauczaniu tak ogromne znaczenie miała integralna wizja osoby ludzkiej uwzględniająca prawa człowieka, zwłaszcza prawo do życia, wolności, sprawiedliwości i solidarności.

Służba owym wartościom nie jest tylko wyborem jakiejś doraźnej, choćby nawet historycznie sprawdzonej, koncepcji życia. W perspektywie wiary znajduje ona swoje najgłębsze uzasadnienie w misterium Stworzenia, Wcielenia i Odkupienia. Człowiek jest bowiem najdoskonalszym dziełem Stworzenia, w konsekwencji zaś Bóg uczynił go wrażliwym na Prawdę, Dobro i Piękno. W naszej, ludzkiej naturze zechciał uczestniczyć sam Bóg, który w Jezusie Chrystusie uzdalnia nas do przewyciężenia samego siebie, własnych ograniczeń, niedoskonałości i grzechów. W konsekwencji posłannictwem Kościoła jest umacnianie w człowieku owych zasadniczych wartości, które znajdują swoje źródło w Jezusie Chrystusie i dokonaniu Przezeń dzieła Odkupienia.

Przebywając w Polsce w 1991 roku, a więc na początku procesu budowania nowego ładu w naszej Ojczyźnie i w całej Europie, papież Jan Paweł II w zdecydowany sposób przeciwstawił się degradowaniu człowieka poprzez uleganie jego słabościom, promocji tego co w nim grzeszne i niedoskonałe. Od początku zagospodarowywania pokomunistycznej wolności wskazywał natomiast na konieczność oparcia owego procesu na najwyższych wartościach widząc w tym szansę dla Polski, ale i dla Europy, której integralną częścią zawsze byliśmy i co zobowiązuje nas do ubogacania jej naszym wkładem. Papież zaprotestował wówczas przeciwko kwalifikowaniu Europy jako kontynentu ulegającego nihilizmowi i negatywnemu rozumieniu wolności przekształcającej się w anarchię. „To obraża - mówił - ten wielki świat kultury, kultury chrześcijańskiej, z któregośmy czerpali i któryśmy współtworzyli, współtworzyli także za cenę naszych cierpień” (Włocławek, 7 VI 1991).

W tym to kontekście podkreślał, iż tak rozumianą kulturę tworzą męczennicy, a więc heroiczni świadkowie owych wartości, wśród których wymienił również Księdza Jerzego. „On jest patronem naszej obecności w Europie za cenę ofiary z życia, tak jak Chrystus. Tak jak Chrystus, jak Chrystus ma prawo obywatelstwa w świecie, ma prawo obywatelstwa w Europie, dlatego, że dał swoje życie za nas wszystkich. Ma prawo obywatelstwa wśród nas i wśród wszystkich narodów tego kontynentu i całego świata, przez swój krzyż” (tamże). Ojciec Święty nawiązał tu do istoty chrześcijańsko-społecznej posługi Księdza Jerzego porównując jego kapłańską ofiarę do ofiary Jezusa Chrystusa. Podkreślił w ten sposób uniwersalny charakter jego męczeństwa jako świadectwa wiary w moc Zbawiciela i opartej na Ewangelii cywilizacji miłości w Europie. Nazwał go ostatnim świadkiem „cywilizacji życia, życia przez śmierć”, świadkiem odpowiadającym na zapis całej „cywilizacji nienawiści, całej cywilizacji śmierci” (tamże).

Patron - to ten, kto wspiera w nadprzyrodzonym wymiarze podejmowany przez nas wysiłek, w tym wypadku wysiłek współuczestniczenia w budowaniu przyszłości Europy na fundamencie wartości podstawowych. Wiąże się z tym problem aktualności jego nauczania i wskazywania owych wartości, które są niezmiennie choć zmieniają się okoliczności, w jakich są przepowiadane. Tamto przesłanie ks. Jerzego Popiełuszki, które głosił za życia zasługuje więc dzisiaj na to, by je odczytać raz jeszcze w oderwaniu od ówczesnych uwarunkowań społecznych i politycznych. Choć bowiem uwarunkowania te były niewątpliwie jednym z podstawowych motywów konstrukcji owego nauczania, podejmowanych tematów i klimatu, w jakim były prezentowane, to jednak podstawowa treść zawartego w nich przesłania nie była aktualną „publicystyką polityczną” uprawianą na ambonie lecz miała charakter głoszenia uniwersalnej prawdy.

W nauczaniu społecznym Księdza Jerzego przede wszystkim obecna była fundamentalna dla chrześcijaństwa zasada dotycząca wynikającego z godności osoby ludzkiej prymacie człowieka w ładzie społecznym. Z godnością tą związana jest, co także mocno podkreślał ks. Jerzy Popiełuszko w swym nauczaniu, bardzo ściśle postawa solidarności oznaczająca postawę moralną angażującą człowieka w budowanie dobra wspólnego czyli tworzenia jak najkorzystniejszych warunków rozwoju całej społeczności. Wiele uwagi poświęcał także zasadom budowania sprawiedliwości społecznej, ucząc, iż choć jest ona pewnym ideałem w życiu publicznym, w praktyce nie wyczerpuje jednak posłannictwa Kościoła, który uczy jej przekraczania w realizacji przykazania miłości będącej bezinteresowną ofiarnością wobec kogoś drugiego.

W nauczaniu ks. Jerzego Popiełuszki wiele miejsca zajmowała wyjątkowo i dzisiaj aktualna katecheza o wolności, która w przesłaniu Kościoła rozumiana jest jako jeden z atrybutów godności człowieka. Był niewątpliwie prorokiem wolności w jej najbardziej podstawowym, nie liberalnym, znaczeniu, tak jak ukazuje ją per-

sonalizm chrześcijański. Widział w związku z tym wolność zewnętrzną jako pewien ideał w życiu publicznym, który za jego czasów wydawał się jeszcze dość odległy i bardzo trudny do osiągnięcia. Jednocześnie jednak kształtował w swoich słuchaczach przede wszystkim postawę wolności wewnętrznej i w klimacie zewnętrznego zniewolenia uczył, że każde zniewolenie i każdy kryzys człowieka i społeczeństwa zaczyna się od odrzucenia Bożego prawa czyli od akceptacji grzechu, zarówno tego indywidualnego, jak i społecznego. Uczył też, że wolność musi mieć odniesienie do dobra i nie może być w związku z tym oderwana od uniwersalnej prawdy, która owo dobro określa.

Ksiądz Jerzy miał wyjątkowe wyczucie aktualnych potrzeb społecznych i potrafił ukazać je w świetle nauki Kościoła. Wszyscy możemy się od niego uczyć i dziś tego czytania znaków czasu. Gdyby żył pewnie przestrzegalby nas dziś przed współczesnymi zagrożeniami moralnymi, których on sam może wówczas nawet nie przeczuwał, przede wszystkim przed liberalizmem etycznym, fałszywą wizją wolności, pułapkami demokracji kształtowanej bez wartości. Nie wiadomo jednak czy byłby słuchany tak, jak to było kiedyś, bo dziś, w dobie zauroczenia negatywnym rozumieniem wolności, wielu z tych, którzy otaczali ołtarz, przy którym ks. Jerzy Popiełuszko sprawował Eucharystię, zafascynowanych apoteozą wolności w jej negatywnym znaczeniu, wcale nie chce słuchać o tych zasadniczych wartościach, na których należy budować prawdziwą wolność kształtującą życie w pełni godne człowieka.

Najważniejszym elementem z przesłania Księdza Jerzego będącego już dziś, jeszcze przed oficjalną beatyfikacją, dla nas wzorem i patronem naszej obecności w Europie wydaje się w związku z tym jego determinacja w głoszeniu Prawdy w tamtym czasie totalnego zakłamania. On się nie bał głosić Prawy, choć zdawał sobie sprawę z możliwych konsekwencji. Dla tamtego systemu Prawda była groźna, ona jest zawsze groźna w każdym systemie totalitarnym, bo w świetle prawdy widać wyraźniej fałsz. Ksiądz Jerzy, jako prorok wolności, był więc też groźny dla systemu opartego na kłamstwie i dlatego to on właśnie musiał zginąć, choć nie brakowało w tamtym okresie w Polsce „kapłanów opozycjonistów” ostro krytykujących ówczesnych przedstawicieli władz i panujące stosunki społeczne. Dlatego był też nie rozumiany i opuszczony przez tych, którzy kształtowali stosunki społeczne na ideologii i taktycę a nie na zasadach moralnych. Nie mówmy więc już dzisiaj, że on zginął za Polskę, za „Solidarność”, za wolność społeczną, choć w sformułowaniach tych jest jakaś część racji. Dzisiaj, z perspektywy minionych lat widać wyraźnie, że on przede wszystkim zginął za prawdę, oddał życie za Chrystusa, który jest pełnią owej Prawdy dającej wolność. W tym sensie jest wzorem dla każdego chrześcijanina, który winien być świadkiem Chrystusa - Prawdy. I dlatego mówimy dziś o Księdzu Jerzym nie tylko jako o bohaterze narodowym, ale jako o przyszłym świętym.

By być takim świadkiem, i to za cenę życia, trzeba przezwyciężyć w sobie lęk. I w tym także Ksiądz Jerzy jest dla nas wzorem. Nigdy w swym wcześniejszym życiu nie jawił się nikomu kto go znał jako heroiczny świadek wiary. Prosty chłopak z białostockiej wsi, schorowany, przeciętny w swoich zdolnościach i możliwościach zwykły warszawski wikary, jest wyraźnym znakiem owego wyjątkowego sposobu działania Pana Boga, który wybiera to co słabe w oczach ludzi, by mocnych zawstydzić. Chrześcijaństwo nie może być i nie jest religią lęku. Lęk przed światem i wyzwaniem, jakie on niesie ze sobą przekreśla bowiem możliwości nowej ewangelizacji, która jest programem na przełom tysiącleci. Przed lękiem wielokrotnie przestrzegał Pan Jezus swoich Apostołów, powtarza nam to od początku pontyfikatu papież Jan Paweł II, znakiem przezwyciężenia lęku w służbie Prawdy jest również Ksiądz Jerzy. Jest on świadkiem, że chrześcijańska ofiarna miłość jest większa niż nasz lęk. Uczy więc także, że chrześcijaninowi nie przystoi również lęk przed jednoczącą się Europą, że ważniejsze nie jest pytanie w czym owo dążenie do jedności nam zagraża, ale o to, co my możemy wnieść pozytywnego do przeszłości naszego kontynentu.

W takiej perspektywie trzeba kształtować także nasz stosunek do problemu jednoczenia się Europy. Niekiedy słyszymy wyrażany lęk przed jednoczącą się Europą w przekonaniu, że Europa nas zdeprawuje i zniszczy. To jest strach, który nigdy nie jest dobrym doradcą, a człowiekowi wiary nie przystoi strach. Gdyby strach towarzyszył Apostołom oni też wysłani przez Mistrza do świata mogli powiedzieć: my do tego świata nie pójdziemy, bo on jest zły. A jednak poszli, bo mieli świadomość działającej przez nich mocy Zbawiciela i dlatego się nie bali. Gdyby Apostołowie się bali, to prawdopodobnie chrześcijaństwo nie wysłoby znad brzegów Jeziora Galilejskiego, Jerozolimy i Góry Oliwnej. Kiedy my, chrześcijanie, rozważamy sprawy społeczne, nie wolno nam się więc bać. Bo chrześcijanin jest skazany na zwycięstwo. To zwycięstwo nie jest łatwe. Słowo „zwycięstwo” trzeba w tym wypadku przełożyć na język prawa państwowego, na język prawa europejskiego. Ale u podstaw musi być ta podstawowa świadomość człowieka wiary: dlaczego ja mam mówić, że mnie Europa zdeprawuje, a nie mówić, że to ja tej Europie będę służył umacnianiem wartości podstawowych? Ks. Jerzy Popiełuszko jest tu wyraźnym wzorem. Nie bał się wrogiego świata marksistowskiej ideologii i opartego na niej politycznego totalitaryzmu lecz przemienił go na miarę istniejących możliwości i okazało się, że choć w wymiarach czystego racjonalizmu przegrał, to on jednak stał się zwycięzcą. Kiedy więc słyszy się, także chrześcijan, że się boją jednoczącej się Europy, to trudno oprzeć się wrażeniu, iż jest to jakiś wyraz braku, a przynajmniej słabości wiary w moc posyłającego nas do świata Jezusa Chrystusa.

Patrząc z perspektywy minionych lat na ofiarę życia Księdza Jerzego widać wyraźnie, jak wyprzedzał on trudny czas wyborów moralnych, które towarzyszą

naszemu wybijaniu się ku wolności i budowania jedności kontynentu europejskiego. Szansę dla ludzi nowych czasów widział on w poszanowaniu chrześcijańskiej hierarchii wartości, która sprawdziła się w naszych dziejach i to nie tylko w odniesieniu do ludzi wierzących. Starał się przekonać, że Ewangelia jest prawdziwym manifestem jedności i wolności, którego podstawowym fundamentem jest Jezus Chrystus i tę prawdę uwiarygodnił własną krwią. Dziś, choć go nie ma wśród nas, nadal nas uczy. Obyśmy tylko chcieli z tej nauki korzystać.

Nota bibliograficzna

Europa i Kościół. Praca zbiorowa pod red. H. Jurosa, Warszawa 1997; H. Juros, Kościół, kultura, Europa, Warszawa 1997; J. Kłoczowski, Chrześcijaństwo i podwalmy Unii Europejskiej, „Więź” 1995, nr 5; J. Krucina, Zjednoczenie Europy bez alternatywy, „Chrześcijanin w Świecie” 1997 nr 2; P. Mazurkiewicz, Wkład Stolicy Apostolskiej oraz środowisk chrześcijańskich w proces integracji europejskiej, „Chrześcijanin w Świecie” 1997 nr 4; P. Nitecki, Europa w nauczaniu Jana Pawła II, „Znaki Czasu” 1990 nr 18; P. Nitecki, Znak zwycięstwa. Książd Jerzy Popiełuszko (1947-1984), Warszawa 1998; Ojcowie-współczesnej Europy, Warszawa 1993; S. Tkocz, Trudna droga do jedności Europy, „Chrześcijanin w Świecie” 1997 nr 2; Unia Europejska. Informator o Kościołach, Warszawa 1998; J. Życiński, Europejska wspólnota ducha. Zjednoczona Europa w nauczaniu Jana Pawła II, Warszawa 1998.

KOLEGIALNY CHARAKTER SYNODU BISKUPÓW

Praktyczne konsekwencje kolegalności biskupów stanowią w okresie posoborowym przedmiot szczególnego zainteresowania eklezjologii katolickiej, gdyż upatruje się w nich odnowiony synodalny wymiar obecności Kościoła w świecie¹. Kiedy bowiem Jan Paweł II w encyklice o ekumenizmie zaprasza „kościelnych zwierzchników i ich teologów do nawiązania [z nim] braterskiego i cierpliwego dialogu”² na temat formy sprawowania funkcji prymatu Biskupa Rzymu, nie chodzi już tylko o nawiązanie jeszcze ściślejszych relacji pomiędzy lokalnymi Kościołami dla wspólnego rozwiązywania problemów. W perspektywie chodzi bowiem o poszukiwanie drogi do widzialnej jedności chrześcijan, która będzie wiarygodnym świadectwem dawanym Ewangelii na początku trzeciego milenium. Oznacza to zarazem, że synodalny wymiar życia kościelnego nie prowadzi bynajmniej do demokratyzacji podejmowania decyzji, lecz w istocie otwiera przed kolegalnością i prymatem nowe perspektywy dla Kościoła żyjącego od zarania dziejów świadomością ukształtowaną przez Jezusa, który obiecał, że tam „gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18, 20).

Odnowiona świadomość Kościoła wyraziła się już na Soborze Watykańskim II zgłaszanymi postulatami powołania nowej i zarazem sprawnej formy kolegalnego działania następców Apostołów, którą zapowiedział Paweł VI we wrześniu 1965 roku otwierając czwartą i ostatnią sesję soborową. Jego *Motu proprio* „*Apostolica sollicitudo*”³ powoływało do życia Synod Biskupów, określając istotę i strukturę wewnętrzną nowego organu kolegalnego działania w Kościele⁴.

¹ Konstytucja *Lumen gentium* przypomina znaną w Kościele od starożytności zasadę. Biskupi zjednoczeni z papieżem wzajemną łącznością, a także Synody i Sobory powszechnie zwoływane w celu rozważania poważnych spraw „decyzją opartą na zdaniu wielu uczestników” wyrażają „rationem collegialem” episkopatu (KK 22). Pojęcie „kolegalności”, zarezerwowane dla zbiorowego działania biskupów (Kolegium) obejmuje każdą formę wspólnotowego podejmowania czynności, które ma swoje uzasadnienie w ich wspólnej odpowiedzialności za misję zleconą przez Chrystusa Kościołowi. Niektóre z tych form, gdy spełniają wszystkie wymagania, o jakich mowa w Konstytucji *Lumen gentium* (zob. 22), posiadają charakter kwalifikowanego aktu kolegalnego.

² Jan Paweł II, *Ut unum sint* 96.

³ Paweł VI, *Motu proprio* „*Apostolica sollicitudo*” ustanawiające Synod Biskupów dla całego Kościoła, w: *Posoborowe Prawodawstwo Kościelne*, Warszawa 1968, z. 1 s.152-161; Por. W. Rubin, *Synod Biskupów*, w: *Ateneum Kapłańskie* 60 (1968) s.129-142.

⁴ Prawne aspekty *Motu proprio* „*Apostolica sollicitudo*” i Regulaminu Synodu Biskupów analizuje E. Górecki, *Synod Biskupów w świetle obowiązujących przepisów*, w: *Wrocławski Przegląd Teologiczny*

Istota Synodu Biskupów w świetle Motu proprio „*Apostolica sollicitudo*”

Decyzję o powołaniu nowej instytucji podjął Paweł VI w momencie, kiedy w znacznym stopniu były już zaawansowane prace nad kolejnym dokumentem soborowym, na krótko przed promulgowaniem Dekretu *Christus Dominus* - o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele. Pojawiały się wówczas coraz liczniejsze głosy w dyskusji na rzecz utrwalenia współpracy biskupów z papieżem w formie instytucjonalnej⁵. Przekonany o wadze i potrzebie coraz szerszego korzystania ze współpracy Biskupów dla dobra powszechnego Kościoła postanowił „powołać na sposób stały specjalną Radę Biskupów, kierując się przy tym myślą, ażeby również po zakończeniu Soboru starała się ona przekazać chrześcijańskiemu ludowi owe obfite dobrodziejstwa, jakie pomyślnie wypłynęły w czasie Soboru z Naszej ścisłej łączności z Biskupami”⁶.

Papież ustanawia Synod i równocześnie wyraźnie określa naturę nowej instytucji, o której mówi głównie pierwsza norma Motu proprio. „Synod Biskupów, przez który Biskupi wybrani z różnych stron świata świadczą Najwyższemu Pasterzowi Kościoła wydatną pomoc, w ten sposób zostaje ustanowiony, aby być: a/ centralną instytucją kościelną; b/ będącą przedstawicielem całego Episkopatu Katolickiego; c/ z natury swej trwałą; d/ co do struktury - okresowo oraz okazjonalnie wypełniająca swoje zadania”⁷.

Nowa instytucja w myśl założeń Motu proprio „*Apostolica sollicitudo*” będzie miała do spełnienia zadania o charakterze ogólnym, a także zadania specjalne i bliższe. Pierwszy tekst dokumentu papieskiego precyzuje w następujący sposób, „jako: a/ podtrzymywanie ścisłej więzi i żywej wspólnoty pomiędzy Papieżem a biskupami całego świata, b/ troszczenie się, aby osiągnięto bezpośrednio i prawdziwą znajomość spraw i okoliczności rzeczy dotyczących wewnętrznego życia Kościoła i jego działalności w dzisiejszym świecie, c/ doprowadzenie do łatwiejszego uzgodnienia opinii, przynajmniej co do istotnych punktów nauki i co do sposobu postępowania w życiu Kościoła”⁸. Oprócz tego określono zadania „specjalne i bliższe: a/ przekazywania nawzajem odpowiednich informacji, b/ zgłaszanie wniosków odnośnie do spraw, dla których w poszczególnych wypadkach będzie zwoływany Synod”⁹. W tej perspektywie trzeba zauważyć, że zadania Synodu kore-

6 (1998) nr 2, s.33-40; Por. P. Kałwa, Synod Biskupów jako organ pomocniczy Stolicy Apostolskiej, w: *Ateneum Kapłańskie* 58(1966) s.155-156.

⁵ E. Szafronowski, Synod Biskupów nowym organem kolegialnym, *Prawo Kanoniczne* 16 (1973) n. 3-4 s.111-121.

⁶ Motu proprio „*Apostolica sollicitudo*” 298.

⁷ Tamże 300.

⁸ Tamże 302.

⁹ Tamże.

spondują z funkcjami, jakie w sposób zwyczajny wyznaczają zakres odpowiedzialności Soboru ekumenicznego.

Mając na względzie powyższe dyspozycje trzeba dodać, że nowa instytucja nie została powołana dla sprawowania najwyższej władzy w Kościele, gdyż „Synod Biskupów podlega wprost i bezpośrednio władzy Biskupa Rzymskiego”¹⁰. Motu proprio bowiem wyraźnie zaznacza, że „do Synodu Biskupów należy z natury swojej zadanie informowania oraz służenia radą”¹¹. Równocześnie nie można całkowicie wykluczać sytuacji czy nawet możliwości wykonywania przez Synod władzy nad Kościołem, co zresztą przewiduje Dokument w tym samym miejscu: „Synod może również posiadać głos decydujący, jeżeli zostanie mu to przyznane przez Papieża, do którego należy w tym wypadku zatwierdzanie decyzji Synodu”¹².

Jako centralna instytucja kościelna Synod Biskupów jest nową formą kolegialnej odpowiedzialności. Nawet jeśli do prac na Synodzie mogą być zapraszani przedstawiciele instytucji religijnych czy kleru, jest on istotnie biskupi, z racji, że jest instytucjonalną reprezentacją poszczególnych episkopatów. One bowiem delegują swoich reprezentantów wedle ustalonych kryteriów. Istotą działania biskupów w tym przypadku określa kolegialny charakter samego Synodu. Z racji posiadanych kwalifikacji i kompetencji ojców Synodu, ich rady, opinie, prowadzone w duchu wspólnoty dyskusje, które mają na względzie obiektywne opisanie rzeczywistości i wypracowanie konkretnych wskazań, posiadają istotne znaczenie. W ten bowiem sposób przygotowujący podjęcie decyzji służą papieżowi w wykonywaniu najwyższej władzy w Kościele. Charakter biskupi Synodu, bez którego nie może być mowy o kolegialnej odpowiedzialności, i reprezentatywny charakter całego episkopatu są specyficznymi znamionami tej instytucji w Kościele¹³.

Soborowy Dekret *Christus Dominus* a Synod Biskupów

Już w trakcie przygotowywania Dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele - *Christus Dominus* - ojcowie Soboru coraz chętniej przychylali się ku kolegialnej naturze instytucji, która w przyszłości miała wyrażać wspólnotowe działania biskupów wraz z papieżem dla dobra Kościoła powszechnego¹⁴, a jednocześnie z praktycznych względów mogłaby częściej niż Sobór powszechny zbierać się w celu rozwiązywania ważnych problemów duszpasterskich.

Trzeba powiedzieć, że sam Sobór Watykański II przyczynił się do takiego właśnie ukierunkowania ewolucji myślenia eklezjologicznego. Nie tylko przecież

¹⁰ Tamże 304

¹¹ Tamże 301.

¹² Tamże.

¹³ J. Hamer, La responsabilite collegiale de chaque eveque, Nouvelle Revue Theologique 3 (1983) s. 647.

¹⁴ Y. Congar, Synode Episcopal, primaute et collegialite episcopale, w: Ministeres et communion ecclesiale, Paris 1971 s. 189 n.

zapropował naukę o naturze Kościoła w aspekcie zbawczej tajemnicy Jezusa Chrystusa, ale również w nowym świetle ukazał wiele zagadnień dotyczących instytucjonalnej organizacji Kościoła jako wspólnoty (*communio*). Zasadnicze z nich, jak na przykład określenie kolegium biskupów, hierarchicznej wspólnoty, podmiotu najwyższej władzy w Kościele, roli episkopatu, pozostających zresztą w dalszym ciągu w centrum dyskusji i sporów teologicznych, związane są z zasadą kolegialności¹⁵. Właśnie owa zasada zaadaptowana przez Sobór i nauka w tym zakresie zaprezentowana w Konstytucji *Lumen gentium* pozwoliły na rozróżnienie pomiędzy działaniem kolegialnym (*actio collegialis*) i duchem kolegialnym (*affectus collegialis*) - ważnym dla rozumienia istoty i funkcjonowania Synodu Biskupów.

Wprawdzie Dekret soborowy *Christus Dominus* mówiąc o Synodzie Biskupów nie wykracza w zasadniczy sposób poza ramy nakreślone przez Motu proprio „*Apostolica sollicitudo*”, stanowi jednak ważny krok w kierunku kształtowania się myślenia i praktyki tej znaczącej instytucji życia kościelnego, w którym kolegialność zaczyna odgrywać istotną rolę. „Biskupi zebrani z różnych regionów świata - czytamy - wedle sposobów i zasad już ustalonych lub w przyszłości określonych przez Papieża, okazują Najwyższemu Pasterzowi Kościoła skuteczniejszą pomoc na Radzie zwanej Synodem Biskupów. Synod ten jako reprezentujący cały Episkopat katolicki, jest równocześnie znakiem, że wszyscy biskupi zespoleni hierarchicznie uczestniczą w trosce o cały Kościół”¹⁶.

Dekret rozumie tę nową instytucję jako „Radę Biskupów” okazującą papieżowi „skuteczniejszą pomoc”. Tak więc biskupi zgromadzeni na Synodzie, reprezentujący episkopat całego świata, dzielą troskę z papieżem o zasadnicze sprawy Kościoła. W tym względzie tekst odsyła w przypisie do szczególnego fragmentu Konstytucji dogmatycznej o Kościele - *Lumen gentium*, gdzie mówi się o relacji istniejącej wewnątrz kolegium Biskupów, kolegialnej jedności, określając zarazem naturę i charakter ich troski o cały Kościół. „Jako członkowie Kolegium Biskupiego - czytamy - i jako prawowici następcy Apostołów poszczególni biskupi zobowiązani są na mocy ustanowienia Chrystusa do takiej troski o cały Kościół (*sollicitudine pro universa Ecclesia*), która choć nie jest sprawowana przez akt jurysdykcji, przyczynia się jednak walnie do pożytku Kościoła powszechnego”¹⁷. Podobnie zresztą Dekret o działalności misyjnej Kościoła - *Ad gentes* - nazywając Synod Biskupów „Stałą Radą Biskupów dla całego Kościoła” postuluje, aby wśród spraw o ogólnym znaczeniu uwzględniał problematykę działalności misyjnej jako najważniejszego zadania Kościoła¹⁸.

¹⁵ E. Górecki, Zasada kolegialności w Kościele i formy jej sprawowania, w: Chrześcijanin w Kościele. Pod red. J. Majki, Wrocław 1979, s.173- 181; A. Dulles, *L' ecclesiologie catholique depuis Vatican II*, Concilium 1986, Cahier special. s. 19.

¹⁶ DB 5.

¹⁷ KK 23.

¹⁸ Por. DM 29.

Kodeks Prawa Kanonicznego o Synodzie Biskupów

Kodeks Prawa Kanonicznego traktuje o Synodzie Biskupów w sekcji dotyczącej najwyższego autorytetu Kościoła, po pierwszym rozdziale, gdzie mówi się o Biskupie Rzymu i Kolegium Biskupów (kan. 330-341), a z wyraźnej woli Jana Pawła II przed trzecim i czwartym rozdziałem dotyczącym Kolegium Kardynałów (kan. 349-359) i Kurii Rzymskiej (kan. 360-361). Uważa się, że Synod Biskupów jest dzisiaj ważną instancją współpracy biskupów z biskupem Rzymu w jego funkcji prymacjalnej. J. M. Tillard nazywa go słusznie Radą biskupią prymatu rzymskiego¹⁹. Dotychczasowa historia, zwłaszcza praktyka zgromadzeń tak generalnych, zwyczajnych i nadzwyczajnych, jak i specjalnych powoływanych w zależności od okoliczności i aktualnych potrzeb, dostatecznie potwierdza, że ta instytucja odgrywa już znamienne rolę w posługiwaniu papieskim Kościołowi i wykonywaniu jego magisterium.

Synod Biskupów, w myśl Kodeksu Prawa Kanonicznego, „jest zebraniem biskupów wybranych z różnych regionów świata, którzy zbierają się w różnych określonych terminach, aby pobudzać ścisłą łączność pomiędzy biskupem Rzymu i biskupami, jak również temu biskupowi Rzymskiemu świadczyć pomoc swoją radą w celu zachowania i wzrostu wiary oraz obyczajów, a także zachowania i umacniania dyscypliny kościelnej i rozważania problemów związanych z działalnością Kościoła w świecie”²⁰.

Trzeba zauważyć, że pojęcie *sollicitudo*, towarzyszące Synodowi od jego zaistnienia, nie występuje w kanonie 342 ani w innych kanonach dotyczących Synodu Biskupów. W dalszym ciągu naturę Synodu określa termin „rada”, przynajmniej zarazem, że władza (*potestas*) decydująca może mu być przyznawana „w pewnych przypadkach”, z zastrzeżeniem, że wówczas Biskup Rzymu ma prawo zatwierdzać podejmowane na Synodzie decyzje²¹.

Patrząc z perspektywy czasu na odbywane z pewną regularnością Synody trzeba przyznać, że ich zasadniczym zadaniem jest przygotowanie i przedstawienie raportu w formie propozycji Biskupowi Rzymu, który osobiście lub przez innych przewodniczy Synodowi²². Może on stanowić podstawę dla opublikowania dokumentu papieskiego podpisanego jego imieniem. Taka jest na przykład geneza, w efekcie synodu z 1974 roku, encykliki Pawła VI *Evangelii nuntiandi* - o ewangelizacji, ogłoszonej po okresie dojrzewania w 1976 r. Ale też Synod specjalny „pro Africa” z kwietnia- maja 1994 roku zwrócił się bezpośrednio do Kościołów w „orędziu” o charakterze pastoralnym. Natomiast Nadzwyczajny Synod Biskupów z 1985 roku opublikował dwa dokumenty: Relację Końcową i Posłanie Ojców

¹⁹ J.-M. R. Tillard, *L'Eglise locale. Ecclesiology de communion et catholicite*, Paris 1995, s. 480.

²⁰ KPK, kan. 342.

²¹ Tamże, kan. 343.

²² Tamże, kan. 344, 5.

Synodalnych do Ludu Bożego²³. W październiku 2001 roku obraduje w Rzymie Światowy Synod Biskupów na temat: „Biskup sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata”. Uczestniczy w nim na zaproszenie Jana Pawła II w charakterze eksperta ks. prof. Jan Krucina z Wrocławia. Należy się spodziewać, że tym razem zostanie wypracowany ważny dokument adresowany do członków Kolegium Apostolskiego, dotyczący specyfiki ich posługiwania w horyzoncie nowej ewangelizacji.

Doktrynalno-prawne podstawy dla Synodu Biskupów, stworzone przez Motu proprio „*Apostolica sollicitudo*”, naukę Soboru Watykańskiego II i Kodeks Prawa Kanonicznego stanowią zasadnicze elementy dla określenia pozycji tej instytucji w życiu Kościoła. Spotkać się jednak można z pytaniem, czy nie istnieje coś na kształt podwojenia pomiędzy Synodem Biskupów, „Radą biskupią prymatu rzymskiego” a kardynałami, szczególnie w sytuacji, gdy nie tylko biskupi diecezjalni są powoływani do kolegium kardynalskiego²⁴. Ci bowiem mają prawo wyboru Biskupa Rzymu, nadto „są do dyspozycji Papieża czy to działając kolegialnie (*collegialiter agendo*), gdy są zwoływani razem dla rozważenia ważnych spraw, czy też pojedynczo (*singuli*), mianowicie przez wykonywanie różnych urzędów świadczą pomoc Biskupowi Rzymskiemu, zwłaszcza w codziennej trosce o Kościół powszechny”²⁵.

Kolegialność biskupów, wyrastająca z kolegialności Apostołów, należy do całości biskupów w hierarchicznej łączności z biskupem Rzymu. Wyraża się ona najpełniej na Soborze powszechnym, ale może się także sprawdzać jako prawdziwa na Synodzie. Natomiast używanie pojęcia „kolegium”, „kolegialność” czy „kolegialny” w stosunku do grona kardynałów, które sięga swoim rodowodem zorganizowanej już i historycznej postaci Kościoła (*iure ecclesiastico*), ma charakter analogiczny. Problem jest zatem bardziej natury prawnej niż teologicznej, gdyż trzeba się pytać, czy istnieje dostateczna racja o charakterze teologicznym, aby kolegium kardynałów uważać za instytucję specyficzną w sensie ściśle kolegialnym.

Perspektywy dla Synodu Biskupów

Pontyfikat Jana Pawła II charakteryzują między innymi zwoływane systematycznie sesje Synodu Biskupów, które są już nie tylko manifestacją jedności w Kościele wyrażanej funkcją Rady prymatu rzymskiego, ale przejawem wspólnotowej odpowiedzialności biskupów za sprawy Kościoła. Pośród spraw istotnych i najważniejszych dla świata w każdej epoce historii znajduje się sprawa ewangelizacji. Od początku działalności Kościoła, zgodnie z życzeniem Jezusa Chrystusa,

²³ Nadzwyczajny Synod Biskupów. Dwudziestolecie Soboru Watykańskiego II. Wrocław 1986 r.

²⁴ A. Borras, *Considerations corrélatives sur l'exercice de la primauté romaine*, w: *Changer la papauté? Sous la direction de P. Tihon*, Paris 2000, s. 94.

²⁵ KPK, kan. 349.

ewangelizacja jest istotnie kolegialnym dziełem grupy Dwunastu²⁶ i stanowi mandat dla wszystkich prawowitych następców tego pierwotnego Kolegium. Trzeba przyznać, że papież przywiązuje wielką wagę do działalności Synodu, najczęściej sam przewodniczy obradom i z uwagą śledzi dyskusje zgromadzonych biskupów. Ale przede wszystkim pracę Synodu pojmuje w kategorii działalności kolegialnej i wielokrotnie daje temu wyraźnie wyraz w swoich wystąpieniach.

Przemawiając z okazji 16. rocznicy pierwszego Zgromadzenia Generalnego Synodu Biskupów, na sesji poświęconej rozważeniu teologicznych, prawnych i organizacyjnych problemów tej instytucji uznał za stosowne powiedzieć, że „z pewnością Synod jest narzędziem kolegialności, jak również ważnym czynnikiem komunii, chociaż w innym wymiarze niż Sobór Ekumeniczny” czy wręcz „formą wyrażenia kolegialności biskupów”²⁷. Poszukiwanie analogii właśnie z Soborem - najstarszą przecież formą kolegialnego działania w Kościele - znajduje uzasadnienie w stwierdzeniu, że Synod jest „narzędziem skutecznym, dogodnym, odpowiednim do czasu, dobrze dostosowanym do posług pasterskich Kościołów lokalnych i wzajemnej pomiędzy nimi komunii”²⁸. Wydaje się że „kolegialność biskupów” jest tutaj rozumiana w sensie szerszym jako „szczególna odpowiedzialność biskupów zgromadzonych wokół Biskupa Rzymu”, a nie w sensie ścisłym zgodnie z rozumieniem Konstytucji dogmatycznej o Kościele. „Kolegium albo ciało biskupie posiada władzę autorytatywną - czytamy - jedynie wtedy, gdy się je bierze łącznie z Biskupem Rzymskim, następcą Piotra, jako jego głową, i gdy nienaruszona zostaje władza zwierzchnia tego ostatniego nad wszystkimi, zarówno pasterzami, jak wiernymi”²⁹.

„Synod wyraża - zdaniem papieża Jana Pawła II - kolegialność w sposób wybitny nawet wtedy, kiedy kolegialność ta nie jest taka, jak na Soborze” i „objawia się najbardziej w kolegialnym sposobie wypowiedzania się pasterzy Kościołów lokalnych”³⁰.

W takim kontekście Jan Paweł II określił również swoje stanowisko w tym przemówieniu do otwartej perspektywy kan. 343 Kodeksu Prawa Kanonicznego, który - jak zauważyliśmy już wcześniej - przewiduje w pewnych okolicznościach dla Synodu „głos decydujący”. Cokolwiek by nie powiedzieć - w świetle nauki o kolegialności biskupów, którzy są odpowiedzialni w pierwszym rzędzie za własne Kościoły lokalne i zarazem dzielą troskę o cały Kościół - głos doradczy okazuje się wspólnotowym świadectwem wiary zgromadzonego na Synodzie Kościoła. „Ich głos - mówił papież - jeśli jest moralnie jednomyślny, posiada kościelny ciężar jako-

²⁶ J. Colson, *Evangelisation et collegialite apostolique*, Nouvelle Revue Theologique 4 (1960) s. 350.

²⁷ Jan Paweł II, *Synod Biskupów - realizacja więzi pomiędzy kolegialnością a prymatem*, L'Osservatore Romano 4 (1983) s. 6.

²⁸ Tamże.

²⁹ KK 22 b.

³⁰ Jan Paweł II, *Synod Biskupów...* s. 6.

ściowy, przekraczający czysto formalny wymiar głosu doradczego³¹. Tak wyraźne zdanie sobie sprawy ze znaczenia kolegialnego zabierania głosu jest wyrazem dowartościowania przedstawicieli Kościołów lokalnych, którzy na Synodzie poprzez wzajemną wymianę służą samej jedności wspólnoty Kościoła i wyrażają jego dynamiczny charakter.

Tym samym Synod tworzy i wyraża równocześnie wewnętrzną więź pomiędzy kolegialnością a prymatem. Służy niezbędna i ważną pomocą w prymacjalnej posłudze Piotrowej biskupowi Rzymu, który jest pierwszym sługą jedności *Catholica*. Wyrasta ona przecież wprost i bezpośrednio z troski właściwie biskupiej, wynikającej z przyjętych święceń, mającej z istoty na względzie wykonywanie we wspólnocie i solidarnie posługiwania apostołskiemu spełnianego najpierw na poziomie Kościoła lokalnego. Trzeba jednakże pamiętać, że „duchem jedności przepojona różnorodność Kościołów lokalnych (*varietas conspirans in unum*) - według soborowego wyrażenia - jeszcze bardziej ujawnia powszechność niepodzielonego Kościoła³². Jan Paweł II czuje obowiązek służenia kolegialności biskupów, a tym samym wspólnoty Kościołów, stając się gwarantem ich słusznej różnorodności i promotorem ich partykularnego bogactwa³³.

*

* *

Synod Biskupów odgrywa współcześnie istotną rolę w działalności Kościoła, który systematycznie wprowadza ducha soborowego w życie religijne wspólnoty kościelnej w zmieniających się szybko uwarunkowaniach kulturowych i społecznych. Podejmuje zarazem wciąż nowe problemy i wyzwania reagując na znaki czasu i tym sposobem daje świadectwo żywej obecności Kościoła w świecie. Z perspektywy bogatego już dorobku w zakresie omawianych spraw o charakterze duszpasterskim, a także stylu funkcjonowania nowej instytucji, można powiedzieć, że jest uprzywilejowanym miejscem wzajemnej wymiany służącej wspólnocie biskupów zgromadzonych wokół papieża na służbie jedności Kościoła.

Synod Biskupów jest organem wyrażającym stale kolegialność episkopatu. Kolegialność służy przede wszystkim kształtowaniu samej wspólnoty, ale równocześnie jest wyrazem dojrzałej wspólnoty - *communio ecclesiarum*. Jej racją istnienia jest budowanie Kościoła - Ciała Chrystusa. Wyraża w istocie wspólnotę

³¹ Jan Paweł II, Synod Biskupów... Formuła łacińska tekstu opublikowanego w *L'Osservatore Romano* 1 maja 1983 roku brzmi: „*pondus Ecclesiae peculiaris generis, quod alicuius voti consultivi rationem simpliciter formalem excedit*”.

³² KK 23 d.

³³ Por. KK 13.

braterską przeżywaną i wykonywaną na poziomie funkcji biskupiej. Trzeba jednakże przyznać, że ani Motu proprio „*Apostolica sollicitudo*”, ani dokumenty soborowe i odnowiony Kodeks Prawa Kanonicznego nie dają jednoznacznej odpowiedzi na pytanie, czy Synod jest instytucją kolegialną w ścisłym tego słowa znaczeniu.

Fakt, że większość członków jest wybierana przez Konferencje episkopatów i że są oni zapraszani przez papieża, by reprezentowali i przedstawiali ich Konferencje wyraźnie sugeruje, że Synod ma charakter autentycznie kolegialny. Przejawiają się w nim istotne strukturalne elementy, takie jak duchowa wspólnota, jedność w wielości doświadczeń i charyzmatów, uzasadnione pasterską odpowiedzialnością przekonanie działania na rzecz realizacji dobra wspólnego Kościoła powszechnego. Natomiast ich głos doradczy i okoliczność zbierania się tylko na polecenie papieża przemawiają raczej na korzyść służby papieżowi w jego funkcji prymatu. W tym kontekście jawi się pełniej rola prymatu biskupa Rzymu, który spaja we wspólnocie wiary przedstawicieli Kościołów lokalnych dla efektywniejszego realizowania misji zbawczej Jezusa Chrystusa w świecie.

UNIA UŻHORODZKA Z ROKU 1646

Wstęp

Dnia 26 października 1996 r. obchodzono w Watykanie centralne uroczystości 350-lecia unii użhorodzkiej. W liturgii uczestniczyli biskupi, kapłani i wierni wywodzący się z tradycji unii użhorodzkiej, głównie z USA. Papież Jan Paweł II ze względu na stan zdrowia przewodniczył jedynie liturgii Słowa. W wydanym z tej okazji liście apostolskim papież Jan Paweł II podkreślił, że Unia Użhorodzka zawarta w 1646 roku, podobnie jak wcześniejsza od niej Unia Brzeska z 1596 roku, była efektem ruchów zjednoczeniowych wyrastających z decyzji soborów lyońskiego i florenckiego. *„To ewangeliczne ziarno gorzyczne, zasiane na urodzajnej ziemi mukaczewskiej, z biegiem czasu rozrosło się w rozłożyste drzewo, w którego cieniu zgromadzili się liczni wierni obrządku bizantyjskiego. Wspólna radość wszystkich eparchii, zrodzonych z Unii Użhorodzkiej i świętujących to wydarzenie, które stanowi podstawę ich kościelnej tożsamości, jest cenną sposobnością, aby ponownie uświadomić sobie istnienie więzi, jakie wynikają ze wspólnego pochodzenia, oraz pogłębić braterską wymianę i współpracę, dla której przeszkodą były przez długi czas różne trudności historyczne”*. Jak wiemy, przez wiele lat Kościół unicki w bloku komunistycznym był nie tylko ostro prześladowany i zwalczany, lecz także świadomie i celowo przemilczany. Stąd nikła jest u nas znajomość historii Unii Użhorodzkiej, podobnie jak nieznaną jest powszechnie gałąź tego unickiego Kościoła. Radosne obchody rocznicy Unii Użhorodzkiej były zatem dogodną sposobnością, aby zanosić do Boga dziękczynne modlitwy za to, że zechciał osuszyć łzy swoich dzieci i zakończyć dramatyczny okres ich okrutnych prześladowań. Była to także okazja, aby przybliżyć współczesnym wydarzenia sprzed 350 laty i w największym skrócie zapoznać z historią tej właśnie części wschodniego Kościoła katolickiego.

1. Sytuacja polityczna i religijna ludności zakarpackiej w XVI i XVII w.

Mówiąc o burzliwej i dramatycznej historii Kościoła zrodzonego z Unii Użhorodzkiej, należy także powiedzieć choćby w kilku słowach o dramacie samego Użhorodu i jego mieszkańców. Otóż Użhorod (Ungvar) założony w VIII-IX w. jako gród słowiański nad Użem (dorzecze Cisy), w sąsiedztwie którego powstał w X w. inny znany ośrodek Mukaczewo (Munkacs). Na początku IX w. Użhorod

znalazł się w składzie Rusi Kijowskiej, a po jej rozpadzie, od 1000 r. w chrześcijańskim państwie węgierskim. W XVI w. nastąpił rozpad Węgier (1541) i tereny podkarpackie zostały przyłączone do tzw. królewskiej części Węgier, której królem węgierskim był cesarz rzymsko-niemiecki z rodziny Habsburgów. Córka króla polskiego Zygmunta, Izabella Jagiellonka, wdowa po królu Janie Zapolymy czyniła wszystko, aby jej syn Jan Zygmunt Zapolya utrzymał się w Siedmiogrodzie. I to jej się udało, gdyż po śmierci ojca został obwołany w 1540 r. królem Węgier i panował pod tureckim zwierzchnictwem we wschodniej części Węgier w Siedmiogrodzie, podczas gdy w zachodniej części władał Ferdynand Habsburski, zaś środek kraju sułtan przyłączył do swego państwa. Użhorod podlegał Siedmiogrodowi i ciekawostką może być fakt, że Jan Zygmunt Zapolya sprowadził na tereny użhorodzkie arian z Polski, w tym Jerzego Blandratę, jednego z najwybitniejszych przedstawicieli antytrynitaryzmu w XVI w. W początku XVIII w. Użhorod znalazł się we władaniu Austrii, zaś od 1867 - Austrowęgier. Po traktacie Wersalskim w 1920 r. tereny te znalazły się w granicach Czechosłowacji, a w latach 1938-1944 w granicach węgierskich. W 1944 r. miasto zajęły wojska radzieckie i w 1945 r. włączono je do Socjalistycznej Republiki Ukraińskiej. Dziś Użhorod z 56 000 mieszkańców, leży na pograniczu Ukrainy i Słowacji, stanowiąc ważny ośrodek administracyjny obwodu zakarpackiego na Ukrainie.

W pobliskim Mukaczewie znajdowała się od dość dawna rezydencja biskupia w Gams, ale udokumentowana dopiero w 1491 r. Z tego okresu znany jest także klasztor św. Mikołaja określany jako biskupi. Sami biskupi byli schizmatykami, przedstawiciele zaś stanów, podobnie jak w Siedmiogrodzie tak i na ziemi mukaczewskiej, byli od XVI w. protestantami, głównie kalwinami. W Siedmiogrodzie były trzy stany i cztery wyznania (luteranie, prawosławni i dwa odłamy subotników czyli judaistów w chrześcijańskim wydaniu).

Po śmierci Ludwika Jagiellońskiego w 1526 r., na mocy układu wiedeńskiego z 1515 r. umacnianego układami małżeńskimi (Anna Jagiellona wyszła za mąż za Ferdynanda I Habsburga, a Maria Habsburżanka za Ludwika Jagiellończyka), Czechy i Węgry, a tym samym kraina zakarpacka jako integralna część Węgier, znalazły się we władaniu Habsburgów. Austria, która przeobraziła się wówczas w wielkie, a przy tym bardzo rozległe mocarstwo, przetrwała jako państwo habsburskie do końca pierwszej wojny światowej. Wraz z rozwojem terytorialnym następowało także budowanie w Austrii nowoczesnego aparatu administracyjnego, które musiało uwzględnić tradycje stanowe dawnych państw, a więc Czech i Węgier. Najważniejszym jednak i najtrudniejszym zagadnieniem wewnętrznym tychże wcielonych państw były sprawy religijne. Nikomu tak naprawdę nie zależało na jedności poszczególnych wyznań, tylko ich na wzajemnym skłóceniu. Czechy stały się przecież w XV w. obszarem, na którym tryumfował husytyzm zrośnięty w niemalym stopniu ze świadomością narodowej odrębności. Na Węgrzech nato-

miast od XVI w. zaczął tryumfować protestantyzm. Tymczasem w rodzinie Habsburgów stosunkowo wcześniej zrodziło się przekonanie, że interes państwowy i dynastyczny wymaga identyfikowania się z kontrreformacją. Tu jednak rodziła się pewna trudność z racji niebezpieczeństwa grożącego ze strony Turcji. Wojny bowiem z Turkami wiązały się przecież bardzo ściśle z polityką religijną a stany włączonych państw, których pomoc była dla prowadzenia tej wojny bardzo potrzebna, miały z reguły przewagę protestancką. W związku z tym korzystały one zawsze z okazji przyznawania środków na wojnę, pod warunkiem zagwarantowania swemu wyznaniu swobody kultu, a nawet przyznania jakichś przywilejów. Nietolerancja ze strony Habsburgów zarówno w Siedmiogrodzie, jak i w prowincjach węgierskich znajdujących się we władaniu austriackim, zrodziła opór stanów, poparty przez ludowe powstanie hajduków pod wodzą Bocskaya. Dwór austriacki zmuszony był zawrzeć w 1606 r. pokój w Wiedniu, w którym cesarz Rudolf zachował wprawdzie koronę Węgier, ale musiał oddać Siedmiogród Bocskayowi oraz, co ważniejsze, musiał zobowiązać się do ograniczenia swej władzy absolutnej na Węgrzech i zapewnić zupełną wolność religijną. Była to więc dla Habsburgów trudna, a zarazem gorzka lekcja polityczna w stosunku do stanów węgierskich, które zapewniły sobie z czasem daleko posuniętą odrębność administracyjną i wolność religijni.

Najazdy Turków trwały właściwie bez przerwy i stad kraje wchodzące w skład monarchii austriackiej, zwłaszcza nadgraniczne, były narażone na ciągłe pustoszenia. W obronie przed tym właśnie arcyksiążę Karol stworzył na pograniczu osobny okręg, gdzie budowano wiele twierdz. Osadzano tam chłopów na specjalnie dogodnych warunkach z obowiązkiem pełnienia ciągłej służby wojskowej. W ten sposób powstało tzw. Pogranicze (linia zamków obronnych), czyli pewnego rodzaju kolonie wojskowe, przypominające kozaczyznę na pograniczu polsko-tureckim, ale znacznie lepiej zorganizowane, bo podległe centralnym władzom wojskowym austriackim. To właśnie pogranicze, rozciągające się od strony południowej i wschodniej aż po ziemię mukaczewską, przyjmowało uciekinierów głównie z obszarów zajętych przez Turków. Nawet Chorwaci przynosili się w głąb krajów austriackich i osiedlali się aż w południowych Morawach. Znaczna część mieszkańców pogranicza wyznawała obrządek wschodni - około 35%. Wyjątek stanowili Chorwaci, którzy wyznawali katolicyzm, ale ci byli w znacznej mniejszości. Habsburgowie właśnie tej części starali się nadać prawa większości przez zwalnianie z różnych podatków i nadania praw oraz przywilejów.

Poczynając od roku 1608 Habsburgowie, mimo podpisanego układu pokojowego w Wiedniu (1606) i uchwał sejmowych w Preszburgu (1608), w oparciu o magnaterię i działający już na Węgrzech zakon jezuitów, rozpoczęli walkę z różnowierstwem. Skutkiem tego zarówno chłopci, jak i mieszczenie przynajmniej zewnętrznie przyjmowali katolicyzm, co się jeszcze wtedy odbywało bez krwawych

prześladowań. Natomiast inni, bardziej stanowczy i nieugięci w swoich przekonaniach, zdecydowali się na emigrację do krajów północnoniemieckich. Tymczasem jednak nabrzmiewał konflikt ogólnoeuropejski, którego zarzewiem stawał się spór między katolikami a protestantami w Niemczech. To zrodziło z czasem także opór wśród poddanych austriackich, zarówno wśród warstw wyższych, jak i wśród mieszczan i chłopów wobec wzrastającej kontrreformacji. Zmuszało to władców do coraz surowszych, a nawet krwawych represji. I już wtedy zdawano sobie sprawę z tego, że władcy tracą przy tym „wiele dusz, wiele pieniędzy i wiele miłości poddanych”.

Konflikty wyznaniowe, połączone zwykle z narodowościowymi doprowadziły w 1618 roku do wybuchu wojny trzydziestoletniej. W efekcie władza Habsburgów w Niemczech jako cesarzy stała się zupełnie nominalna, ale wzrosła natomiast w krajach dziedzicznych, to znaczy w Austrii, Czechach i na Węgrzech. Nastąpiły też znaczne zmiany społeczne. W związku z ogromnymi zniszczeniami dokonanymi w czasie wojny, pogorszyło się znacznie położenie chłopów, na których spadł ciężar odbudowy gospodarczej kraju. Tymczasem w związku z wojnami religijnymi nastąpiły znaczne straty ludnościowe, które powiększały się nadal po wojnie, gdyż dekrety cesarskie zmuszały innowierców do przyjęcia katolicyzmu lub emigracji. Po 1648 roku około 100 000 wyznawców luteranizmu z krajów wewnątrz austriackich przeniosło się do Niemiec Północnych. Ich miejsce zajęli częściowo sprowadzeni przez Habsburgów przybysze z krajów katolickich, jak z Włoch, Burgundii i Irlandii. Do zwycięstwa kontrreformacji w krajach austriackich przyczynili się w znacznym stopniu jezuita, którzy już w 1554 roku objęli gimnazjum w Wiedniu, w 1652 roku w Innsbrucku, w 1574 roku w Grazu. W pierwszych zaś dziesiątkach XVII w. objęli część szkół i uniwersytet w Truszwawie (obecnie w Słowacji). Wszędzie wprowadzali ducha żarliwości katolickiej. Tak więc zagrożenie tureckie z jednej strony i działalność kontrreformacyjna Habsburgów wspieranych przez jezuitów z drugiej strony oraz próba protestantyzacji przez Rakocze-
go, przyśpieszały w krajach austriackich tendencje unijne z Kościołem wschodnim, które rozwijały się już znacznie wcześniej w innych krajach przygranicznych.

2. Tendencje unijne w Kościołach wschodnich

Rozłam Kościoła na prawosławny Wschód i katolicki Zachód na początku II tysiąclecia spowodował podjęcie od XI wieku wielu wysiłków zmierzających do przywrócenia jedności w chrześcijaństwie. Niestety wysiłki te kończyły się z reguły niepowodzeniem, gdyż wypracowane modele jedności obciążone były zwykle elementem politycznym, w którym górowała chęć narzucenia swojej woli partnerowi pertraktacji. Dopiero w XIV stuleciu, po przykrych doświadczeniach (nieudane synody, krucjaty itp.) zrodził się nowoczesny doktrynalny model unii kościelnej między Kościołem wschodnim i zachodnim, chociaż i tym razem motywy poli-

tyczne odgrywały nadal poważną rolę. Bizantyński Wschód szukał pomocy militarnej na katolickim Zachodzie przed postępującymi wciąż podbojami Turcji i wyrażał chęć przystąpienia do unii kościelnej, ale żądał gwarancji liturgicznych i dyscyplinarno-prawnych a także wolnej dyskusji nad różnicami dogmatycznymi na unijnym soborze powszechnym. Katolicki Zachód powoli zrozumiał, że do nawiązania kontaktów z prawosławnym Wschodem potrzebna jest znajomość języków wschodnich, zwłaszcza greckiego, a także środowiska etnicznego Wschodu. Ponadto w okresie wielkiej schizmy papieskiej Zachód przekonał się o konieczności zwołania soboru unijnego, na którym miano przedyskutować sporne zagadnienia dogmatyczne, co postulowali w każdym wypadku Grecy. O zmianie klimatu między dwoma Kościołami na przełomie XIV i XV wieku świadczy fakt, że zaproszeni na sobór w Konstancji w 1415 roku przedstawiciele Kościoła bizantyńskiego w charakterze obserwatorów wyrazili gotowość przystąpienia do unii z Kościołem katolickim. W takich okolicznościach doszło w 1439 roku do zawarcia unii kościelnej na soborze powszechnym we Florencji. Unia ta objęła swym zasięgiem jedynie Kościół prawosławny na Rusi polskiej i litewskiej, mimo iż powracający z soboru florenckiego sławny metropolita kijowski Izydor ogłosił ją także na Zakarpaciu. Niestety, już na początku XVI stulecia świadomość unii zanikła nawet tam gdzie była przyjęta.

Wypracowane przez unijny sobór florencki dogmatyczne warunki jedności z Kościołem bizantyńskim stały się podstawą do następnych unii kościelnych. Unie te, zawierane w XVI-XVIII wieku miały charakter partykularny, a w Europie istniały wyłącznie w granicach politycznych Polski i Węgier, gdzie były popierane przez władze państwowe. I tak w 1595 roku przedstawiciele metropolii kijowskiej spotkali się z papieżem Klemensem VIII z zamiarem wypełnienia postanowień podjętych na soborze florenckim. Po czym w 1596 roku zostało ogłoszone w Brześciu zjednoczenie Kościoła prawosławnego w Polsce i na Litwie z Kościołem katolickim, jako Unia Brzeska. Unia ta przyspieszyła ruch unijny wśród Słowian prawosławnych także na innych terenach, zwłaszcza na pograniczu Słowenii i Chorwacji oraz Polski i Węgier. Unie te były możliwe dzięki politycznemu poparciu Austrii i tendencjom zmierzającym do reformy Cerkwi, jak również, a może przede wszystkim uniezależnienia jej od przemożnego wpływu obcych wyznań. Do pierwszej takiej unii doszło 20 III 1611 roku w Chorwacji, gdzie wielu prawosławnych Serbów i Wołochów po klęsce na Kosowym Polu w 1391 roku schroniło się przed Turkami w okolicach Senij, Ivanićgradu i Marča. Od 1607 roku mieli oni własnego biskupa, który rezydował w klasztorze prawosławnym w Mara, a liczba wiernych sięgała około 60 tysięcy. Ten pierwszy biskup prawosławny Symeon został pozyskany dla unii kościelnej przez biskupa zagrzebskiego Dimitrovicza. Obydwaj udali się w 1611 roku do Rzymu i po zawarciu unii papież Paweł V mianował Symeona ordynariuszem dla unitów w Marča. Jednak biskup Symeon natrafił na poważny

opór wiernych przeciwko unii kościelnej. Dopiero biskup Gabriel Predojvić (1642-1644) i jego następcy utrwaliли unię.

Do podobnej unii kościelnej doszło na Zakarpaciu. W 1 połowie XVII wieku panowały tu wszechwładnie wpływy kalwińskie, wzmacniane przez księcia siedmiogrodzkiego Jerzego Rakoczego I (1630-1648). Pragnął on narzucić w sposób administracyjny miejscowej ludności swoją władzę i kalwinizm.

3. Unia Użhorodzka próbą wyzwolenia i przetrwania

Prawosławni biskupi z Mukacza, świadomi protestanckiego niebezpieczeństwa, poczęli zbliżać się do Kościoła katolickiego. Zawarcie unii doprowadzić miało do przeprowadzenia reformy Kościoła, wzmocnienia dyscypliny kościelnej wśród duchowieństwa, uzyskanie przywilejów społeczno-politycznych i przeciwstawienia się protestantyzmowi. Pracę w kierunku unii rozpoczął w 1613 roku hrabia Jerzy Drughet przy pomocy przemyskiego biskupa unickiego Anatazego Krupeckiego. Dzięki ich działalności już w 1615 roku, 50 księży prawosławnych wraz ze swymi parafianami przyjęło unię, chociaż do uroczystej proklamacji tej unii na razie nie doszło. Do pomyślnego końca doprowadził dzieło unii biskup prawosławny z Mukacza (Mukaczew) Bazyli Torosowicz i wspomniany hrabia Jan Drughet, przy czynnej współpracy katolickiego biskupa z Eger Jerzego Jahusika. Biskup Torosowicz udał się do Wiednia i tam przystąpił w 1642 roku do unii, lecz nie mógł wrócić do swej diecezji z powodu zakazu księcia Rakoczego. Dopiero unia proklamowana uroczystie dnia 24 IV 1646 roku na synodzie w Użhorodzie przez biskupa z Eger Jerzego Jahusika, do której przystąpiło 63 kapłanów prawosławnych, okazała się trwalsza. Unia ta rozwinęła się za biskupa Piotra Petrovica (1651-1665) i ostała się, choć po jego śmierci przeżywała okres zewnętrznego kryzysu. Po śmierci bowiem biskupa Petrovica kler unicki zgodnie z warunkami unii przystąpił do wyboru biskupa. Tymczasem do stolicy biskupiej zgłosiło pretensje aż trzech kandydatów: jeden mianowany przez cesarza Leopolda I, drugi przez księcia siedmiogrodzkiego Franciszka Rakoczego, a trzeci przez Stolicę Apostolską. Przez 25 lat, z ogromną szkodą dla samej unii, trwały walki trzech kandydatów o stolicę biskupią. Dopiero z mianowanym przez Stolicę Apostolską w 1689 roku ks. Józefem de Camillisem, jako biskupem tytularnym Sebaste (+ 1706), przyszły lepsze czasy dla unii zakarpackiej. Był to z pochodzenia Grek z wyspy Chios, bazylianin, który ukończył studia teologiczne w kolegium greckim w Rzymie. Po przyjeździe na Zakarpacie oddał się z całą gorliwością utrwalaniu unii kościelnej przez odbywanie częstych synodów diecezjalnych, podniesienie dyscypliny kościelnej i poziomu intelektualnego księży. W tym celu wydał drukiem szereg książek, broniących unię kościelną i katechizm. W 1703 roku w czasie najazdu księcia Franciszka II Rakoczego na Podkarpacie został wygnany z Mukaczewa i zmarł w Preszowie.

Po jego śmierci, na skutek rozbieżności między Rzymem a Wiedniem, stolica biskupia była nie obsadzona przez 10 lat. Wprawdzie od 1715 roku na Zakarpaciu działali biskupi unicy - Gennadiusz Bizanczy (1715-1733), Stefan Olszansky (1733-1737), Gabriel Błaskowsky (1738-1742) i Manuel Olszawsky (1743-1767) - ale pretensje łacińskich biskupów węgierskich z Eger do podporządkowania sobie unitów i biskupów unickich wywołały wiele słusznych skarg i niepokojów. Już wcześniej, bo w 1692 roku cesarz Leopold I zrównał kler unicki z duchowieństwem łacińskim w przywilejach, co przyczyniło się wielce do utrwalenia unii kościelnej.

Kiedy cesarz Leopold I zrównał w przywilejach duchowieństwo unickie z łacińskim, unia przyjęła się powszechnie, a istniejące biskupstwo prawosławne w Mukaczu niebawem całkowicie upadło. W 1771 roku papież Klemens XIV erygował dla unitów nową diecezję w Mukaczu, obejmującą wówczas 939 kościołów i 675 parafii, kładąc tym samym kres pretensjom biskupów Eger do jurysdykcji nad unitami. Odnowiona diecezja unicka w Mukaczewie objęła Zakarpacie i wschodnie leżące na terenie dzisiejszej Słowacji. W 1773 roku diecezja ta otrzymała katedrę w pojezuickim kościele w Uzhorodzie, a kolegium zamieniono na seminarium duchowne. Dzięki dalszym posunięciom kolejnej władczyni - cesarzowej Marii Teresy i Stolicy Apostolskiej życie kościelne w diecezji zaczęło normalnie funkcjonować. Około 1815 roku diecezja liczyła 467 parafii i 380 000 wiernych. Przewodził jej biskup Andrzej Baczynsky (1773-1809).

Po klęsce Turcji pod Wiedniem w 1683 roku Austria przystąpiła do powolnej rewindykacji ziem Królestwa Węgierskiego. Od 1686 roku zaczęto rewindykację Siedmiogrodu, a w 1688 roku stany siedmiogrodzkie ogłosiły przejście Siedmiogrodu pod panowanie Austrii. Wydany w 1691 roku przez cesarza Leopolda I edykt gwarantował tolerancję religijną czterem wyznaniom siedmiogrodzkim. Nie wspominał on nic o Rumunach, chociaż byli najliczniejszą grupą etniczną w tym kraju. Nie wspomniano też o wyznawanym przez nich prawosławiu. Tymczasem nad cerkwiami rumuńskimi wisiąco nadal wielkie niebezpieczeństwo ze strony Kościoła reformowanego. W tej sytuacji jezuita Ladislaus Baranyi, który prawie równocześnie (od 1689) rozpoczął wśród Rumunów działalność pronijną razem z de Camillisem, biskupem unickim na Zakarpaciu, wystąpił do władz austriackich w obronie praw narodowych i wyznaniowych Rumunów. Dnia 1 V 1690 roku de Camillis zwołał synod kościelny w Satu Mare, na którym 60 prawosławnych księży rumuńskich zadeklarowało przystąpienie do unii kościelnej pod warunkiem zrównania ich z duchowieństwem łacińskim w prawach cywilnych. Wkrótce dla tej idei pozyskano również Teofila, biskupa prawosławnego Siedmiogrodu. Po pięciu latach pertraktacji bp Teofil zwołał w 1697 roku synod do Alba Julia, na którym postanowiono przystąpić do unii kościelnej z Kościołem katolickim na warunkach unii florenckiej i zrównania unitów z klerem łacińskim w przywilejach, a także

dopuszczenia wszystkich unitów do urzędów państwowych. Na tych też warunkach, przy odpowiednich gwarancjach cesarskich i papieskich, Rumuni siedmiogrodzcy przystąpili 7 X 1698 roku do unii kościelnej na synodzie zwołanym przez bpa Atanazego Anghela w Alba Julia. Proklamacja unii kościelnej nastąpiła w obecności 36 dziekanów i 2722 księży i świeckich.

Na kolejnym synodzie generalnym 4 IX 1700 roku zwołanym przez bpa Atanazego, unia została potwierdzona przez 54 dziekanów i 1563 księży, reprezentujących około 200 000 wiernych. W 1738 roku biskup unicki Jan Innocenty Micu-Klein (1728-1751), wielki protagonista emancypacji narodowej Rumunów w Siedmiogrodzie, przeniósł stolicę biskupią do Blaj oraz podjął skuteczną akcję unijną wśród prawosławnych Rumunów w rejonie Wielkiego Waradyna. Dzięki niemu przeszło 200 parafii prawosławnych przystąpiło do unii kościelnej. Dla tych parafii papież Benedykt XIV utworzył w 1740 roku administrację apostolską, a papież Pius VI diecezję unicką w Wielkim Waradynie w 1777 roku. Na skutek trudności ze strony stanów siedmiogrodzkich i austriackich bp Micu zrezygnował z biskupstwa i osiadł na stałe w Rzymie, gdzie zmarł w 1768 roku. Jego następcą bp Piotr Paweł Aaron (1753-1764), dawny wychowanek Urbanianum w Rzymie, zorganizował kapitułę katedralną oraz utworzył w 1754 roku gimnazjum i seminarium duchowne w Blaj, które stały się promieniującymi ośrodkami kultury rumuńskiej. Jego następcy - biskupi: Atanazy Rednik (1765-1772), Grzegorz Major (1773-1783) i Jan Raab (1783-1830) stworzyli z Kościoła unickiego wiodącą siłę rozwoju kultury rumuńskiej. W Cluj powstało Collegium Nobilium, prowadzone przez jezuitów (1734), a w Siedmiogrodzie umocniły się liczne szkoły przycerkiewne.

4. Dzieje unii w czasach najnowszych

W XIX wieku wielkim problemem dla unii użhorodzkiej i pochodnych w Siedmiogrodzie była sprawa latynizacji i madziaryzacji oraz penetracja rosyjskiego prawosławia. Zwłaszcza za biskupa Stefana Pankowicza (1867-1874), który krzątał się wokół lepszych podstaw materialnych diecezji Mukaczewo i wzmocnienia gospodarczego seminarium duchownego, duchowieństwo zakarpacie oskarżało go o zdradę narodu i tradycji kościelnych. Tym bardziej, że bp Pankowicz utworzył dla zmadziaryzowanych Rumunów osobny wikariat biskupi Hajdudorog, z którego papież Pius X utworzył w 1912 roku diecezję z węgierskim językiem liturgicznym. Próba zaś wprowadzenia przezeń kalendarza gregoriańskiego spotkała się z ostrym sprzeciwem księży i wiernych. W tej sytuacji prorosijskie grupy rzuciły hasło powrotu do prawosławia, które miało być rzekomo ratunkiem dla zachowania tożsamości narodowej. W następstwie tej agitacji dziesiątki tysięcy Rusinów katolików przeszło na prawosławie. W 1930 roku na Zakarpaciu liczono 112 000 prawosławnych. Tymczasem w roku 1911 obie diecezje: mukaczewska z rezydencją w Użhorodzie i słowacka w Preszowie miały około 570 parafii, 736 księży, 95 alumnów i 627 804 wiernych unitów.

Za zgodą cesarza Franciszka Józefa I papież Pius IX, 26 XI 1853 r. wyłączył dwie diecezje unickie dla Rumunów - Forgacs (Alba Julia) i Wielki Waradyn - spod jurysdykcji metropolity ostrzychomskiego, utworzył 2 dalsze diecezje w Lugos i Gherla oraz erygował nową prowincję kościelną w Forgacs (Alba Julia) dla Rumunów unitów w Siedmiogrodzie. Niestety wzmagająca się od 1875 roku polityka i presja madziaryzacyjna wbrew ustawie narodowościowej sprawiła, że rząd zakazał używania języka rumuńskiego w samorządzie i sądownictwie, madziaryzował szkolnictwo i wprowadził obowiązkowo język węgierski do podstawowych i średnich szkół rumuńskich. W 1899 przeprowadzono ponadto madziaryzację nazw miejscowości i imion własnych. W tę politykę rząd chciał wciągnąć rumuński Kościół unicki w Siedmiogrodzie, który obejmował tu w 1911 roku jedną metropolię, 4 diecezje, 1 528 parafii, 1 633 księży, 180 alumnów, 788 szkół i 157 655 uczniów oraz 1 187 000 wiernych. Po kościele unickim w Galicji Kościół rumuński był największym Kościołem unickim.

Emigracja zarobkowa ludności ukraińskiej do Ameryki Północnej i Brazylii w końcu XIX wieku stworzyła nowy problem duszpasterski. Początkowo wierni obrządku wschodniego podlegali biskupom łacińskim, co jednak powodowało albo latynizację i wynarodowienie, albo konwersję na prawosławie. Zjawiska te wywoływały zaniepokojenie samych unitów, jak też episkopatu Galicji, który podejmował starania o ustanowienie hierarchii grekokatolickiej na obczyźnie i wysyłał księży do skupisk emigrantów. W 1907 roku dzięki staraniom metropolity Szeptyckiego papież ustanowił biskupem dla wiernych obrządku unickiego w USA Sotera Ortyńskiego. Jednakże konflikt między emigrantami z Ukrainy i z Rusi Zakarpackiej doprowadził do rozbitcia władz Kościoła grekokatolickiego na dwie niezależne hierarchie, przy czym podział ten istnieje do dziś. W 1916 roku powstały dwie odrębne administracje apostolskie dla wiernych z Galicji i Zakarpacia, które w 1924 roku podniesione zostały do godności diecezji. W Filadelfii znalazła siedzibę eparchia dla Ukraińców galicyjskich, a w Pittsburgu dla Karpato-Rusinów. W 1958 roku powstała w Filadelfii metropolia dla unickich diecezji w Stamford i Chicago. W 1969 roku reorganizacji uległa struktura Cerkwi karpato-ruskiej. Z diecezji w Pittsburgu powstała metropolia w Munhall obejmująca podległe jej eparchie w Passaic (1963), w Parmie (stan Ohio) (1969) i Van Nuys (1981); pierwszym arcybiskupem został Stefan Kocisko. Obecnie diecezje karpato-ruskie w USA liczy 320 000 wiernych i 249 księży w 212 parafiach.

W liście apostolskim na 350-lecie unii papież pisał również o stosunku Kościołów unickich do misji świętych Cyryla i Metodego. Między innymi podkreślił, że choć Unia Uzhorodzka idzie śladem postanowień Soboru Florenckiego, to jednak można ją całkiem słusznie rozpatrywać w świetle jej ścisłej duchowej więzi z misją Apostołów Słowian, świętych Cyryla i Metodego, których przepowiadanie szerzyło się od ziem wielkomorawskich aż po Karpaty. Dlatego wierni Kościołów wywo-

dzących się z Unii Uzhorodzkiej mają pełne prawo uważać się za dziedziców spuścizny cyrylo-metodiańskiej.

Zakończenie

Na koniec warto jeszcze przybliżyć w największym skrócie drogę męczeńską przez którą musieli przechodzić wierni Unii Uzhorodzkiej w ciągu wieków, a nawet jeszcze w czasach nam współczesnych. Otóż, jak zwrócił uwagę Papież w swoim liście, wydarzenia, które nastąpiły po zjednoczeniu, wypełnione były cierpieniem i udręką. Po krótkim okresie znacznego rozwoju w czasach biskupa Andrzeja Baczynskiego, znów została powołana, i to w osobach wielu swoich wiernych, by wraz z Chrystusem iść bolesną drogę prześladowań, więzienia, a nawet męczeństwa. Takie świadectwo, przypieczętowane krwią, złożył sam pasterz eparchii, biskup Teodor Romza, który nie zawahał się oddać życia za swoje owce.

O wiele gorszy los spotkał unitów w Rumunii, którzy przystąpili do Kościoła katolickiego 7 X 1698 roku w Cluj wraz z 2700 kapłanami. To właśnie oni przez dwieście lat odbudowywali swój język rumuński i w ruchu znanym pod nazwą „Szkoly siedmiogrodzkiej” mieli ogromne znaczenie w zjednoczeniu państwa w 1918 roku. Po wojnie 1945 roku, podobnie jak we wszystkich krajach komunistycznych, rozpoczęło się w Rumunii nękanie unitów, mimo iż byli oni wówczas w pełnym rozkwicie. W 1948 roku w Rumunii było 1 200 000 katolików obrządku łacińskiego, podczas gdy katolików obrządku bizantyńskiego 1 500 000 i około 13 000 poza granicami (ok. 8 % całej ludności Rumunii). W nocy z 29 na 30 X 1948 roku rumuńska bezpieka aresztowała wszystkich 600 księży i 66 biskupów unickich, których uwięziono w letniej siedzibie prawosławnego patriarchy rumuńskiego w Dragoslavele. Dnia 1 XII 1948 roku rząd rumuński uznał Kościół unicki za nieistniejący. Wszystkie budynki i majątek unitów oddano Kościołowi prawosławnemu. Ogromna jest także lista męczenników za wiarę grekokatolickiego Kościoła rumuńskiego, którzy nie zgodzili się na postawione przez rząd warunki, głównie aby przejść na prawosławie. Po krwawej rewolucji z grudnia 1989 roku, władze Rumunii zobowiązały się do zwrotu majątku grekokatolikom, „o ile tacy istnieją”. Miał to wykazać w 1992 roku spis wiernych prawosławnych i unitów. Niestety ostatnich kilka lat było dla unitów z Siedmiogrodu pasmem kolejnego deptania ich praw, przedłużeniem grabieży kościołów i dóbr praociców. Nikt nie stanął w obronie grekokatolickiego Kościoła rumuńskiego. Zastanawiająca jest obojętność na obecny los rumuńskich unitów i innych Kościołów katolickich wschodniego obrządku? Dlaczego świat milczy? Czy nowy, nie komunistyczny prezydent Rumunii dostrzeże Kościół unicki? Te i inne pytania postawiła w 1996 r. Dorota Narewska w artykule „I dziś umiera Kościół” poświęcony prześladowaniu rumuńskich unitów. Pewną nadzieją dla Kościołów unickich zrodzonych na fali unii uzhorodzkiej były podróże apostołskie Ojca św. Jana Pawła w Rumunii (7-9 V 1999 r.) i na

Ukrainie (23-27 VI 2001 r.), podczas których cały świat mógł się dowiedzieć o istnieniu tychże Kościołów, a także o ich wierności Stolicy Apostolskiej i męczeńskiej drodze w ostatnim stuleciu.

Bibliografia

1. List Apostolski Papieża Jana Pawła II na 350-lecie Unii Uzhorodzkiej, *L'Ossevatore Romano* 1996 nr 6, s. 4-6.
2. List Apostolski Oca Świętego Jana Pawła II z okazji 300-lecia Unii greckokatolickiego Kościoła Rumunii z rzymskim (7 V 2000).
3. Jan Paweł II, Przekażcie pamięć o męczeństwie przyszłym pokoleniom. Przemówienie podczas spotkania z jubileuszową pielgrzymką Rumunów do Rzymu. 9 V 2000 r.
4. Jan Paweł II, Przywróćmy widzialną jedność Kościołowi. Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania z Patriarchą Teoktystem i członkami Św. Synodu (podróż apostolska do Rumunii 7-9 V 1999 r.).
5. Jan Paweł II, Wasze kajdany są chwałą i chlubą Kościoła. Homilia Jana Pawła II podczas liturgii bizantyjskiej w katedrze katolickiej 9 podróż apostolska do Rumunii 7-9 V 1999 r.).
6. Jan Paweł II, Otwiera się nowa karta waszych dziejów. Przemówienie Jana Pawła II podczas spotkania z Konferencją Episkopatu Rumunii (podróż apostolska do Rumunii 7-9 V 1999 r.)
7. Narewska D., I dziś umiera Kościół, „Słowo Dziennik Katolicki”, z 29 XI-1 XII 1996 r. s. 10-11.
8. Revesz K. (F.Galogh), Ungarn - Griechisch-katholisch (unierte) Kirche, [w:] *Realencyklopädie für protestantische Theologie und Kirche*, Bd. 20, Leipzig 1908 s.238-239.
9. Laczko M., *Die Uzhoroder Union*, „Ostkirchliche Studien”, 1959.
10. Kumor B., Kościoły Wschodnie w XVI i pierwszej połowie XVII wieku, [w:] *Historia Kościoła*, cz. 5, Lublin 1984 s. 253-268.
11. Wyczański A., *Historia powszechna, wiek XVI*, Warszawa 1983, s. 188-196.

Ks. Roman E. Rogowski

***FONE THEOU* „GŁOS BOGA” JAKO TEOFONICZNA FORMA KOMUNIKACJI BOSKO-LUDZKIEJ**

*„Dziś, jeśli głos Boga (fones Theou)
usłyszycie, nie zatwardzajcie serc waszych
jak w buncie, jak w dzień kuszenia na pustyni” (Hbr 3,7-8)
Przemawiasz do nas zawsze,
gdy nadśluchujemy”
(K. Hłakowiczówna, Litania)*

Himalaje, najwyższe góry świata, ale ponad nimi wznosi się „Góra Jahwe” i rozlegają się słowa Proroka: „Kto wstąpi na Górę Jahwe, kto stanie w Jego świętym miejscu?” (Ps 24,3).

Aoki, doświadczony Szerpa, o twarzy pooranej bliznami, tam był, tam stanął, ale gdy zszedł, był na wpół ślepy i mówił jak w gorączce:

- On tam był! Wyratował mnie z ognia, z grzmotów i piorunów. On mnie ocalił. I coś mówił do mnie... Mówił głosem grzmotów...¹.

Jeżeli św. Maksym mawiał, że „teologia bez uczynków jest teologią szatana”, to rzeczywiście musi ona być związana z życiem. Dlatego dla „teologii doświadczenia” jednym z istotnych źródeł jest ludzkie doświadczenie, ludzkie życie. Jest ono wielką tajemnicą, gdyż - jak pisał Orygenes - „wszystko, co się dzieje, dzieje się w tajemnicach”. Tym większą tajemnicą jest spotkanie dwóch, żywych tajemnic - nieskończonej Tajemnicy Boga i skończonej tajemnicy człowieka. Jest to spotkanie realne, jedyne, które jest rzeczywiste i dokonuje się w konkretnym doświadczeniu². Dokonuje się ono w konkretnym świecie, który - jak pisał M. Eliade - „pełen jest niejasnych Ewangelii”³. Dlatego - jak z kolei podkreśla Emmanuel Levinas - „w naszym doświadczeniu Bóg, Świat i Człowiek nie są rozdzielone, lecz połączone, a więź ta jest aktem stworzenia. Wszystko, czym jest Bóg w naszej relacji z człowiekiem, jest miłością”⁴. W tym doświadczeniu, w którym doświadczamy Boga jako Miłość, On jest Tym, który przychodzi jako Pierwszy, a przycho-

¹ Por. R. Rogowski, *W wicherze jest Pan*, Warszawa 1998, s.267-269.

² Por. M. Buber, *Zaćmienie Boga*, Warszawa 1989, s.13-14.

³ M. Eliade, *Religia - literatura - komunizm*, Londyn 1990, s. 233.

⁴ E. Levinas, *Trudna wolność*, Gdynia 1991, s.198-199.

dząc niejako mówi, według Talmudu: „Przyszedłem do ciebie w ukryciu, abyś się nie przeraził”. Przychodząc coś mówi, przykazuje nam zawsze jakąś informację, bo „Bóg nasz przybył i nie milczy” (Ps 50,3). Począwszy bowiem od Ogrodu Czterech Rzek, w którym Adam się zwierzał wobec Boga: „Usłyszałem Twój głos w ogrodzie” (Rdz 3,1) przez całą historię ludzkości Bóg jest Tym, który mówi, przekazuje, poucza. „Bóg żywy - jak pisze M. Buber - nawiedza człowieka i przemawia do niego w sytuacji przeżywanego życia”⁵.

Bóg zatem jest Bogiem Mówiącym a człowiek tym, który Go słucha, a słuchając nawet z Nim rozmawia. Stąd fundamentalną postawą człowieka wobec Wiecznie Mówiącego jest postawa Samuela: „Mów, bo sługa Twój słucha” (1 Sm 3,10).

1. Bóg i człowieka: komunikacja i jej znak.

W tym spotkaniu Boga i człowieka, w doświadczaniu Boga Mówiącego do człowieka, realizuje się Bosko-ludzka komunikacja w różny sposób, w różnej formie a szczególnie za pomocą głosu, dźwięku, który jest znakiem tej komunikacji.

Pojęcie samej „komunikacji” (communicatio) wywodzi się od „communio” - wspólnota, greckie „koinonia” i oznacza dzielenie się pewnymi wartościami, przenoszenie tych wartości, zwłaszcza informacji czyli wiadomości, wiedzy, prawdy. Pojęcie to, stosowane przede wszystkim w rzeczywistości pozateologicznej, zostało przeniesione do teologii i zastosowane do okazywania relacji między Bogiem i człowiekiem, zwłaszcza w dziedzinie Objawienia, zarówno powszechnego, jak i indywidualnego osobistego, które może się dokonywać w różnych formach, jak natchnienie, oświecenie, głos wewnętrzny, czy nawet głos sumienia.

Otóż Bóg, który jest „Bogiem ukrytym” (Łk 45,15) i który - jak pisze za św. Pawłem Orygenes - „jest znany jedynie w zwierciadle i zagadce”⁶, jest jednocześnie Bogiem Jahwe, czyli Tym, który jest obecny, jest blisko i objawia się mówiąc i działając lub nawet ukazując się w tajemniczy sposób. To mówienie Boże (locutio Dei), Boże działanie (actio Dei) i niezwykle ukazywanie się Boga (theophania) - wszystko to wskazuje „na szczególną obecność Boga w określonym miejscu i czasie, a jednocześnie mówi o Bogu, który jest różny od świata i występujących w nim zjawisk, a zarazem jest w tym świecie obecny i tej swojej obecności pozwała człowiekowi doświadczyć oraz poznać ją przez pośrednictwo licznych, nadzwyczajnych i przejmujących fenomenów”⁷. Dlatego Mircea Eliade napisze, że „wszechświat jest w sposób ciągle uświęcany przez nieskończoną ilość momentalnych epifanii”⁸.

⁵ M. Buber, dz. Cyt., s.19; Por. P. Lavaux, Dieu et l'homme, Paris 1998, s.178.

⁶ Por. Orygenes, Duch i ogień; wybór N. Urs von Balthasar, Kraków 1995.

⁷ H. Witezyk, Teofania w Psalmach, Kraków 1985, s. 147. Por. E. Pax, Epifaneia, München 1955.

⁸ M. Eliade, Religia..., dz. cyt. s. 187.

Główną rolę w tych teofanicznych wydarzeniach odgrywa znak (semeion), pod którym Bóg się objawia, działa i mówi. Jest nim stworzenie i może nim być każdy element tego stworzenia. Jeżeli Talmud powiada: „Ten, który jest Święty Błogosławiony, powiedział swemu światu: «O świecie, świecie! Obyś zachwycał mnie zawsze tak, jak zachwycasz teraz»”, to ten świat nie tylko zachwyca Stworzyciela, ale jest narzędziem, znakiem Jego teofanii. Jednym z elementów tego świata, będącym szczególnym znakiem Boga, zwłaszcza Boga Mówiącego, czyli Bożego Słowa, jest głos i dźwięk. „Ten, który Nadchodzi” (por. Dan 7,13), poprzez głos i dźwięk jako znaki komunikuje się z człowiekiem chcąc mu przekazać jakąś Boską informację. „Przez świat idące wołanie” - jak mówi K. I. Gałczyński, to właśnie wołanie Boga do człowieka. Wprawdzie jest ono ukryte, ale rzeczywiste i w jakiś sposób słyszalne. W tym kontekście „judaizm można zdefiniować jako «religię usłyszanego słowa»”⁹. Wprawdzie można powiedzieć za M. Buberem, że „charakter godziny świata, w której żyjemy, polega na zaćmieniu niebiańskiego światła, na zaćmieniu Boga”¹⁰, to jednocześnie należy podkreślić, że to „wołanie Boga”, skierowane do człowieka, nieustannie trwa, a być może, że nawet w tej „godzinie świata”, w której przyszło nam żyć, potęguje się i narasta.

Jeśli istniejąca w ogóle w świecie komunikacja jest „podstawowym mechanizmem przetrwania istot ludzkich, zarówno w sensie wewnętrznym, jak i zewnętrznym” i jest jakimś wręcz „narzędziem istnienia”¹¹, to w naszym wypadku, w relacji Bosko-ludzkiej, jest narzędziem, jakim posługuje się Bóg wobec człowieka. I jeżeli w stosunkach międzyludzkich komunikacja bardzo często posługuje się symbolem, to w komunikacji Bosko-ludzkiej istotną rolę spełnia znak (semeion), który nie tylko zawiera samą informację w zakresie poznania, ale także zawiera to, o czym informuje. A zatem w komunikacji Bosko-ludzkiej zawarta jest sama informacja (informatio) i rzeczywistość informowana (realitas informata). Patrząc „na życie człowieka jako na proces komunikacji można dostrzec cały wachlarz zdarzeń komunikujących i można obserwować przekazy o różnym okresie trwania”¹². W komunikacji Bosko-ludzkiej dzieje się do pewnego stopnia podobnie. Ponieważ - jak zaznacza Orygenes - „Bóg pragnie, abyśmy mogli z Nim rozmawiać jak bogowie”¹³, dlatego wykorzystuje każdą sytuację i często stwarza odpowiednie sytuacje, by przekazać człowiekowi swoją Boską informację. Jeżeli na pustyni pod górą Moreb „Bóg mówił do Mojżesza” (Wj 3,15), a Mojżesz mówił do Boga, który „odpowiadał mu wśród grzmotów” (Wj 19,19), to w Drugim Przymierzu „głos z nieba mówił: „Ten jest mój Syn umiłowany, w którym mam upodobanie”” (Mt 3,17). Jeżeli w Przemienieniu „z obłoków odezwał się głos: „To jest mój Syn umiłowany,

⁹ T. Špidlik, I. Gargano, Duchowość Ojców Greckich i Wschodnich, Kraków 1997, s. 22.

¹⁰ M. Buber, Zaćmienie..., dz. cyt., s. 20.

¹¹ P. Casmir, L'homme et la communication, Paris 1974, s. 56-75.

¹² B. Hall, Le monde communicative, Paris 1974, s. 19-23.

¹³ Orygenes, Duch..., dz. cyt., s. 234.

w którym mam upodobanie, Jego słuchajcie” (Mt 17,5), to pod Damaszkiem, gdy Paweł upadł na ziemię, „usłyszał głos, który mówił: „Szawle, Szawle, dlaczego Mnie prześladujesz?” (Dz 9,4).

Formą komunikacji Bosko-ludzkiej, o którą nam chodzi, jest głos i dźwięk, czyli to, co Hebrajczycy określali słowem „qôl”, a Grecy „fone”. „Qôl Jahwe”, „głos Jahwe” (Ps 29,3-5; 7-9) stanowi tu szczególną formę objawiania się Boga w świecie i komunikacji Bosko-ludzkiej¹⁴. „Czy słyszał jakiś naród głos Boga z ognia, jak ty słyszałeś, i pozostał żywym? Z niebios pozwolił ci słyszeć swój głos, aby cię pouczyć. Na ziemi dał ci zobaczyć Swój ogień ogromny i słyszeć Swoje słowa spośród ognia” (Pwt 4,33-36). W późnym judaizmie pojawia się formuła: „bath qôl”, „córka głosu”. Jeżeli - jak pisze Orygenes - „głos słyszymy przed słowem, bo głos wskazuje na słowo”¹⁵ i jeżeli Paul Claudel powiada, że „słowa mają nie tylko dźwięk, barwę, zapach, ale także pewien potencjał, napięcie, wartość dynamiczną”, to w naszym wypadku głos wskazuje na mówiącego do człowieka Boga, na Jego Słowo, na informację typu teologicznego. Ten głos zostaje przekazany człowiekowi w bardzo różnym brzmieniu, w różnym dźwięku, począwszy od głosu ludzkiego lub głosów przyrody świata czy wszechświata, a skończywszy na dźwiękach muzyki i szumach technicznego świata. Dlatego Paweł pisze: „Na świecie jest takie mnóstwo dźwięków (fonon), ale żaden dźwięk nie jest bez znaczenia” (1 Kor 14,10). Dlatego też Walt Whitman pisał w „Pieśni o sobie samym”: „Słyszę i dostrzegam Boga w każdej rzeczy”. I dlatego Psalmista będzie słyszał głos Boga w głosach natury, zwłaszcza w grzmotach i wicherze: „Głos Jahwe ponad wodami, zagrzwał Bóg majestatu” (Ps 29,3); „Jahwe odezwał się z nieba grzmotem, to głos swój dał słyszeć Najwyższy” (Ps 18,14); „Głos Jahwe zgina dęby, ogałaca lasy” (Ps 29,9); „Głos Jahwe łamie cedry, Jahwe łamie cedry Libanu” (Ps 29,5).

Jeżeli za teologiem żydowskim, G. Scholemem, można powiedzieć, że „całość stworzenia to tylko wdech i wydech Boskiego życia”¹⁶, to można także powiedzieć, że temu „wdechowi i wydechowi” Boskiemu towarzyszy zawsze głos Boży, o którym - za Emily Dickinson - można rzec, że „Głos jest Pałacem dla wszystkich”. W ten sposób teofonia staje się teofanią, a „przesłanie ukryte pod warstwą rzeczywistości”¹⁷, jest przesłaniem Boga.

2. Rodzaje znaków „Głosu Boga” w teofonicznej komunikacji

Mądrościowy Psalm 119 głosi: „Wszystkie rzeczy Ci służą, Jahwe”. Służą przede wszystkim po to, by objawiać Boga i Jego przymioty, objawiać Jego Słowo.

¹⁴ Por. H. Witczyk, *Teofania...*, dz. cyt., s. 25-26.

¹⁵ Por. H. Crouzel, Orygenes, Bydgoszcz 1996, s. 99-128.

¹⁶ G. Scholem, *Mistycyzm żydowski*, Warszawa 1997, s. 325.

¹⁷ M. Eliade, *Religia...*, dz. cyt., s. 386.

Dlatego C. K. Norwid pisał w „Modlitwie”: „Przez wszystko do mnie przemawia-
leś, Panie, przez ciemność burzy, grom, i przez świtanie”.

Analizując te „wszystkie rzeczy”, a konkretnie różne rodzaje głosu i dźwięku, które są znakami „Bożego Głosu”, czyli komunikacji Bosko-ludzkiej, nie można na wstępie pominąć głosu wewnętrznego, najbardziej indywidualnego i tajemniczego znaku, pod którym Bóg może przekazywać swoje informacje. Pisał już o nim w „Obronie Sokratesa” Platon: „Mam jakieś bóstwo, jakiegoś ducha, głos jakiś się odzywa”, a potem E. Levinas: „Monoteistyczny Bóg często nawiedza ścieżki podświadomości”¹⁸. To nawiedzenie, ten głos wewnętrzny mogą mieć swoje źródło w Duchu Świętym, który - jak wyjaśnia Paweł - przebywa w człowieku i woła: „Abba, Ojczy!” (Gal 4,6), a o którym tak pisze Orygenes: „Pocieszyciel, Duch Prawdy, który od Ojca pochodzi” (J 15,26) krąży i szuka, czy znajdzie godne i pojętne dusze, którym mógłby odkryć wielkość owej miłości, która jest z Boga”¹⁹. W ten sposób dokonuje się oświecenie (Ps 118,27) i natchnienie (Neh 7,5; Łk 2,27; 1 Kor 12,3), które jako wewnętrzny głos Boga informuje człowieka i wzywa go: „Oto stoję u drzwi i kołaczę - jeśli kto posłyszycie mój głos i drzwi otworzy, wejdę do niego i będę z nim wieczerzał, a on ze Mną” (Ap 3,20).

Ten wewnętrzny głos może - paradoksalnie - pochodzić jakby „z zewnątrz” i przybierać różną postać, często w ramach jakiejś wizji. „Następnie upadłem na twarz i usłyszałem głos Mówiącego” - pisze Ezechiel (1,28), a Autor Apokalipsy zwierza się: „Doznałem zachwycenia w Dzień Pański i posłyszałem za sobą potężny głos jak gdyby trąby” (1,10-11), a potem dodaje: „I ujrzałem, i usłyszałem głos wielu aniołów dokoła tronu i Zwierząt i Starców” (5,11). Głos z nieba słyszy Piotr w Jafie (Dz 10,13-15); 11,7-9). Ten „głos Mówiącego” jest szczególnie wyraźny przy wezwaniach i powołaniach. W powieści Pleto-Leonidowa „Cerkiew na skraju świata”, młody człowiek zagubiony i biedny słyszy nagle „głos z Wysoka”: „Idź, idź, nie bój się! Jestem z tobą, przestrzenie zagubionego świata czekają na ciebie”.

Pedro Calderon pisał kiedyś: „Życie jest snem”. Jeżeli Bóg jest Bogiem, któremu służą „wszystkie rzeczy” (Ps 119) to może też wykorzystać sen, by poprzez głos ze snu przekazać człowiekowi jakąś informację. Już Zygmunt Freud w eseju „Objaśnienie marzeń sennych” pisał: „Kiedy poddaje się te marzenia analizie, można się przekonać, że oznaczają one co innego niż to co stanowi ich zawartość”²⁰. Otóż tym „czymś innym” może być informacja Boża. Biblia, dzieje zbawienia znają sen (hypnos) jako czas nawiedzeń Bożych, podczas których Bóg przekazuje jakieś informacje. „Tej samej nocy przyszedł Bóg do Abimeleha we śnie i powiedział do niego: „umrzesz...” (Rdz 20,3); „Jeśli jest u was prorok, objawię mu się

¹⁸ E. Levinas, *Trudna...*, dz. cyt., s. 128-129.

¹⁹ Orygenes, *Duch...*, dz. cyt., s. 217.

²⁰ S. Freud, *Marzenia sennie*, w: *Wielkie eseje w nauce*, Warszawa 1998, s. 430-452.

przez widzenia, w snach będę mówił do niego” (Lb 12,6); „Oto anioł Pański ukazał mu się we śnie i rzekł: „Józefie, synu Dawida, nie bój się wziąć do siebie Maryi, twej małżonki” (Mt 1,20); „A otrzymawszy we śnie nakaz, by nie wracali do Heroda, inną drogą udali się do ojczyzny” (Mt 2,12).

Trzeba przy tym podkreślić, że te głosy wewnętrzne, „głos Boży” czy aniołów, głosy ze snów nie są - ściśle rzecz biorąc - dosłownym głosem Boga jako Boga, ale znakiem, pod którym przekazuje człowiekowi jakąś Boską informację. Przy tym pozostaje zawsze bardzo trudny problem do rozwiązania, a właściwie dwa: weryfikacja znaku i jego interpretacja.

Jeżeli William Faulkner pisał: „Zabić można tylko ciało człowieka, nie można zabić jego głosu”, to znakiem komunikacji Boga z człowiekiem może być także człowiek i jego głos. Być może, że z taką właśnie sytuacją mamy do czynienia w Nawiedzeniu, w którym głos Maryi jest znakiem informacji, która informuje i realizuje to o czym mówi: „Gdy Elżbieta usłyszała pozdrowienie Maryi, poruszyło się dziecię w jej łonie, a Duch Święty nappełnił Elżbietę i powiedziała: „Skoro głos Twego pozdrowienia zabrzmiał w moich uszach, poruszyło się z radości dziecko w moim łonie” (Łk 1,41-44). Ale takim znakiem może być także głos tłumu, wrzawa, czego wyrazem może być powszechne przekonanie wyrażone przez Alkuina w liście do Karola Wielkiego: „Vox populi, vox Dei”, „Głos ludu głosem Boga”. Píše o tym Izajasz: „Odgłos wrzawy z miasta, głos ze świątyni to głos Jahwe” (66,6), a także Apokalipsa: „I usłyszałem jakby głos wielkiego tłumu, jakby głos mnogich wód, i jakby głos potężnych gromów, które mówiły: „Alleluja!” (19,5-6). Talmud poucza, że „trzy głosy przechodzą od krańca do krańca świata, a ludzie są pośrodku, ale głosów tych nie słyszą. A oto one: dźwięk tarczy słonecznej, gwar miejskiego tłumu i głos duszy opuszczającej ciało”. Nic nie stoi na przeszkodzie, by głos człowieka i głosy ludzi były znakiem głosu Boga.

W tym miejscu warto jeszcze wspomnieć o innym znaku. W starej Księdze Królewskiej, powstałej w mrokach VII wieku przed Chrystusem, czytamy: „Jahwe, Bóg Izraela, jest Bogiem gór” (1 Krl 20,28). W tych górach dzieją się rzeczy dziwne, zdarzają się sytuacje tajemnicze. Jedną z nich jest „Ten Drugi”: świadomość obecności Kogoś, zwłaszcza w samotności i w sytuacjach granicznych. Inną tajemniczą sytuacją są „Głosy zza Kotary”: wrażenie słuchowe, w którym przez ułamek sekundy słyhać jakby głosy obok, jakby dobiegające „zza Kotary”, jakiejś tajemniczej zasłony. Są one niewyraźne, przytłumione, ledwo powstałe, a już znikające. Może to jest „Procesja umarłych”, o której pisał poeta angielski z przełomu XIX i XX wieku, Wallace Stevens. Może o takiej właśnie sytuacji pisał i myślał Jaroslav Seifert: „Kiedy umarli wspominają żywych, trwa to całą wieczność”. A może píše także o tym Apokalipsa: „A z tronu wychodzą błyskawice i głosy, i gromy, i płonie przed tronem siedem lamp ognistych, które są Siedmiu Duchami Boga... I siódmy anioł zatrąbił, a w niebie powstały donośne głosy...” (4,5; 11,15).

Jeśli Orygenes pisze, że „Jezus jest wszędzie i przechodzi przez wszystko”²¹, to jako Bóg może przechodzić przez kotarę bytu i posługując się „Tym Drugim” lub „Głosami zza Kotary” może przekazywać Boskie informacje.

Żyjemy w świecie dźwięków, które nas otaczają ze wszystkich stron. Jedne z nich słyszymy, inne przepływają obok nas i przez nas, a my ich nie odbieramy. Wszystkie jednak - jak pisał E. Levinas - „zyskują dla nas jakieś znaczenie”²². Tym znaczeniem może być ich funkcja znaku, pod którym Bóg przemawia do człowieka, przekazuje mu jakieś Boskie informacje. „Życie swoimi dziesięcioma tysiącami głosów woła do nas co innego, co czasami jest Bogiem, ale często nie jest” - pisał w swoim „Dzienniku” Julien Green. Gdy jest, dźwięk może być znakiem informacji o przemijaniu, jak u Johna Donne’a: „Komu bije dzwon - bije on tobie”.

Wśród tych dźwięków i głosów rolę szczególną odgrywają głosy wszechświata, który - jak użalał się Paul Claudel - „śpiewa nam obecność Boga, ale śpiewa równie głośno nieobecność Boga”. Jedno jednak jest pewne - dodawał poeta - że „ruchu świata i gwiazd nie należy tłumaczyć tylko fizycznie, ale jako frazę i muzykę, liczbę i proporcje”. Można także tłumaczyć jako znak komunikacji Bosko-ludzkiej, o której pisał Autor Listu do Hebrajczyków: „Ten, który z nieba przemawia, Głos Jego wstrząsnął wówczas ziemią, a teraz obiecuje mówiąc: „Jeszcze raz wstrząsnę nie tylko ziemią, ale i niebem” (12,25-26). Jeżeli w XVIII wieku G. Lessing pisał o „głosie natury” to ma rację M. Eliade, który w XX wieku pisze, że „dla człowieka religijnego natura kryje w sobie liczne znaki - hierofanie”²³ a poeta William Cower dodaje: „Bóg działa w sposób niezbadany, gdy cuda swoje czyni: śladem stóp swoich znaczy oceany, jest w burzy i w pustyni”.

Dlatego Psalmista śpiewa:

*„Niebiosa głoszą chwałę Boga,
dzieło rąk Jego nieboskłon obwieszcza.
Dzień dla dnia głosi opowieść,
a noc nocy przekazuje wiadomość.
Nie jest to słowo, nie są to mowy,
Których by dźwięku nie usłyszano;
ich głos się rozchodzi na całą ziemię,
i aż po krańce świata ich mowy” (Ps 19,2-5).*

Dlatego też pisał Jan Kasprowicz w „Księdze ubogich”:

*„Ta jedna licha drzewina -
Nie trzeba dębów tysięcy ! -*

²¹ Orygenes, dz. cyt., s.139.

²² E. Levinas, dz. cyt., s.190-211.

²³ M. Eliade, dz. cyt., s.211.

*Z szeptem się ku mnie przegina:
„Jest Bóg i czegoż ci więcej?!”*

Stąd cały wszechświat, cała przyroda jest nie tylko środowiskiem komunikacji Bosko-ludzkiej, ale także jej głosy, jej dźwięki mogą stanowić znak głosu Boga. Może to się odbywać w różny sposób, dlatego P. Claudel pisze: „Przyroda nie tylko orzeka, są momenty, kiedy podszeptuje, a także takie, w których nalega, deklamuje, proklamuje”, G. Ceronetti notuje: „Przestworza nie tylko mówią: mogą też krzyczeć”²⁴, a E. Levinas dodaje: „Wszechświat, w którym objawia się moc Przedwiecznego jest zatrwożony przez Jego słowo”²⁵. Wszystko to świadczy o jakiejś wrażliwości wszechświata, dlatego Talmud poucza: „Nawet gwiazdy płaczą razem z tym, kto płacze w nocy”. Szczytowym jednak momentem, stanowiącym niejako symbol natury, której dźwięki są znakiem łaski, Bożej informacji, jest Pięćdziesiątnica, która jest nie tylko „Pięćdziesiątnicą Ludzi”, ale także „Pięćdziesiątnicą Wszechświata”: „Nagle dał się słyszeć z nieba szum, jakby uderzenie gwałtownego wiatru, i napełnił cały dom, w którym przebywali” (Dz 2,2).

3. Szczegółowe znaki „Głosu Boga” w komunikacji teofonicznej

W hymnologicznym Psalmie 98 Psalmista woła: „Radośnie wykrzykuj na cześć Jahwe, cała ziemi!”

Otóż ta ziemia „wykrzykuje na cześć Jahwe” w różny sposób, różnymi elementami swojej struktury. Każdy z nich „wykrzykując”, wołając, szepcząc może być znakiem głosu Jahwe.

Talmud powiada, że „zwierzęta mają swój język, każdy rodzaj ma swój własny język”. A jeżeli tak to opis w Księdze Liczb ma jakiś sens: „Otworzył Jahwe usta oślicy” i ta przemówiła (22,28), co potem potwierdza Piotr w swoim Liście: „Juczne bydle, pozbawione mowy, przemówiło ludzkim głosem” (2 P 2,16). Pominając kwestię językową, kwestię symbolu i personifikacji, należy jednak zauważyć, że nic nie stoi na przeszkodzie by przyjąć, iż głosy zwierząt i ptaków Bóg może wykorzystać jako znak, pod którym przekazuje człowiekowi swoją informację. W tym sensie można spróbować zinterpretować tekst z Apokalipsy: „Gdy Baranek otworzył pierwszą z siedmiu pieczęci, usłyszałem pierwsze z czterech Zwierząt mówiące jakby głosem gromu: „Przyjdź!” I ujrzałem, a usłyszałem jednego orła lecącego przez środek nieba, mówiącego donośnym głosem: „Biada, biada, biada mieszkańcom ziemi!” (6,1; 8,13).

Może właściwym komentarzem do tych refleksji jest fragment „Prococtwa niewinności” jednego z największych poetów metafizycznych, Williama Blake’a:

²⁴ G. Ceronetti, *Drzewa bez bogów*, Kraków 1995, s.254.

²⁵ E. Levinas, *Teksty talmudyczne*, Kraków 1997, s.52.

*„Śpiew zamkniętego w Klatce Kosa
 Sprawia, że z Gniewu drżą Niebiosy...
 Ranny Skowronek gdy w lazurze
 Ścichnie - Cherubin milknie w górze...
 Każdym ryknięciem Lwica wściekła
 Wyrzywa Ludzką Duszę z Piekła...
 Krzyk Sowy w Nocy - oto trwoga
 Umysłu co nie wierzy w Boga”.*

Teologia teofanii wyraźnie podkreśla, że głosy natury jak grzmot, szum wicheru, plusk deszczu, ryk wodospadów, są nie tylko nimi samymi, ale są „głosem Jahwe” (Ps 29,3) ponieważ „ważniejsze jest jego znaczenie, posłanie, które w sobie zawiera”²⁶. W naszym wypadku wszystkie te głosy mogą być znakiem „głosu Jahwe”, zgodnie zresztą z Biblią: „Jahwe grzmi z wysoka i ze swego świętego przybytku głos wydaje” (Jr 25,30). „Głos Jego grzmotu karci ziemię” (Syr 43,17), „Jahwe odezwał się z nieba grzmotem: to głos swój dał słyszeć Najwyższy” (2 Sm 22,14; por. Ps 77,19; Mi 37,4).

Innym głosem natury, który może być znakiem głosu Boga jest szum wicheru. „Jahwe się zjawi nad nimi - pisze Zachariasz - jak błyskawice wzlecają Jego strzały i zadmie w róg Jahwe, Pan Wszechmocny i nadciągnie w szumie wicheru w południe” (9,14) a Psalmista dodaje: „Jako swych posłów używasz wicher, jako sługi - ogień i płomień” (Ps 104,4; por. Mi 38,1; Nah 1,3). Najwyraźniej role znaku głosu Bożego, Jego łaski, spełnianego przez wicher i jego szum, widać w Pięćdziesiątnicy, gdy Duch Święty zstępuje na młody Kościół a przez niego na cały kosmos, w „szumie, jakby w uderzeniu gwałtownego wiatru” (Dz 2,2).

Swoją rolę w teofonicznej komunikacji Bosko-ludzkiej spełniają także wody - rzeki i morza. Dlatego Autor Apokalipsy pisze: „I usłyszałem z nieba głos jakby mnogich wód i jakby głos wielkiego gromu” (14,2), a Ezechiel opisuje: „I oto chwala Boga Izraela przyszła od wschodu, a głos Jego był jak szum wielu wód, a ziemia jaśniała od Jego chwały” (43,2). I dlatego też Psalmista wzywa: „Niech rzeki klaszczą w dłonie, niech góry razem wołają radośnie w obliczu Jahwe, bo nadchodzi” (Ps 98,8).

Jeżeli Joseph W. Krutch pisząc, że dla niektórych „Bóg ma swoją siedzibę w promieniach zachodzącego słońca” podkreśla, iż dla niego Bóg jest „Bogiem atomu, gwiazdy i kryształu”, bo - jak wyznaje - „mój Bóg, o ile takiego mam, objawia się w zjawiskach innego rodzaju a mianowicie On sprawia, że trawa jest zielona a krew czerwona”²⁷ to dla mnie Bóg sprawia jeszcze coś więcej - że cała natura jest znakiem Jego obecności, a głosy natury znakiem Jego głosu.

²⁶ H. Witczyk, dz. cyt., s.158-159.

²⁷ J. W. Krucht, Koloid i kryształ, w: Wielkie eseje w nauce, Warszawa 1998, s.146.

Ale pomysłowość Boga może iść jeszcze dalej, a Jego pragnienie bycia z człowiekiem i dla człowieka jest nieskończone.

W Da Nang, gdzie ziemia została zmieszana z krwią i żelazem, wsłuchiwałem się w jakąś daleką, nostalgiczną muzykę płynącą z morza. Spotkany na brzegu stary rybak o twarzy pooranej bliznami, powiedział do mnie: „Ja też jej słucham. To jest pieśń rybaków, pieśń morza, ale tak naprawdę to Bóg mówi do Azjatów”.

Muzyka, pieśń, sztuka - to dzieła ludzkie mogące odgrywać także rolę znaków w Boskim świecie, dlatego J. Mukarovsky pisał: „Wszelkie dzieło sztuki jest znakiem, bo dzieło sztuki ma charakter znaku - sztuka jako system semiotyczny”²⁸. I dlatego również Aldous Huxley pisał, że „muzyka - po milczeniu - najlepiej wyraża to co jest Niewyraźalne”, a O. Messiaen dodawał: „Dźwięki - barwy są symbolem Niebiańskiego Miasta i Tego, który je zamieszkuje”. Stąd w chasydyzmie „muzyka służyła radosnemu rozbudzaniu w duszy uczucia „dwekut”, „Igniecia do Boga”, a pieśń bez słów albo „nigun” miała przenikać do najgłębszych pokładów świadomości religijnej”²⁹.

Jeżeli Karl Kraus powiada, że „ten, kto nie ma stałego lądu mieszka w muzyce”, to przede wszystkim stałego lądu nie ma Bóg, niezwiązany z żadnym miejscem, który nie tylko może „mieszkać” w muzyce, ale także wykorzystać ją jako znak swojej obecności i swojego Boskiego głosu, którym przekazuje ludziom Boską informację. „Słuchając jakiegoś dzieła - zwierza się E. Levinas - przestawałem go słuchać, gdy wyłaniała się jakaś idea”³⁰. Tą ideą dla mnie jest często głos Boży, którego znakiem są dźwięki muzyki. Może dlatego gdy bardzo młody Yehudi Menuhin zagrał jako solista koncerty Beethovena i Brahmsa, Albert Einstein, obecny na koncercie gratulował mu: „Dzisiaj pokazałeś, że Bóg naprawdę istnieje!”.

Wracając do wypowiedzi A. Huxleya, że „muzyka - po milczeniu - najlepiej wyraża to co jest Niewyraźalne” można powiedzieć, iż milczenie, cisza jest nie tylko - jak chce Norwid - „głosów zbieraniem”, ale także - jak pisał Bułat Okudźawa - głosem Boga: „Cisza to też Twój głos!” Dlatego Holderlin mawiał: „Rozumiałem ciszę wszechświata, lecz nie rozumiałem nigdy ludzkich słów”. Dlatego też z jednej strony można za Pascalem wyznać: „Wiekuista cisza tych nieskończonych przestrzeni przeraża mnie”, ale z drugiej strony można także powiedzieć za bohaterem dramatu I. Georgescu „Krzyk ciszy”, że „Bóg mieszka w ciszy i przemawia przez milczenie”. W każdym razie milczenie i cisza mogą być znakiem Bożego głosu. Dlatego ciągle aktualna jest rada Lamentacji Jeremiasza: „Dobry jest Jahwe dla ufnych, dla duszy, która Go szuka, dobrze jest czekać w milczeniu ratunku od Jahwe” (3,25-26).

²⁸ Por. R. Rogowski, *Muzyka i sacrum*, w: *Wicher i myśl*, Katowice 1999, s.272-286.

²⁹ Por. A. Unterman, *Encyklopedia tradycji i legend żydowskich*, Warszawa 1994, s.192-193.

³⁰ E. Levinas, dz. cyt., s.178-194; Por. K. Bohner, *Die Kunst und die Idee*, Bonn 1998.

Jeżeli Bogu „wszystkie rzeczy służą” (Ps 119,91), jeżeli Chrystus mówi, że jest „panem szabatu” (Mt 12,8), czyli Panem czasu, to Bóg może posługiwać się także czasem i uczynić z niego znak swojej Boskiej informacji. To - jak pisze Gerard Hopkins - „zgrzybiałe zgrzytanie osi w taczce czasu” może istotnie spełniać rolę znaku Bożego głosu, bowiem „czas mówi, mówi wyraźniej niż słowa, przesłanie, które nam przekazuje, dociera do nas - głośnie i klarownie”³¹. Tym przesłaniem może być informacja Boża, zawierająca jakąś prawdę dla człowieka.

4. Postawa człowieka wobec znaków „Głosu Boga”

W hymnologicznym Psalmie 96 Psalmista zachęca:

*„Śpiewajcie dla Jahwe pieśń nową,
Śpiewajcie dla Jahwe, wszystkie krainy,
Śpiewajcie dla Jahwe, błogosławcie Jego imię,
Z dnia na dzień głoście Jego zbawienie”* (1-2).

Ta zachęta dotyczy całego stworzenia, bo całe stworzenie jest dziełem Boga. Jeżeli Orygenes pisze, że „Ciałem Chrystusa jest cały rodzaj ludzki, a może nawet ogół całego stworzenia”³², to zarówno „rodzaj ludzki” jak i „ogół całego stworzenia” mogą być znakiem obecności Boga, a wśród nich znakiem głosu Boga może być każdy głos stworzenia. Chodzi jednak o to, by pod tym znakiem znaleźć głos Boga, odczytać Jego informację, i by powtórzyć za Prorokiem: „Do moich uszu dotarł głos Jahwe Zastępów (Iz 5,9). W świecie ludzkiej egzystencji nazywa się to dekodowaniem informacji w procesie komunikacji. Otóż w relacji Bóg - człowiek jest także potrzebne takie „dekodowanie”. Wprawdzie - jak pisała E. Dickinson - „nie umiem powiedzieć czym jest Wieczność, która rozciąga się wokół mnie jak morze”, to jednak język tej Wieczności trzeba odczytywać stosując starą zasadę: „Aliud videtur, aliud auditur - aliud inteligitur”, czyli „Co innego się widzi, co innego słyszy - co innego się rozumie”. Jest to pewien rodzaj mistyki, bo - jak pisał J. Lacroix - „mistyka to przede wszystkim odczucie znaków”. Chodzi więc o to, by „odczytywać tajemnice Pana na kartach wielkich ksiąg gwiazdowego świata”, jak to określa William Nabington, XVII-wieczny poeta. Ale chodzi nie tylko o odczytywanie znaków, chodzi jeszcze o coś więcej: „Obyście usłyszeli dzisiaj głos Boga: «Nie zatwardzajcie serc waszych!»” (Ps 95,7). Chodzi zatem o otwarcie serc, o przyjęcie treści informacji Bożej, o realizację tego, czego Bóg w niej się domaga.

Fundamentem tego „odkodowania” Bożej informacji zawartej w głosach stworzenia jako w znaku jest wiara. Jeżeli zdaniem Cassirera jednym z istotnych elementów komunikacji jest wzajemność, to w komunikacji Bosko-ludzkiej jest to wiara, że Bóg istnieje, że kochając pragnie nieustannie komunikować się z człowiekiem i że może do tego procesu używać stworzeń, tym razem głosów i dźwięków stwo-

³¹ B. Hall, dz. cyt., s.27-29.

³² Orygenes, dz. cyt., s.282.

rzenia. Jeżeli razem z Jerzym Liebertem „chciałbym, ażeby przyszedł do mnie Ktoś najbardziej prosty”, to właśnie tym Kimś jest Bóg, jest Jego głos, dochodzący do mnie pod znakami głosów stworzenia. Bo - jak z kolei wyznawała K. Iłakowiczówna - „mnie nie trzeba cudów, tylko jedno: Twój ślad”, a takim śladem jest - między innymi - głos stworzenia.

Drugim warunkiem odczytania znaków głosu Boga jest otwartość, jest wsłuchiwanie się w te głosy, jest chęć usłyszenia. Jeżeli Jezus uzdrawiając głuchoniemego poleca: „Effatha”, „Otwórz się” (Mk 7,34) to w tym wypadku taki „effatyzm”, takie otwarcie się jest również konieczne. Jeżeli bowiem przez całe dzieje Izraela, całe dzieje zbawienia rozlega się wezwanie: „Słuchaj, Izraelu! (Pwt 6,4), jeśli ciągle stawia się warunek: „Jeżeli wiernie będziesz słuchał głosu Twego Boga, Jahwe” (Wj 15,26) to te wezwania są również aktualne przy odczytywaniu znaku, pod którym przemawia Bóg. Z tym otwarciem wiąże się jakieś skupienie, wyciszenie, bo w przeciwnym razie można by powtarzać za J. Greenem: „Panie, nie słyszę Cię, tak wielki tu hałas!”.

M. Bieszczadowski pyta z zafascynowaniem: „Szukamy Twoich znaków - jak je rozpoznamy?” Otóż następnym warunkiem „zdekodowania” tych znaków jest jakieś zrozumienie słów Boga, które On nam przekazuje pod osłoną głosów stworzenia. Oczywiście, to zrozumienie jest na miarę w ogóle naszych możliwości pojmowania Misterium, niemniej jednak jest ono konieczne, by dotarło do człowieka, do jego umysłu i by znalazło odpowiedź w postaci wypełnienia tego wszystkiego, o czym Bóg mówi w swojej informacji i do czego wzywa lub zobowiązuje - w myśl świętej zasady Przymierza: „Będziesz słuchał głosu Boga swego, Jahwe, i wypełniał Jego polecenia i prawa” (Pwt 27,10). Inaczej mówiąc, „trop ślady Pana - jak powiada Thomas Campion - i postępuj nimi”. Wprawdzie ciemności są chlebem powszednim w ludzkim poznawaniu Boga i Jego znaków, i wypełnianiu Jego woli w nich zawartej, to jednak człowiek może i powinien liczyć na pomoc z góry, na światło, na moc płynącą od „Ojca Światła” (Jk 1,17). Zapewnia o tym Apokalipsa: „Bóg natchnął ich serca, aby wykonali Jego zamysł” (17,17), bowiem - jak zauważa Orygenes - „Bóg szuka sposobu na to, żeby człowiek dobrowolnie spełniał Jego wolę”³³.

Góry, masyw Venedigera. Siedzimy na kamieniach, na bocznej morenie lodowca. Jest przejmująca cisza. Jeżeli się mówi, że „cisza dzwoni w uszach”, to właśnie ma to miejsce teraz. Ale przez tę ciszę, w tym „dzwonieniu”, jakby gdzieś z daleka, czy nie słyhać jakiego głosu Boga?

Morze, właściwie ocean, środek Atlantyku. Statek płynie, chociaż chwilami wydaje się, że stoi w miejscu. Szumi wiatr, szumią fale. Stoję na rufie wpatrzony w bezkresny horyzont. Wsłuchując się w szum wiatru i fal nagle się zastanawiam, czy poprzez te szумы nie słyszę czegoś Innego?

³³ Tamże, s.341.

Rzeka Odra. Płynie wolno, prawie sennie. Jestem w lesie. Po drugiej stronie rozciąga się moje miasto. Stamtąd dochodzą przeróżne głosy - gwar i wrzawa, krzyki i nawoływania. Czy przez nie nie słysząc Głosu, który jest głosem Boga?

Jest wieczór. Słucham radia, właśnie podają wiadomości: czternaście osób zabitych w kolizjach drogowych, „sjamskie siostry” Mariola i Justynka będą poddane trudnej operacji rozdzielenia, wykryto nowe ognisko zakażeń wirusem BHL, zabrakło pieniędzy do prowadzenia szkoły specjalnej w Zamościu, zespół polskich himalaistów dokonał wyczynu: metodą alpejską przeszedł południową ścianę Lhotse. Ale słuchając tego wszystkiego zaczynam się wręcz niepokoić, czy przez to czego słucham Bóg nie chce mi przekazać jakiegoś przesłania? Czy nie podkłada swojego głosu pod głosy ludzkie?

W tych wszystkich sytuacjach i w tysiącach im podobnych, odpowiedź na te pytania jest odpowiedzią twierdzącą: tak! Wszystkie głosy i dźwięki ludzi i świata, techniki i przyrody, natury i kultury mogą być znakiem Głosu Boga (fone Theou), który przekazuje człowiekowi jakieś Boskie informacje. Czy je człowiek usłyszy, czy je „zdekoduje”, czy je właściwie zinterpretuje i przyjmie jako do niego skierowane w Bosko-ludzkiej komunikacji - to już zależy od człowieka. W filmie T. Abnagera, „Pustynia”, stary Arab mówi do młodego: „Ogłuchłeś! Należysz do pokolenia głuchych. Ty nawet w głosach pustyni nie słyszysz już szeptu Najwyższego”.

*

* *

Umberto Eco wydał zbiór swoich rozpraw pod tytułem „Semiologia życia codziennego”. Zarówno ten tytuł, jak i sam zbiór, dobrze korespondują z teoekologią³⁴, według której żyjemy w środowisku naturalnym, społecznym, technicznym, kulturowym, w którym pod znakami tego środowiska istnieje Obecność, jest obecny i działa Bóg, przekazując człowiekowi jakieś Boskie informacje. Jednym z tych znaków są głosy i dźwięki, są - jak to określa Orygenes - „bezsłowne (alogoi logoi)”, pod którymi kryje się Głos Boży. Jeżeli człowiek usłyszy, zinterpretuje i przyjmie, odbywa się Dialog Zbawienia, realizuje się Zbawienie, bo - jak słusznie zauważają T. Spidlik i I. Gargano - „historia zbawienia jest splotem pytań i odpowiedzi obu stron, tak Boga, jak i ludzi”³⁵.

Chodzi więc o „teoekologię codzienności”, „teoekologię rzeczy powszednich”, czyli - jak pisze M. Eliade - o „ponowne odkrycie cudowności codziennego dnia”³⁶

³⁴ Por. R. Rogowski, Teoekologia, w: Colloquium salutis, 13(1981), s.191-201.

³⁵ Dz. cyt., s.32.

³⁶ Dz. cyt., s.42.

i o „uświęcenie codzienności”, jak dodaje M. Buber³⁷. Tym bardziej o to chodzi, bo - jak pisał już w XIX wieku Gerard M. Hopkins - „straciliśmy ów szczyry czar pierwotnych rzeczy”. A konsekwencje takiej sytuacji są gorzkie. Pisze o nich ten sam poeta:

*„A lament mój to krzyk ciągły,
Listy słane w ślepe zamieć
Do Tego, który żyje gdzieś z dala ode mnie”.*

Tymczasem w rzeczywistości jest inaczej: On nie jest daleko ode mnie, On jest we mnie i obok mnie, jest obecny pod znakami rzeczy i spraw codziennych i powszednich - jest obecny i pragnie ze mną rozmawiać pod znakami głosów tego świata, gdyż doprawdy „jest On niedaleko od każdego z nas, bo w Nim żyjemy, poruszamy się i jesteśmy” (Dz 17,27-28).

³⁷ Dz. cyt., s.32-34. Por. P. Javer, *Misterium quotidienne*, Paris 1995.

Spis treści

Wprowadzenie	5
Słowo Metropolity wrocławskiego	7
Słowo Rektora Papieskiego Wydziału Teologicznego	9
Wrocławski Jubileusz - od Redakcji	11
Osoba i dzieło Księdza Profesora	15
<i>ks. Jan Krucina</i>	
Człowiek z jednej bryły	17
<i>Ks. Wiesław Wenz</i>	
Odkrywać i służyć zbawczej prawdzie- sylwetka wrocławskiego teologa i kanonisty ks. prof. dr hab. Edwarda Góreckiego	29
<i>DrTh Jaroslav Pecha</i>	
Svedok, kňaz a kánonista	53
<i>Th Dr Frantisek Polasek</i>	
Historia Katedry Prawa Kanonicznego na Cyrlo-Mediańskim Fakultecie Teologicznym Uniwersytetu Palackiego w Ołomuńcu	57
<i>Ks. Vladimír Tešal</i>	
Na trasie Wrocław - Ołomuniec	61
Prawo kanoniczne	69
<i>Zenon Kard. Grocholewski</i>	
Służba miłości w działalności sądowej Kościoła	71
<i>Ks. Antoni Dębiński</i>	
Zadania katolickiego uniwersytetu w świetle uchwał II Polskiego Synodu Plenarnego	83
<i>ks. Jan Dudziak</i>	
Papieska Rada Kultury zmodyfikowała strukturę Kurii Rzymskiej	91
<i>Ks. Andrzej Dzięga</i>	
Elementy strukturalne kanonicznego sądowego procesu spornego	101
<i>Ks. Wojciech Góralski</i>	
<i>Discretio iudici</i> (kan. 1095, n. 2 KPK) jako element zgody małżeńskiej w świetle orzecznictwa Roty Rzymskiej	117
<i>Ks. Józef Krukowski</i>	
Prawo wiernych do własnego obrządku	125
<i>ks. Henryk Misztal</i>	
Akta spraw i postępowania kanonizacyjnego	131
<i>Bronisław Wenantý Zubert OFM</i>	
Znaczenie klauzuli „ <i>Si puella apparet cognita</i> ” w kanonistyce późnego Średniowiecza	155

Głos z Południa	167
<i>Ambros Pavel SJ</i>	
Nowość Kościoła i w Kościele jako źródło nowej ewangelizacji	169
<i>František Brázdil SJ</i>	
Tradycja cyrylometodiańska w Welehradzie a Towarzystwo Jezusowe	183
<i>ks. Józef Budniak</i>	
Bogactwo wyznaniowe na Śląsku Cieszyńskim i jego drogi do pojednania	195
<i>Mons. Peter Holec</i>	
Sympozia kánonického práva na Slovensku v Spišskej Kapitule v rokoch 1991 – 2000	201
Teologia - historia - współczesność	239
<i>Ks. Ignacy Dec</i>	
Kapłan wobec nauki	241
<i>Ks. Bogdan Ferdek</i>	
Eschatologia w perspektywie ekumenicznej	253
<i>s. Ewa J. Jezierska OSU</i>	
Kościół „dla świata” i „przeciw (temu) światu” - Pawłowe ujęcie roli Kościoła w świecie	271
<i>ks. Antoni Kielbasa SDS</i>	
Aprobata kościelna Salwatorianów	279
<i>Ks. Zdzisław Lec</i>	
Troska o kościoły w duszpasterstwie rzymskokatolickim Hrabstwa Kłodzkiego do końca XX w.	299
<i>Piotr Liszka CMF</i>	
Absolut w teologii chrześcijańskiej	309
<i>Ks. Antoni Młotek</i>	
Wymogi stawiane duchownym przez synody w IV wieku	321
<i>Ks. Piotr Nitecki</i>	
Ksiądz Jerzy Popiełuszko „Patronem naszej obecności w Europie”	329
<i>Ks. Andrzej Nowicki</i>	
Kolegialny charakter Synodu Biskupów	339
<i>Ks. Józef Pater</i>	
Unia Užhorodzka z roku 1646	349
<i>Ks. Roman E. Rogowski</i>	
<i>Fone Theou</i> „Głos Boga” jako teofoniczna forma komunikacji Bosko-ludzkiej	361

