

UNIwersYTET KARDYNAŁA STEFANA WYSZYŃSKIEGO
W WARSZAWIE
WYDZIAŁ PRAWA KANONICZNEGO

ks. mgr lic. Bartosz Skawiński

Nr albumu: 4118

Wolność słowa w Kościele
a odpowiedzialność katolików za głoszone poglądy
Studium teologiczno-prawne

Rozprawa doktorska
z dyscypliny prawo kanoniczne
napisana pod kierunkiem
o. dr. hab. Dariusza Borka, prof. ucz.

WARSZAWA 2025

Spis treści

Skróty	6
Wstęp.....	9
Rozdział 1.....	16
Teologiczne podstawy wolności i odpowiedzialności	16
1.1. Prawda i jej cechy	17
1.1.1 Słowo i depozyt wiary	17
1.1.2. Pojęcie prawdy	19
1.1.3. Pojęcie nieomyłności.....	23
1.1.4. Pojęcie Magisterium.....	28
1.1.5. Podsumowanie.....	32
1.2. Kościół i jego przymioty	33
1.2.1. Jedność	34
1.2.2. Apostolskość.....	38
1.2.3. Katolickość	41
1.2.4. Podsumowanie.....	43
1.3. Pozostałe źródła wolności	44
1.3.1. Kontekst przemian.....	45
1.3.2. Godność człowieka.....	47
1.3.3. Wolność.....	49
1.3.4. Dialog	54
1.3.5. Podsumowanie.....	70
1.4. Instytucjonalny wymiar wolności i odpowiedzialności	71
1.4.1. Władza	71
1.4.2. Kręgi i przestrzenie władzy	74
1.4.3. Podsumowanie.....	83
1.5. Synodalność	84
1.6. Podsumowanie	97
Rozdział 2.....	98
Prawne regulacje wolności	98

2.1. Ogólne zasady dotyczące wolności słowa	99
2.1.1. Adresat norm – podmiot bierny regulacji prawnych.....	99
2.1.2. Zasady dotyczące wszystkich podmiotów.....	102
2.1.3. Wolność a obowiązek mówienia	120
2.1.4. Podsumowanie.....	126
2.2. Poszczególne zasady dotyczące wolności słowa	128
2.2.1. Posługa słowa Bożego.....	130
2.2.1.1. Przepowiadanie słowa Bożego	132
2.2.1.2. Nauczanie katechetyczne	134
2.2.2. Wychowanie katolickie	135
2.2.2.1. Rodzice i ich zastępcy.....	136
2.2.2.2. Instytucje wychowania katolickiego.....	139
2.2.3. Badania w zakresie nauk świętych	142
2.2.4. Instrumenty regulacji wolności słowa	147
2.2.5. Środki społecznego przekazu	158
2.2.6. Działalność stowarzyszeń.....	164
2.2.7. Podsumowanie.....	167
2.3. Podmioty – uczestnicy dialogu	168
2.3.1. Biskup Rzymski.....	168
2.3.2. Kolegium Biskupów	169
2.3.3. Biskupi.....	172
2.3.4. Synody partykularne.....	175
2.3.5. Konferencje biskupów	177
2.3.6. Rady w Kościele partykularnym	181
2.3.7. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego	192
2.3.9. Podsumowanie.....	195
2.4. Synodalność	196
2.5. Podsumowanie	201
Rozdział 3.....	202
Odpowiedzialność za naruszenie zasad wolności słowa	202
3.1. Istota odpowiedzialności.....	203
3.1.1. Sankcje karne w ogólności	203
3.1.2. Przestępstwo i jego element obiektywny.....	205
3.1.3. Fikcja przestępstwa niedokonanego	207
3.1.4. Odpowiedzialność karna a odpowiedzialność administracyjna	210

3.1.5. Podsumowanie.....	211
3.2. Poszczególne przestępstwa związane z wolnością słowa.....	212
3.2.1. Herezja, schizma, apostazja.....	213
3.2.2. Nieposłuszeństwo w sprawach doktrynalnych.....	221
3.2.3. Odpowiedzialność rodziców	226
3.2.4. Publiczne obrażanie wiary lub moralności katolickiej.....	231
3.2.5. Nieposłuszeństwo przełożonym	235
3.2.6. Brak zawiadomienia o przestępstwie	238
3.2.7. Publiczne wzbudzanie wrogości.....	241
3.2.8. Stowarzyszenia działające przeciw Kościołowi	244
3.2.9. Nadużycie urzędu, władzy lub zadania	246
3.2.10. Bezprawne wykonanie innej świętej posługi	251
3.2.11. Fałszywe oskarżenie o solicytację.....	253
3.2.12. Oszczercze doniesienie.....	255
3.2.13. Przepis ogólny	258
3.2.14. Podsumowanie.....	264
3.3. Poszczególne konsekwencje administracyjne	265
3.3.1. Powierzenie i odwoływanie z urzędu kościelnego.....	265
3.3.2. Odmowa uczestnictwa w stowarzyszeniach i rozwiązywanie ich.....	268
3.3.3. Wydalenie z instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego	270
3.3.4. Odwoływanie z funkcji wykładowców i nauczycieli.....	274
3.3.5. Odrzucanie pism przynoszących szkodę	276
3.3.6. Odmowa dopuszczenia do zadania rodzica chrzestnego lub świadka bierzmowania	277
3.3.7. Odmowa dopuszczenia do Komunii Świętej.....	278
3.3.8. Nieprawidłowości do przyjęcia i wykonywania święceń.....	279
3.3.9. Odmowa pogrzebu katolickiego.....	281
3.3.10. Kwalifikacje na urzędy sądowe.....	281
3.3.11. Podsumowanie.....	282
3.4. Podsumowanie	283
Rozdział 4.....	284
Porównanie zaprezentowanych rozwiązań	284
4.1. Wnioski <i>de lege lata</i>	285
4.1.1. Ogólne zasady dotyczące wolności słowa.....	285
4.1.1.1. Posłuszeństwo władzy	286

4.1.1.2. Prawo petycji	289
4.1.1.3. Dobro Kościoła	290
4.1.1.4. Kryteria podmiotowe wypowiedzi.....	290
4.1.1.5. Nienaruszalność wiary i moralności	291
4.1.1.6. Godność człowieka	294
4.1.1.7. Obowiązek ujawnienia swojego zdania.....	295
4.1.1.8. Moderowanie wykonywania praw	296
4.1.2. Poszczególne zasady wolności słowa.....	297
4.1.2.1. Rodzice i ich zastępujący.....	297
4.1.2.2. Instrumenty regulacji wolności słowa	298
4.1.2.3. Środki społecznego przekazu.....	299
4.1.2.4. Działalność stowarzyszeń	301
4.1.3. Poszczególne podmioty biorące udział w dialogu.....	302
4.1.3.1. Dialog na poziomie ponaddiecezjalnym.....	303
4.1.3.2. Dialog wewnątrzdiecezjalny	304
4.2. Wnioski <i>de lege ferenda</i>	306
4.2.1. Propozycja zmian w kan. 212 § 3 KPK.....	306
4.2.2. Propozycja zmian w kanonach o cenzurze i środkach społecznego przekazu	308
4.2.3. Propozycja przywrócenia Synodu Biskupów w oryginalnym kształcie.....	311
4.2.4. Propozycja obligatoryjności rad i relacji między nimi.....	313
4.2.5. Propozycja zmiany w zakresie obowiązków biskupa.....	317
4.2.6. Propozycja reformy kan. 1368 KPK	318
Zakończenie	320
Bibliografia	326
Summary	356

Skróty

AA	Sobór Watykański II, <i>Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam acutositatem</i>
AAS	<i>Acta Apostolicae Sedis</i>
AG	Sobór Watykański II, <i>Dekret o misyjnej działalności Kościoła</i>
AN	Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, <i>Instrukcja Aetatis novae</i>
art.	artykuł, artykuły
ASS	<i>Acta Sanctae Sedis</i>
Asuc	Kongregacja ds. Biskupów, <i>Dyrektorium Apostolorum successores</i>
ASuo	Jan Paweł II, <i>List apostolski motu proprio Apostolos suos</i>
CommNotio	Kongregacja Nauki Wiary, <i>List do biskupów Kościoła katolickiego Communio notio</i>
CD	Sobór Watykański II, <i>Dekret Christus Dominus</i>
ChL	Jan Paweł II, <i>Adhortacja apostolska Christifideles laici</i>
CP	Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, <i>Instrukcja Communio et progressio</i>
DH	Sobór Watykański II, <i>Deklaracja Dignitatis humanae</i>
DV	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna Dei verbum</i>
DVer	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Instrukcja Donum veritatis</i>
DP	<i>Synodus Episcoporum</i> , <i>Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów</i>
EC	Franciszek, <i>Konstytucja apostolska Episcopalis communio</i>
ECE	Jan Paweł II, <i>Konstytucja apostolska Ex corde Ecclesiae</i>
EG	Franciszek, <i>Adhortacja apostolska Evangelii gaudium</i>
EM	Kongregacja ds. Duchowieństwa i inne, <i>Instrukcja Ecclesiae de mysterio</i>

<i>ES</i>	Paweł VI, <i>Encyklika Ecclesiam suam</i>
<i>EN</i>	Paweł VI, <i>Adhortacja apostolska Evangelii nuntiandi</i>
<i>FC</i>	Jan Paweł II, <i>Adhortacja apostolska Familiaris consortio</i>
<i>GE</i>	Sobór Watykański II, <i>Deklaracja Gravissimum educationis</i>
<i>GS</i>	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja duszpasterska Gaudium et spes</i>
<i>IM</i>	Sobór Watykański II, <i>Dekret Inter mirifica</i>
<i>IS</i>	Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, <i>Instrukcja o synodach diecezjalnych</i>
<i>IWS</i>	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promocji nauki wiary</i>
<i>kan.</i>	<i>kanon, kanony</i>
<i>KKK</i>	Jan Paweł II, <i>Katechizm Kościoła Katolickiego</i>
<i>KPK</i>	Jan Paweł II, <i>Kodeks Prawa Kanonicznego</i>
<i>KPP</i>	Kongregacja ds. Duchowieństwa, <i>Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej</i>
<i>LG</i>	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja dogmatyczna Lumen gentium</i>
<i>MutRel</i>	Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, Kongregacja Biskupów, <i>Wytyczne Mutuae relationes</i>
<i>Normy de delictis reservatis</i>	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”</i>
<i>OT</i>	Sobór Watykański II, <i>Dekret Optatam totius</i>
<i>PC</i>	Sobór Watykański II, <i>Dekret Perfectae caritatis</i>
<i>PO</i>	Sobór Watykański II, <i>Dekret Presbyterorum ordinis</i>
<i>PDV</i>	Jan Paweł II, <i>Adhortacja apostolska Pastores dabo vobis</i>
<i>PG</i>	Jan Paweł II, <i>Adhortacja apostolska Pastores gregis</i>
<i>pkt</i>	<i>punkt, punkty</i>
<i>RH</i>	Jan Paweł II, <i>Encyklika Redemptor hominis</i>
<i>RS</i>	Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, <i>Instrukcja Redemptionis sacramentum</i>

<i>SCar</i>	Benedykt XVI, <i>Adhortacja apostolska Sacramentum caritatis</i>
<i>SC</i>	Sobór Watykański II, <i>Konstytucja Sacrosanctum Concilium</i>
<i>SŻM</i>	Międzynarodowa Komisja Teologiczna, <i>Synodalność w życiu i misji Kościoła</i>
<i>VC</i>	Jan Paweł II, <i>Adhortacja apostolska Vita consecrata</i>
<i>VD</i>	Benedykt XVI, <i>Adhortacja apostolska Verbum Domini</i>
<i>VELM</i>	Franciszek, <i>List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi</i> (jeżeli w tekście inaczej nie zaznaczono skrót odnosi się do dokumentu z 2023 r.)
<i>Wyjaśnienie doktrynalne</i>	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”</i>
<i>VG</i>	Franciszek, <i>Konstytucja apostolska Veritatis gaudium</i>
<i>Zasady badania</i>	Kongregacja Nauki Wiary, <i>Zasady badania prawowierności nauki</i>
<i>Zarządzenia wykonawcze</i>	Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, <i>Zarządzenia wykonawcze dla wiernej realizacji konstytucji apostolskiej Veritatis gaudium</i>

Wstęp

Jednym z najbardziej podstawowych założeń współczesnego społeczeństwa jest pluralizm poglądów. Ścieranie się poglądów i wypracowywanie kompromisowego stanowiska jest czymś fundamentalnym dla istnienia współczesnych państw i społeczeństw. Jednocześnie powoduje to zmianę mentalności samych katolików, zauważaną już choćby podczas Soboru Watykańskiego II¹. Obecnie można zaobserwować znaczny pluralizm poglądów głoszonych przez katolików. Dotyczy to zarówno poglądów głoszonych przez osoby świeckie, które choć są katolikami, to nie ujawniają się ze swoją przynależnością wyznaniową, jak i te które wyraźnie na taką przynależność wskazują. Udział w debacie publicznej biorą zarówno świeccy, jak i duchowni. Istnienie tego pluralizmu wynika również z łatwości, jaką zapewnia współczesna technologia (Internet, komunikatory społecznościowe) przekraczająca bariery państw oraz umożliwiającą jednoczesną wymianę myśli w społeczeństwie i w całym Kościele powszechnym. Ostatnie lata przyniosły wiele dyskusji w Polsce i poza nią (dla przykładu można wymienić kwestie synodalności, ochrony życia poczętego, przyznawania praw związkom jedнопłciowym). Rozmaitość wypowiedzi w powyższych tematach jest dość znaczna, widać szerokie spectrum poglądów. Tempo przemian społecznych wymaga od nauki prawa kanonicznego ciągłej aktualizacji odpowiedzi na pytanie, na ile prawo jest dostosowane do potrzeb, jakie wynikają z okoliczności, w których działa Kościół.

Dotychczasowa analiza bibliografii wskazuje, że jest mało opracowań, które łączą w sobie teologiczne podstawy wolności i odpowiedzialności za wypowiedziane słowo, analizują przepisy pod kątem regulacji wolności i jej ograniczeń, a także konsekwencji karnych i administracyjnych ponoszonych za ich naruszenie. Ponadto, należy zauważyć, że tego typu analizy muszą być aktualizowane z uwagi na przemiany w samym Kościele. Po pierwsze, są to zmiany samego prawa, czego przykładem jest choćby nowelizacja księgi karnej Kodeksu Prawa Kanonicznego dokonana przez papieża Franciszka konstytucją apostolską *Pascite gregem Dei*². Kolejnym argumentem na rzecz

¹ GS, nr 4 i 17.

² Franciscus pp., *Constitutio apostolica Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur*, AAS 113 (2021), s. 534-555.

konieczności aktualizacji takich analiz są przemiany w sposobie działania Kościoła i nacisk na dialog wewnętrzny, czego jednym z przejawów jest dyskusja zainicjowana *Dokumentem przygotowawczym XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*³. W tym przypadku cały Kościół, wszyscy katolicy, zostali zaproszeni do wyrażenia swojego zdania w odniesieniu do obszernych zagadnień ujętych w powyższym dokumencie. Prowadzi to do wniosku, że wolność słowa zostaje wykorzystana do zarządzania Kościołem.

Przedmiotem badań jest prawo powszechne Kościoła katolickiego, a w szczególności Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. w zakresie zasad wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy. Przedmiotem badań jest również nauczanie Kościoła i teologia⁴ w powyższym zakresie, od początku obrad Soboru Watykańskiego II do chwili obecnej.

Biorąc pod uwagę fakt, iż kwestie wolności słowa i odpowiedzialności mogą dotyczyć wielu obszarów prawa kanonicznego, należy także poczynić kilka zastrzeżeń. Po pierwsze, praca dotyczy tylko Kościoła łacińskiego i obowiązującego w nim prawa powszechnego, a w szczególności Kodeksu Prawa Kanonicznego, z wyłączeniem Kurii Rzymskiej i istniejących w niej Dykasterii czy Trybunałów, jako instytucji rządzących się prawem własnym. Po drugie, podstawowym kryterium wyboru kanonów KPK podlegających analizie jest to, czy odnoszą się one do słowa, jego wolności i odpowiedzialności za jego wypowiedzenie. Do powyższych przepisów dodano także takie, które choć wprost nie odnoszą się do słowa, to ze swej natury są z nim związane, jak np. kwestie wychowania dzieci przez rodziców, w którym to procesie trudno oddzielić, jakie poglądy są przekazywane słowem, a jakie poprzez przykład starszego pokolenia. Po trzecie, chociaż czasami w pracy są nawiązania do moralności i obowiązków moralnych, to analiza skupia się na porządku prawnym i jego teologicznych podstawach. Po czwarte, zakresem analizy objęte jest tylko prawo materialne. Choć istnienie procedur jest konieczne do wyegzekwowania przestrzegania prawa, w tym praw związanych z wolnością słowa, to jednak z racji na rozmiar

³ Synodus Episcoporum, *Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo i misja*, <https://synod.mkw.pl/o-synodzie/dokument-przygotowawczy/> [dostęp: 11.11.2021].

⁴ Teologia rozumiana jest w niniejszym studium jako krytyczny namysł nad prawdą objawioną przekazywaną w nauczaniu (Magisterium) Kościoła (por. G. O'Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002, s. 347). Jest to przyczyną odróżniania teologii od Magisterium Kościoła. Zob. też rozdz. 1.1.4. pracy.

prorowadzonych badań, są one pominięte w celu zachowania przejrzystości wyводу. Po piąte, praca dotycząc wolności słowa w Kościele, nie odnosi się do tego, co poza Kościołem. Istotne jest tutaj, że zarówno nadawca wypowiedzi, jak i jej adresat, są katolikami. Dlatego też w niniejszej rozprawie nie są rozstrzygane kwestie wolności religijnej i tego, co jest z nią związane (np. prawa do posiadania przez Kościół prasy, szkół, czy wpływu katolików na ustawodawstwo państwowe), a także wszelkiego rodzaju dialogu (między religiami, ze światem), względnie takich działań jak ekumenizm czy misje jako skierowanych poza strukturę Kościoła.

Celem zapewnienia spójności pracy, pominięte są także niektóre kwestie, wymagające osobnych, pogłębionych badań. Dlatego też, choć niniejsza analiza dotyczy kwestii władzy i regulacji, poza jej obszarem zostanie pozostawiona natura władzy w Kościele, a w ślad za tym istota (natura) kolegialności biskupiej. Ważne jest to, na ile ktoś faktycznie może regulować kwestie wolności słowa i odpowiedzialności za wygłoszone poglądy. Ponadto, analizie nie podlegają inne kwestie instytucjonalne, związane z tym, kto np. powołuje stowarzyszenie, czy wyraża zgodę na założenie szkoły katolickiej. Z punktu widzenia niniejszej rozprawy istotny jest tylko przekaz dokonywany w powyższych jednostkach.

Problemem badawczym jest pytanie, jak kształtują się regulacje dotyczące wolności słowa i odpowiedzialności za głoszone poglądy w prawie powszechnym Kościoła katolickiego. Na tym tle można zidentyfikować dalsze pytania, otóż – czy tak zarysowany system jest spójny oraz – jak te regulacje powinny wyglądać z punktu widzenia nauczania Kościoła i teologii (jakie dobra i wartości prawo powinno chronić i popierać).

W związku z powyższym należy poczynić jedną uwagę dotyczącą relacji Kodeksu i teologii. Otóż, zgodnie ze słowami Jana Pawła II zapisanymi w konstytucji apostolskiej promulgującej Kodeks, jest on „pojmowany jako wielki pas transmisyjny przenoszący na język kanonistyczny (...) soborową eklezjologię”⁵. Jest to o tyle ważne, że sam „Jan Paweł II stwierdził w konstytucji *Sacrae disciplinae leges*, którą promulgował kodeks z 1983 roku, że kodeks ma być interpretowany zgodnie z nauczaniem Soboru, a nie na

⁵ Ioannes Paulus pp. II, *Constitutio Apostolica venerabilibus Fratribus Cardinalibus, Archiepiscopis, Episcopis, Presbyteris, Diaconis ceterisque Populi Dei membris Sacrae disciplinae leges*, AAS 75 (1983), s. XI, tekst polski: Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*, w: Jan Paweł II, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli PP II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski*, Poznań 2022, s. 15.

odwrót”⁶. Jednocześnie należy pamiętać, że Kodeks sam w sobie jest elementem eklezjologii. Innymi słowy, można mówić o eklezjologii kodeksowej, czyli o tym, jak Kodeks rozumie i przedstawia Kościół⁷. W konsekwencji porównanie, o którym mowa powyżej, dotyczy porównania Kodeksu z eklezjologią wynikającą z nauczania Kościoła i teologii („eklezjologii pozakodeksowej”). Obie eklezjologie mogą rozwijać się niezależnie, a zatem takie porównanie będzie bardziej wartościowe.

Hipotezą badawczą jest stwierdzenie, że prawo kanoniczne reguluje badany obszar, jednak regulacje nie są do końca kompletne i spójne. Dotyczy to zarówno relacji między przepisami, jak i odniesienia do nauczania Kościoła i danych teologicznych. Tym samym celem nadrzędnym rozprawy jest ukazanie regulacji dotyczących wolności słowa w Kościele oraz odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy oraz analiza ich spójności w obu wspomnianych wymiarach.

Celów pośrednich, których osiągnięcie umożliwiłoby osiągnięcie celu nadrzędnego, czyli udowodnienie powyższej hipotezy badawczej, jest kilka. Po pierwsze, jest to próba odpowiedzi na pytanie o istotę wolności słowa w Kościele, granice tejże swobody, a także o sytuacje, w których reakcja Kościoła musi zostać podjęta. Ten cel dotyczy kwestii zawartych w nauczaniu Kościoła i teologii. Następnie należy zapytać o to, jak prawo reguluje kwestie wolności słowa, jakimi narzędziami dysponuje w związku z tym Kościół. W ostateczności należy odpowiedzieć na pytanie, jakie są konsekwencje karne i administracyjne możliwe do zastosowania wobec osób wykraczających poza zasady ujawniania poglądów w Kościele. Z racji na różny charakter praw i obowiązków wiernych świeckich, duchownych i członków instytutów zakonnych, praca badawcza musi uwzględniać również i te aspekty. Ostatnim z celów pośrednich jest ocena, na ile regulacje są spójne i odpowiadają nauczaniu Kościoła oraz danym teologicznym. Tym samym ocena ta musi także wziąć pod uwagę, na ile istniejące rozwiązania odpowiadają potrzebom zagwarantowania odpowiedzialności członków Kościoła za jego jedność, a z drugiej strony, na ile postulat jedności nie zamyka pluralizmu w Kościele. Odpowiedzi na powyższe pytania badawcze są treścią poszczególnych rozdziałów.

⁶ H. Reinhardt, *Kościelny porządek prawny a podstawowe prawa człowieka, szczególnie prawo do wolności religijnej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 5 (1995), s. 10.

⁷ Przykładem takiego rozumienia eklezjologii jest: R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 1-2, s. 3-30.

Pierwszy rozdział („Teologiczne podstawy wolności i odpowiedzialności”) jest poświęcony prezentacji Magisterium Kościoła i danych teologicznych związanych z kwestiami wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności za głoszone poglądy. Prawo kanoniczne nie jest bowiem tworzone w próżni, bez odniesień do teologii. W konsekwencji pierwszy rozdział pracy jest podzielony na pięć podrozdziałów dotyczących: prawdy i jej cech, Kościoła i jego przymiotów, pozostałych źródeł wolności słowa, władzy w Kościele oraz synodalności. Odpowiada to założeniu, że prawda wyrażona w słowach (depozycie wiary), została przekazana określonej wspólnocie, w której istnieje wolność regulowana przez władzę rządzącą tą wspólnotą. Synodalność omawiana jest na końcu, w osobnym podrozdziale, jako proces grupujący wiele z wcześniej omówionych aspektów życia kościelnego.

Drugi rozdział („Prawne regulacje wolności”) przedstawia regulacje prawne dotyczące wolności i jej ograniczeń. Analiza rozpoczyna się od przedstawienia ogólnych zasad dotyczących wolności słowa, co obejmuje określenie adresata norm, wskazanie zasad dotyczących wszystkich podmiotów oraz omówienie relacji wolności z obowiązkiem mówienia. Następnie omawiane są poszczególne zasady dotyczące wolności słowa, w odniesieniu do takich przestrzeni jak posługa słowa Bożego, środki masowego przekazu. Kolejny podrozdział poświęcony jest analizie podmiotów uczestniczących w dialogu, jak i go regulujących, poczynając od Biskupa Rzymu, aż po rady istniejące w Kościele partykularnym. Rozdział kończy się analizą dotyczącą synodalności. Podobnie jak w pierwszym rozdziale, wyodrębnienie kwestii synodalności wynika z faktu, iż grupuje ona wiele aspektów omówionych wcześniej regulacji.

Trzeci rozdział („Odpowiedzialność za naruszenie zasad wolności słowa”) jest poświęcony analizie konsekwencji karnych i administracyjnych naruszenia ograniczeń w korzystaniu z wolności słowa. Biorąc pod uwagę, że zmiany wprowadzone konstytucją apostolską *Pascite gregem Dei* co do zasady nie dotyczyły strony przedmiotowej przestępstw, które będą analizowane, dotychczasowa literatura powstała w powyższym zakresie przed wspomnianą nowelizacją Kodeksu może ciągle być wykorzystywana⁸.

Czwarty rozdział („Porównanie zaprezentowanych rozwiązań”) skupia się na analizie wcześniej zaprezentowanego materiału i składa się z dwóch podrozdziałów.

⁸ Jeśli chodzi o odniesienia do poszczególnych przepisów, to ich numeracja została zaktualizowana, tak by odpowiadała numeracji kanonów w brzmieniu ustalonym powyższą konstytucją apostolską. Dotyczy to sytuacji, gdzie powyższa nowelizacja Kodeksu nie zmieniła treści analizowanych przepisów, a przynajmniej tych ich fragmentów, które wchodzą w zakres niniejszej pracy.

Pierwszy z nich zawiera porównanie, *de lege lata*, przepisów dotyczących wolności (opisanych w drugim rozdziale pracy) i odpowiedzialności (zaprezentowanych w trzecim rozdziale pracy) oraz przesłanek wynikających z nauczania Kościoła i teologii (przedstawionych w pierwszym rozdziale pracy). Zatem celem jest odpowiedź na pytanie, czy przepisy prawidłowo zabezpieczają porządek w Kościele. Jednocześnie porównanie musi odpowiedzieć na pytanie o to, czy wolność słowa jest należycie zabezpieczona. Warto zauważyć, że wypowiedzi Synodu Biskupów z 1971 r. i 1974 r. wskazują, że skoro Kościół mówi ludziom o sprawiedliwości i prawach człowieka, to sam Kościół najpierw musi być sprawiedliwy oraz weryfikować swoje prawo i postępowanie w odniesieniu do praw człowieka⁹. Analizę *de lege lata* uzupełniają wnioski *de lege ferenda*, ujęte w drugim podrozdziale i wynikające z przeprowadzonego wcześniej porównania¹⁰.

Aby zrealizować powyższe założenia, została przyjęta następująca metodologia. W odniesieniu do części teologicznej zastosowana jest metoda krytycznej interpretacji źródeł¹¹. W odniesieniu do części prawnej pracy wykorzystana jest metoda logiczno-językowa, która posłużyła do dokonania wykładni przepisów prawa. Metoda ta zwana jest także dogmatyczno-prawną, jeżeli odnosi się do prawa aktualnie obowiązującego, a tak jest w przypadku niniejszej pracy¹².

W przypadku przygotowywania wniosków ostatniego rozdziału pracy zastosowana została także metoda krytyczno-indukcyjna, która pozwala na postawienie

⁹ J. Krukowski, *Prawa człowieka i prawa chrześcijanina, problemy teoretyczno-prawne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 5, s. 70-71.

¹⁰ Na marginesie należy poczynić trzy wyjaśnienia odnośnie do kwestii redakcyjnych. Po pierwsze, terminy „obyczaje” i „moralność” używane są w pracy co do zasady wymiennie z uwagi na to, iż generalnie oznaczają to samo. Jednocześnie używane są oba powyższe pojęcia, gdyż dokumenty będące podstawą przygotowania niniejszej rozprawy również stosują oba terminy. Po drugie, dość podobna sytuacja ma miejsce w przypadku terminów „kapłan” i „prezbiter”. Generalną zasadą jest użycie tego pojęcia, które było użyte w danym źródle prawa czy wypowiedzi doktryny. Jednakże i w przypadku tych terminów mogą być używane wymiennie tam, gdzie nie zmienia to sensu wypowiedzi. Po trzecie, w przypadku danych bibliograficznych wszystkie słowa i skróty pomocnicze (np. „w:”, „za:”, „t.”, „red.”, „s.”) zapisane są w języku polskim. Pozwala to ujednolicić prezentację danych bibliograficznych w przypadku korzystania z pozycji wydanych w różnych językach. W przypadku skrótu „t.” raz pisany jest on antykwą, raz kursywą, w zależności od tego, czy numeracja tomu jest elementem podtytułu, czy też nie.

¹¹ Analiza teologiczna zawężona jest do eklezjologii, części teologii fundamentalnej. Wobec sporów metodologicznych mających miejsce w powyższej teologii (zob. M. Rusecki, J. Mastej, K. Kaucha, *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019), Autor sam przyjął taką nazwę względem metod podejmowanych w odniesieniu do nauczania Kościoła i źródeł teologicznych. Wśród metod zidentyfikowanych w powyższej publikacji, najbliższymi metodami względem sposobu postępowania w ramach niniejszej rozprawy byłyby metody: historyczno-syntetyczna i eklezjologiczno-analityczna. Ta pierwsza z racji na traktowanie chrześcijaństwa jako zjawiska historycznego, ta druga z racji na traktowanie Kościoła takim, jakim się przedstawia oraz analizy faktów dostrzeżonych w rzeczywistości Kościoła w aspekcie wyjaśniania ich genezy (zob. tamże, s. 303, 325, 326).

¹² Por. T. Barankiewicz, *Metody myślenia, badania prawa i systematyzacji wiedzy w naukach prawnych*, w: *Metodologia dysertacji doktorskiej dla prawników. Teoria i praktyka*, H. Izdebski, A. Łazarska (red.), Warszawa 2022, s. 113-114.

pytań o spójność i efektywność systemu na podstawie prowadzonych wcześniej analiz. Zastosowana jest także aksjologiczna analiza prawa, gdyż część wniosków ujętych w ostatnim rozdziale jest analizą istniejących przepisów w świetle danych teologicznych¹³. W istocie jest to próba opisu kontekstu społecznego i teologicznego prawa dla pełnego zrozumienia analizowanych przepisów, co prowadzi do wniosku, iż jest to także użycie metody hermeneutycznej¹⁴.

Konsekwencją tak przyjętych założeń jest brak odwołań do prac przygotowawczych Kodeksu, zgodnie z zasadą, którą wyraził L. Gerosa: „*mens legislatoris* nie może być utożsamiana z *mens consultorum* ani tym bardziej z *mens Patrum Commisionis*”¹⁵. Poszukiwanie poglądów Najwyższego Prawodawcy zostało dokonane poprzez lekturę jego wypowiedzi, czy też instrukcji wydawanych przez jego najbliższych współpracowników (prefektów Dykasterii Kurii Rzymskiej). Warto mieć na uwadze, że od promulgacji Kodeksu minęło już ponad czterdzieści lat, a to oznacza, że warto analizować prawo pod kątem aktualnego nauczania Kościoła i bieżących wypowiedzi teologów.

Kończąc prezentację założeń pracy, Autor wyraża nadzieję, że studium oparte o powyższe założenia jest udaną próbą opisu oraz analizy reguł dotyczących wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy.

¹³ Tamże, s. 117-119.

¹⁴ Tamże, s. 114-115.

¹⁵ L. Gerosa, *Interpretacja prawa w Kościele*, tłum. A. Porębski, Kraków 2003, s. 145-146.

Rozdział 1.

Teologiczne podstawy wolności i odpowiedzialności

Celem pierwszego rozdziału niniejszej pracy jest ukazanie podstaw wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy. Aby tego dokonać, poniższe studium podzielone jest na sześć podrozdziałów. Podstawowym kluczem dokonania takiego podziału jest założenie, że fundamentalne dla Kościoła jest słowo, głoszone najpierw przez Jezusa, później przez Kościół, które to słowo jest prawdą i ma walor konstytutywny dla wiary. Wspomniana prawda przekazywana jest przez Kościół, buduje wspólnotę, a jednocześnie jest przez nią badana i strzeżona. Jednocześnie wspólnota nie ma charakteru monolitu, funkcjonuje w jej ramach przestrzeń wolności i dialogu. Aby jednak Kościół nie popadł w anarchię, musi w nim istnieć władza. Wreszcie, szczególnie w czasach współczesnych, istotny jest wątek synodalności, który grupuje wiele z wcześniej omówionych aspektów wolności i odpowiedzialności za słowo.

Przyjęcie takich założeń prowadzi do podziału niniejszego rozdziału na następujące podrozdziały: prawda i jej cechy, Kościół i jego przymioty, pozostałe źródła wolności, instytucjonalny wymiar wolności i odpowiedzialności, synodalność, podsumowanie. W pierwszym z wymienionych podrozdziałów omówione jest pojęcie prawdy wraz z blisko z nim związanymi pojęciami depozytu wiary, nieomyślności i Magisterium. Następnie studium koncentruje się wokół wspólnoty Kościoła poprzez analizę trzech jego przymiotów, istotnych z punktu widzenia pracy: jedności, apostołskości i katolickości. Trzeci podrozdział jest poświęcony pozostałym źródłom wolności, poczynawszy od dostrzeganego przez nauczanie Kościoła kontekstu społecznego, przez kwestie godności i wolności człowieka oraz dialogu. W kolejnym podrozdziale jest zaprezentowany instytucjonalny wymiar wolności i odpowiedzialności, co przekłada się na studium kwestii władzy, jej gradacji, w tym także gremiów wymiany poglądów. Przedostatni podrozdział poświęcony jest kwestii synodalności, jako zagadnieniu o charakterze horyzontalnym, łączącym wiele z wcześniej omówionych wątków. Wreszcie rozdział zamyka podsumowanie.

1.1. Prawda i jej cechy

Niniejszy podrozdział ma na celu wyjaśnienie podstawowych pojęć używanych w dalszym przebiegu rozprawy. Owe terminy (i rzeczywistości teologiczne, które one opisują) same w sobie są źródłem wolności i odpowiedzialności za wypowiedane słowo. Aby wyjaśnić te pojęcia trzeba zacząć od omówienia funkcji samego słowa w kształtowaniu wiary, a następnie wyjaśnić to, czym jest depozyt wiary.

Należy także zauważyć, że Kościół ma za zadanie strzec, badać, głosić i bronić otrzymany depozyt. Składają się na niego prawdy wiary, w które należy wierzyć wiarą boską i katolicką. Jednocześnie Kościół przekazuje inne prawdy, które są związane z depozytem wiary lub misją Kościoła. Dlatego też kolejnym omówionym zagadnieniem jest pojęcie prawd wiary i ich gradacja. Głoszone prawdy można podzielić na te, które są przekazywane w sposób nieomylny, jak również takie, którym tej cechy nie można przypisać. Z tej przyczyny następnymi pojęciami wymagającymi omówienia są nieomyślność oraz Magisterium, jako mające związek z kilkoma powyższymi terminami.

1.1.1 Słowo i depozyt wiary

Już na wstępie można zauważyć, że słowo ma kluczowe znaczenie dla kształtowania i przekazu wiary. Ewangelie ukazują Jezusa głoszącego¹, używającego słowa jako jednego ze sposobów objawiania Siebie i Ojca. Jezus położył fundamenty pod wspólnotę Żydów i pogan, zgromadził wokół siebie tłumy, dokonał tego przez swoje czyny i słowa, a więc również przez swoje przepowiadanie². Przez słowo Jezus był i wciąż jest obecny w swoim Kościele³. W ślad za Mistrzem, apostołowie i ich następcy przyjęli tę samą metodę, używali słowa jako sposobu głoszenia o Bogu, który się objawił⁴. Jednocześnie część słowa została spisana (Pismo Święte), a część przekazana

¹ Mt 5,1-7,27; Mt 13,3b-52; Łk 6,20-49. Wszystkie cytaty z Pisma Świętego są podawane za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, przekład z języków oryginalnych*, Poznań 2003.

² T. Dzidek, Ł. Kamykowski, A. Napiórkowski, *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. IV, Kraków 2019, s. 39.

³ J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, tłum. L. Feingold, M. Emmons, Montréal 2007, s. 153.

⁴ Mt 28,16-20; Łk 9,2; Dz 1,14-36; 7,1-53.

ustnie (Tradycja⁵). Tym samym objawienie dane przez Chrystusa zostało przekazane Kościołowi i stanowi depozyt wiary⁶.

Depozyt (łac. „skarbiec, skarb”) to wszystko, co Bóg objawił przez Jezusa dla naszego zbawienia, a co Kościół przechowuje, wyjaśnia i wszystkim ludziom głosi⁷. Innymi słowy jest to prawda objawiona albo objawienie. Depozyt ten jest normatywny dla Kościoła⁸, a nosicielem tegoż objawienia jest cały Kościół, a nie poszczególne osoby czy grupy⁹. Powyższe racje wskazują, że doktryna Kościoła nie jest jego, ale otrzymał on ją od Jezusa. To słowo Boże nadało także strukturę Kościołowi¹⁰. Jak wskazuje D. Cenalmor: „Słowo Boże ma zatem podstawowy wymiar normatywny i prawny: tworzy dla wiernych wymagania (zasadniczo w odniesieniu do prawd wiary boskiej i katolickiej), stanowi źródło obowiązków i praw (...). Dzięki temu można uzasadnić wiele instytucji prawa kanonicznego: posłuszeństwo, które mają zachować wierni wobec autentycznego nauczania, prawo wiernych do chrześcijańskiego wychowania, ze wszystkimi wynikającymi z niego konsekwencjami (...), obowiązek i prawo do osobistej działalności apostolskiej”¹¹. Kościół nie jest zatem twórcą a strażnikiem depozytu. Mając prawo go interpretować, jednocześnie nie ma prawa go odrzucić czy zanegować. Ograniczenia z tego wynikające dotyczą wszystkich podmiotów, w tym papieża. Nikt nie jest bowiem ponad słowem Bożym¹².

⁵ „Aby Kościół zawsze przechowywał Ewangelię żywą i nienaruszoną, Apostołowie pozostawili biskupów jako swoich następców, «przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie». (...) To żywe przekazywanie, wypełnione w Duchu Świętym, jest nazywane Tradycją, w odróżnieniu od Pisma świętego, z którym jednak jest ściśle powiązane” (KKK, nr 77-78; por. DV, nr 7 i 10).

⁶ Z pojęciem słowa związany jest również często używany w niniejszej pracy termin „poglądy”. Należy zatem wyjaśnić także i to pojęcie. Pogląd to „zestaw sądów (twierdzeń, niekiedy przypuszczeń) na dany temat; może być indywidualny, występować lub przeważać w danej grupie społ., zostać użyty abstrakcyjnie jako zbiór sądów na konkretny temat; rozpowszechniony w danym kręgu kulturowym (p. pospolity lub potoczny), nazywany bywa zdrowym rozsądkiem” (A. Stępień, *Pogląd*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XV, E. Gigilewicz (red. nac.), Lublin 2011, kol. 980).

⁷ G. O’Collins, E. G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych...*, dz. cyt., s. 63.

⁸ Kan. 747 § 1 KPK. Do depozytu wiary należą także sakramenty (por. kan. 841 KPK), jednakże z racji na zakres pracy, są one omawiane tylko wyjątkowo, wtedy, gdy wyraźnie odnoszą się do przekazywania poglądów.

⁹ Por. J. Villar, *El magisterio episcopal, enseñanza auténtica del Evangelio*, „Ius Canonicum” 40 (2000) nr 79, s. 37.

¹⁰ J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, dz. cyt., s. 154.

¹¹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, tłum. J. Bodzon, G. Kmiecik, W. Lipka, A. Wójcik, Warszawa 2022, s. 41-42. Wskutek powierzenia przez Jezusa tegoż depozytu Kościołowi, jest on zobowiązany do strzeżenia, badania, głoszenia i wykładania prawdy objawionej. Przywołane tutaj zadania są częścią pierwszego z kanonów III księgi Kodeksu „Nauczycielskie zadania Kościoła” i niejako wyznaczają zakres normatywny tej księgi.

¹² DV, nr 10. Por. P. Granfield, *The Limits of the Papacy: Authority and Autonomy in the Church*, New York 1987, s. 63.

Warto jednocześnie pamiętać, że: „czym innym jest sam depozyt, to znaczy same prawdy wiary, a czym innym sposób, w jaki są głoszone, choć takie samo jest ich znaczenie i ta sama zawarta w nich myśl”¹³. Powyższe słowa wprowadzają ważną różnicę między treścią depozytu a sposobem jego przekazywania. Będzie ona szczególnie istotna na dalszym etapie rozważań, przy okazji omawiania szczegółowych zasad dotyczących wolności słowa. Z drugiej strony, zupełna wolność w osądzie problemów religijnych byłaby laicyzmem, a prawo do trwania w niepewności byłoby relatywizmem¹⁴. Dlatego też powyższe stwierdzenia prowadzą do wniosku, że muszą istnieć określone granice wolności słowa, a co za tym idzie, powinna także istnieć odpowiedzialność za ich przekroczenie. Jednocześnie, skoro w definicji depozytu pojawia się słowo „prawda”, należy zatem wyjaśnić i to pojęcie.

1.1.2. Pojęcie prawdy

Wcześniejsze rozważania odwoływały się do pojęcia prawdy, która, jak pisze Jan Paweł II, ma fundamentalne znaczenie dla Kościoła: „Odczuwamy głęboko zobowiązujący charakter Prawdy, która została nam objawiona przez Boga. Odczuwamy szczególnie wielką za tę prawdę odpowiedzialność. Kościół z ustanowienia Chrystusa jest jej stróżem i nauczycielem, obdarzonym szczególną pomocą Ducha Świętego, aby tej Bożej prawdy wiernie mógł strzec, aby mógł jej bezbłędnie nauczać (por. J 14,26)”¹⁵. Tym samym punktem wyjściowym w Kościele w zakresie rozważań o prawie i wolności jest prawda i to prawda objawiona, wiążąca wszystkich katolików. Wspólnota jest przekonana o „posiadaniu” prawdy i, co więcej, zakłada, że prawda jest wyznacznikiem powstającego w jej łonie prawa¹⁶.

Już na wstępie należy jednak zauważyć, że nie każda wypowiedź zawierająca prawdę wiary traktowana jest tak samo. Na pierwszym, najwyższym stopniu obowiązywalności jest to, co jest zawarte w słowie Bożym, spisany lub przekazywanym ustnie przez Tradycję. Nie ma tutaj znaczenia, czy prawdy te zostały ujęte w uroczystym orzeczeniu, czy też są przekazywane w zwyczajnym i powszechnym

¹³ GS, nr 62; VG, załącznik I, nr III. Por. Ioannes Paulus pp. II, *Epistula Apostolica de celeri progressionem mediorum communicationis socialis Il rapido sviluppo*, AAS 97 (2005), s. 265-274, tekst polski: Jan Paweł II, *Il rapido sviluppo*, w: *Listy apostolskie Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, nr 12.

¹⁴ H. Andrzejczyk, *Zasada poszanowania praw człowieka w Dignitatis humanae*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17 (1970) z. 5, s. 91.

¹⁵ RH, nr 12. Por. DVer, nr 3.

¹⁶ R. Sobański, *Wolność a prawo*, „Prawo Kanoniczne” 37 (1994) nr 3-4, s. 37.

nauczaniu. Należą do nich prawdy wiary, w które należy wierzyć (przyjąć) wiarą boską i katolicką¹⁷. Aby jakaś prawda wchodziła w zakres tejże wiary, musi należeć do depozytu wiary powierzonego Kościołowi, a więc być zawarta w słowie Bożym i jednocześnie musi być podawana przez Urząd Nauczycielski Kościoła do wierzenia jako prawda objawiona¹⁸. Sformułowanie: „wiara boska i katolicka” pochodzi z konstytucji *Dei Filius*¹⁹ i ukazuje podwójny fundament wiary, którym jest słowo Boże (spisane i przekazane ustnie) oraz Kościół, jako jego depozytariusz i autorytatywny interpretator²⁰. Absolutna percepcja dotyczy fundamentalnych wydarzeń zbawczych, czyli tego, co jest objawione wprost. Rzeczy te są przyjmowane wiarą boską (*fides divina*), czyli taką, jaka odpowiada prawdzie ogłoszonej wprost przez Boga (*veritas de fide*). W razie konfliktów są one definiowane przez Kościół (*veritas de fide definita*). Taka percepcja dotyczy też prawd, które nie są podane bezpośrednio, *explicite*, ale żyją w „podświadomości” Kościoła, dlatego są nazywane *veritas catholica* (i stąd *fides catholica*). Mogą być zdefiniowane i wtedy są *veritas catholica definita*²¹.

Warto jednocześnie zauważyć, że definiowanie wiary poprzez dogmaty²² nie oznacza braku dyskusji na tym polu, czy też braku poszukiwania innego sposobu wyrażania prawd niezmiennych. Nie można bowiem przekazywać prawd wiary jako stałych formuł, ale wręcz przeciwnie, dla zachowania ich sensu należy ciągle tworzyć nowe sformułowania²³. Innymi słowy: „W zakresie przedmiotu percepcji nie zmienia się prawda, wewnętrzna perspektywa objawienia (...). Zmieniają się natomiast różne elementy podmiotowe tej percepcji: jasność, poznanie, kerygma, język, sposoby

¹⁷ Wyjaśnienie doktrynalne, nr 5; kan. 750 § 1 KPK.

¹⁸ E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. Z. Tracz, Kraków 2023, s. 470. Zaprzeczenie lub trwale powątpiewanie o tych prawdach stanowi przedmiot herezji lub apostazji (por. kan. 751 KPK). Szerzej o tym w rozdz. 3. pracy.

¹⁹ Pius IX, *Constitutio dogmatica de fide catholica Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004, nr 34, tekst polski: Pius XI, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004, nr 34.

²⁰ DV, nr 10; L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 2, Bologna 2011, s. 8; E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 470.

²¹ Cz. Bartnik, *Kościół*, Lublin 2009, s. 304. Szerszą klasyfikację tzw. „not teologicznych” i odpowiadających im cenzur teologicznych (których nie należy mylić z cenzurami w rozumieniu prawa kanonicznego) podaje T. Płonka (zob. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2011, s. 350-352).

²² „Dogmat posiada więc charakter najwyższej decyzji Kościoła Chrystusowego w zakresie samookreślenia swej poznawczo-wierzeniowej podmiotowości na dany temat. Stąd określa się go jako prawdę objawioną przez Boga i jako taką przyjmowaną przez Kościół, a następnie nauczaną” (Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 303).

²³ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005, s. 105.

interpretacji, aplikacja do życia”²⁴. Tym samym ogłoszenie dogmatu nie zamknie nigdy dialogu w Kościele w zakresie objętym definicją. Co więcej, powyższy cytat z Cz. Bartnika wskazuje, jak wiele jest możliwych obszarów rozwoju dogmatu, czy też dyskusji na jego temat. Problemem będzie również sam język wiary, który nie jest jednoznaczny. Jedynym jednoznacznym językiem jest język matematyczny²⁵.

Na kolejnym, niższym stopniu obowiązywalności są prawdy wiary, których przyjęcie i zachowanie jest konieczne dla zachowania samego depozytu wiary. Są to prawdy ogłoszone przez Urząd Nauczycielski Kościoła i jednocześnie dotyczące wiary lub moralności. Warto zwrócić uwagę, że przywołane prawdy musi cechować związek logiczny z objawieniem, względnie muszą wynikać z konieczności historycznej sądów o faktach dogmatycznych. W przypadku tych prawd również należy mówić o ich nieomylnym stwierdzeniu²⁶. Prawdy te należy przyjąć w sposób zdecydowany i ostateczny²⁷.

Wreszcie trzeci rodzaj prawd to te, które zawarte są w nauce, jaką głosi papież lub Kolegium Biskupów w sprawach prawd wiary i moralności, gdy sprawują autentyczne nauczanie, chociaż nie zamierzają owej nauki przedstawić w sposób definitywny. Odpowiedzią na to po stronie wiernych jest religijne posłuszeństwo woli i rozumu²⁸, które nie jest przyzwoleniem wiary. Nie dokonuje się ono w sposób ostateczny, gdyż nie są to prawdy nauczane w sposób ostateczny. W ramach tego rodzaju prawd należy wyróżnić nauczanie, które jest prawdzie lub przynajmniej przedstawiane jako pewne. Wskazuje to na dwa różne stopnie pewności²⁹.

Dla lepszego wyjaśnienia, które prawdy należą do danej grupy, można podać następujące przykłady: prawdy, w które należy wierzyć wiarą boską i katolicką to m.in. artykuły wiary z *Credo*, dogmaty chrystologiczne i maryjne, nauka o ustanowieniu sakramentów przez Chrystusa i o ich skuteczności co do łaski, nauka o rzeczywistej i substancjalnej obecności Chrystusa w Eucharystii i o ofiarnej naturze Mszy Świętej. Do

²⁴ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 308.

²⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s.110. Por. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 52-53.

²⁶ Kan. 750 § 2 KPK; *Wyjaśnienie doktrynalne*, nr 6 i 7; D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 297.

²⁷ Por. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 404-406.

²⁸ Kan. 752 KPK; *Wyjaśnienie doktrynalne*, nr 10.

²⁹ T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 369, 406. Obok tego istnieje również religijne posłuszeństwo (albo też religijna uległość) wobec nauczania biskupów sprawowanego indywidualnie, na konferencjach biskupów lub synodach partykularnych. To nauczanie nie jest nieomylnie, jednak autentyczne, pod warunkiem zachowywania przez biskupa jedności z papieżem (T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 307. Por. Kan. 753 KPK; ASuc, nr 12).

kolejnej grupy prawd należy np. nauczanie o udzielaniu święceń tylko mężczyznom, czy nauka o niegodziwości eutanazji. Jako przykłady wspomnianego wcześniej trzeciego rodzaju prawd wskazuje się ogólnie prawdy nauczane w sposób nieostateczny w autentycznym Magisterium zwyczajnym³⁰. Do ostatniej kategorii prawd zalicza się wiele treści należących do autentycznego nauczania papieża. Należy także zauważyć, że większość nauczania Soboru Watykańskiego II mieści się w pojęciu autentycznego nauczania Kolegium Biskupów³¹. Dariusz Borek wskazuje na liczne dokumenty Magisterium związane z kontrolą urodzeń, homoseksualizmu, czy dopuszczania do Komunii Świętej osób żyjących w związkach niesakramentalnych jako przykłady nauczania mieszczącego się w tejże kategorii prawd³².

Jednak dopiero przyjęcie prawd wiary zadecyduje o poglądach katolika. Bez tego, nawet najlepszy zestaw argumentów pozostanie poza przekonaniem wierzącego i nie będzie wpływał ani na jego słowa, ani na poczucie odpowiedzialności na tym polu.

Jednocześnie trzeba pamiętać, że prawda wiary dostępna jest w wewnętrznym związku całości, w czymś, co można by nazwać wewnętrznym pluralizmem symfonii wiary. Tym samym prowadzi to do opozycji wobec fragmentaryzacji wiary³³. To spostrzeżenie jest o tyle ważne z punktu widzenia niniejszej pracy, że każdy dialog w Kościele musi być osadzony w całości wiary, tak by dyskusja dotycząca jakiejś jednej

³⁰ Wyjaśnienie doktrynalne, nr 11.

³¹ E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 472.

³² Zob. D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015, s. 43.

³³ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 110-111. Zob. H. U. von Balthasar, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.

Można wyróżnić jeszcze jedno rozumienie pluralizmu autorstwa hiszpańskiego kanonisty, J. Hervady. Wyróżniał on dwa bliskoznaczne pojęcia: pluralizm (*pluralismo*) i wielość (*pluralidad*). Pluralizm (*pluralismo*) to nazwa zasady, doktryny, ale nie wydarzenia (*hecho*). Nazwą wydarzenia jest wielość (*pluralidad*). Zatem pluralizm jest kierunkiem, które uważa mnogość za coś pożądanego. Obserwacja życia, choćby na przykładzie ludzkiego zdrowia wskazuje, że jest wiele stanów (zdrowie i choroba), które są nieuniknione, ale pluralizm w tym przypadku nie jest uzasadniony, gdyż uważałby zdrowie i chorobę za stany równie pożądane. Interpretując myśl J. Hervady należy zauważyć, że pluralizm musi mieć swoje granice. Jednocześnie wspomniany kanonista wskazuje na granice owego zjawiska odnosząc się do podziału na *doxa* (opinia) y *alétheia* (prawda). Takie rozumienie prowadzi go do wniosku, że pluralizm powinien być związany z tym, co opinii podlega (*a lo opinable*). Pluralizm przyjęty jako reguła zasadza się na zniesieniu rozróżnienia między opinią a prawdą i redukuje prawdę do opinii, a co za tym idzie jest konsekwencją relatywizmu. Odnosząc te rozważania do religii, J. Hervada stwierdza, że czymś innym jest akceptować pluralizm a czymś zupełnie innym być pluralistą (*ser pluralista*) w odniesieniu do religii (J. Hervada, *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, „*Ius Canonicum*” 19 (1979) nr 38, s. 63-64). Ponieważ jednak współcześni chrześcijanie żyją w społeczności pluralistycznej, czy tego chcą czy nie, pluralizm da się odczuć w Kościele (por. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia, diálogo y libertad de expresión en la Iglesia. Análisis y comentario del canon 212 del CIC*, „*Revista Española de Derecho Canónico*” 72 (2015) nr 179, s. 511).

prawdy, czy aspektu życia kościelnego nie zamknęła się na tyle sama w sobie, by stracić z oczu wszelkie odniesienia do innych treści tej samej wiary.

Dotychczasowe studium dotyczyło pojęcia prawdy, jednocześnie zawierało w sobie odniesienia do nieomyłności czy Magisterium. Dlatego należy teraz wyjaśnić zakres tych pojęć.

1.1.3. Pojęcie nieomyłności

Omówione już pojęcie prawd wiary łączy się z kwestią nieomyłności. Kościół ma strzec i wyjaśniać objawienie. Z tej racji Kościół został wyposażony w nieomyłność, czyli „charyzmat prawdy, dany przez Ducha Chrystusa, sprawującego szczególny rodzaj «opatrzności» nad losami objawienia, żeby przetrwało na zawsze tożsame, nienaruszone, nieskażone i żeby bez błędu było przyjmowane przez każdego człowieka i każde pokolenie. Posiada ona dwa podstawowe elementy składowe: 1. Realną partycypację w życiu objawienia, a zwłaszcza w nieomyłności objawienia, choć sama nie jest nowym objawieniem, 2. Oraz asystencję Ducha Świętego”³⁴. Innymi słowy, ten dar Ducha Świętego gwarantuje, że Kościół się nie pomyli nauczając w sprawach depozytu wiary. Warto zauważyć, że w zakres tego charyzmatu wchodzi sprawy wiary i moralności, jako objawione przez Boga³⁵, jak również obszar prawa naturalnego. Można tu zatem zadać pytanie, dlaczego nieomyłność rozciąga się na obszar prawa naturalnego? Wynika to po pierwsze z faktu, że prawo naturalne, obok objawienia, określa wymagania wywodzące się z ludzkiej godności³⁶, a po drugie, ze spostrzeżenia, że ten sam człowiek musi jednocześnie respektować objawienie i prawo naturalne³⁷.

Nieomyłność pozwala na niedopuszczenie do powstania błędów w nauczaniu, stąd jest „charyzmatem o treści negatywnej (wykluczenie błędu)”³⁸. Bez nieomyłnego Magisterium istniałoby ryzyko błędu w odniesieniu do słowa Bożego i niepewności w myśleniu o wierze³⁹. Koresponduje to z biblijną podstawą nieomyłności Kościoła: „Kto

³⁴ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 334. „To Bóg jest nieomylny w pierwotnym rozumieniu słowa *infallibilis*” (zob. W. Kasper, *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014, s. 465).

³⁵ LG, nr 25.

³⁶ E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 469.

³⁷ Szczegółiej na ten temat: A. Sarmiento, *Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral*, „*Ius Canonicum*” 40 (2000) nr 749, s. 53-71.

³⁸ Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz*, dz. cyt., s. 469.

³⁹ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 2, str. 6.

uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony”⁴⁰. Czesław Bartnik komentując te słowa pisze, iż skoro potępienie grozi za odrzucenie omawianej nauki, to nie byłoby to możliwe, gdyby przepowiadanie to mogło zawierać błędy⁴¹. Ponadto odwołując się do ostatnich wersów Ewangelii wg św. Mateusza, W. Granat dodaje, że skoro Jezus obiecał, że będzie z apostołami przez wszystkie dni aż do skończenia świata i jednocześnie kazał nauczać, to oznacza to, że będzie bronił Kościoła przed błędem⁴², zaś W. Kasper zauważa, że z racji na fakt obdarowania Kościoła prawdą, którą jest Jezus w swej osobie, sprzeciw wobec nieomyślności jest sprzeciwem przeciwko biblijnej wierze objawionej⁴³. Zachowanie związku między wiarą obecnie wyznawaną a wiarą wyrażaną u początków istnienia Kościoła jest o tyle ważne, że stanowi to o tożsamości Kościoła – jest on tylko wtedy Kościołem Jezusa, gdy trwa w Jego prawdzie⁴⁴. Nieomyślność nie jest jednak oparta tylko o słowo Chrystusa powierzone Kościołowi, ale także o wymogi porządku wewnętrznego, integralności i jedności wiary⁴⁵.

Nieomyślność można podzielić na materialną – gdy dokonuje się nauczania prawd wiary w sposób nieomyślny, bez wyraźnego zaznaczenia tej nieomyślności oraz formalną – gdy nauczanie prawd wiary łączy się z wyraźną świadomością tej nieomyślności. Nieomyślność można podzielić także na nieomyślność wiary zbawczej, przez którą osiąga się rzeczywisty i prawdziwy kontakt osobowy z Jezusem (*infabilitas in credendo*) oraz na jej korelat, nieomyślność w nauczaniu (*infabilitas in docendo*), będący podstawą pewności działania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła⁴⁶.

Charyzmat nieomyślności jest wykonywany przez poszczególne osoby. Można wskazać na trzy podmioty niezawodności Kościoła w wyznaniu wiary. Po pierwsze jest to Biskup Rzymski, po drugie cały episkopat, a po trzecie ogół wierzących⁴⁷.

Nieomyślność papieża wynika z jego prymatu, a więc z racji bycia następcą św. Piotra, świadkiem wiary całego Kościoła⁴⁸. Nieomyślne jest papieskie nauczanie

⁴⁰ Mk 16,16.

⁴¹ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 338.

⁴² Mt 28,19-20; W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 2016, s. 144.

⁴³ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 464.

⁴⁴ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 465-466. Por. rozdz. 1.2.2. pracy.

⁴⁵ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonica...*, t. 2, str. 6.

⁴⁶ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 336-337.

⁴⁷ Por. LG, nr 12 i 25; G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015, s. 128.

⁴⁸ W tym przypadku „zgodnie z rozumieniem Augustyna jest on *typus ecclesiae*” (W. Kasper, *Kościół katolicki...*, s. 466).

uroczyste (*sollemne, extarordinarium, ex cathedra*)⁴⁹. Ma ono miejsce, gdy papież angażuje swój autorytet i wyraża decyzję w sposób ostateczny. W tym nauczaniu papież jest nieomylny. Aby dana wypowiedź została uznana za nieomylną, papież musi spełnić cztery warunki: sprawować urząd nauczyciela wszystkich wiernych, określić daną prawdę najwyższą władzą, zobowiązać cały Kościół oraz orzekać w sprawach wiary i moralności⁵⁰. Nie wchodzi zatem w ten zakres wypowiedzi skierowane do grup partykularnych lub wypowiedzi w jego prywatnych poglądach, kazaniach, katechezach, encyklikach, chyba że *explicite* wykorzystuje encyklikę do wyrażenia poglądu *ex cathedra*⁵¹. Istnieje także nauczanie papieskie zwyczajne, które jest nieomylnie, gdy zachowuje zgodność z nauczaniem nieomylnym⁵².

Nieomyślność przysługuje także Kolegium Biskupów nauczających w łączności ze swoją Głową, w zakresie wiary i moralności. Ta łączność może być wykonana podczas zgromadzenia na soborze powszechnym lub też w sytuacji, gdy biskupi rozproszeni po świecie, nauczają razem z papieżem i dochodzą wspólnie do przekonania, że określone zdanie należy przyjąć jako definitywnie obowiązujące⁵³. Jako kryteria nieomyślności Kolegium Biskupów można wskazać: właściwy przedmiot wypowiedzi (wiara i moralność), zgoda przynajmniej większości biskupów i papieża (przynajmniej milcząca), działanie na mocy najwyższej władzy oraz ogłoszenie danej wypowiedzi jako zdania definitywnego (jako decyzji świadomie definitywnej). Jednocześnie warto zauważyć, że ze względu na powyższe warunki stwierdzenie nieomylnego charakteru jakiejś nauki biskupów działających w rozproszeniu jest szczególnie trudne. Jest to trudne także w przypadku decyzji dawnych i przesądzania o ich nieomyślności, jako że nie wolno mieszać nauczania nieomylnego z dyscyplinarnym, czy mądrościowym⁵⁴.

Odnosząc się do kryterium ogłoszenia danej wypowiedzi jako zdania definitywnego, należy poczynić jeszcze jedną uwagę. Nieomyślność nie musi być oczywiście stwierdzona, by daną naukę przyjąć jako cieszącą się tym przywilejem. Ustalenie tej cechy nauczania jest prostsze w przypadku, gdy papież naucza *ex cathedra*.

⁴⁹ *Ex cathedra* oznacza, że papież „sprawuje swój urząd nauczycielski i wiążąco naucza wiary Kościoła w sposób definitywny i odnoszący się do całego Kościoła powszechnego” (W. Kasper, *Kościół katolicki...*, s. 466).

⁵⁰ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 350; T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 50.

⁵¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 466; E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 469.

⁵² Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 347.

⁵³ Kan. 749 § 2 KPK; J. Krzywda, *Nieomyślność papieża*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol 1805-1806.

⁵⁴ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 344. Nieco inaczej warunki nieomyślności definiuje T. Płonka (zob. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 275-277).

Jednocześnie należy pamiętać, że nieomyłne są również prawdy związane w sposób konieczny z objawieniem, podawane w sposób ostateczny. Jest to nieomyłność nie *ex cathedra*, ale nieomyłność Magisterium zwykłego i powszechnego (*Magisterium ordinarium et universale*)⁵⁵. Prawdy te nie muszą być podane w akcie definiującym, gdyż może się to stać poprzez akt niedefiniujący, a wtedy nie wymaga to także użycia szczególnych sformułowań. Wystarczy, że będzie to wynikać z tonu lub kontekstu wypowiedzi. W tym przypadku nieomyłność wynika z charyzmatu, jakim cieszą się pasterze Kościoła nauczający w jedności z papieżem. Dlatego może on wydać deklarację, zatwierdzającą lub potwierdzającą daną doktrynę i w ten sposób orzec, że jest ona obecna w praktyce wiary Kościoła i nauczana przez Kolegium Biskupów⁵⁶.

Jednocześnie warto zauważyć, że nauczanie nieomyłne nie wyczerpuje całego nauczania Kolegium Biskupów i jego Głowy⁵⁷. Nieomyłność nie jest cechą nauczania poszczególnych biskupów i ich grup. „Poszczególne biskupy nauczają oficjalnie i autentycznie, a więc jego nauczaniu należy się religijne posłuszeństwo, o ile tylko to nauczanie nie godzi wyraźnie w prawowierność eklesjalną”⁵⁸. Kryterium oceny nauczania biskupów jest zgodność z nauczaniem papieskim⁵⁹. Warto jednocześnie tutaj zauważyć, że skoro nie całe nauczanie jest nieomyłne, to można podjąć dialog z nauczaniem autentycznym nie nieomylnym⁶⁰. Nie istnieje także nieomyłność teologii⁶¹.

Nieomylny jest także Lud Boży, ogół wierzących, który nie może zbłądzić w wierze, gdy „ujawnia on swą powszechną zgodność w sprawach wiary i moralności”. Lud ten pobudzany jest przez Ducha Świętego i kierowany przez Magisterium Kościoła, czego skutkiem jest to, że „niezachwianie trwa przy wierze raz przekazanej świętym (...)”

⁵⁵ *Wyjaśnienie doktrynalne*, nr 6 i 7.

⁵⁶ Tak miało miejsce np. w przypadku zastrzeżenia święceń kapłańskich wyłącznie dla mężczyzn (zob. T. Płonka, *Stopniowność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 199-200, 276, 360-365. Por. *Wyjaśnienie doktrynalne*, nr 9 i 11). Na marginesie należy zauważyć, że kan. 749 § 3 KPK wskazuje inne rozwiązanie, zrównując nieomyłność ze stwierdzeniem jej w sposób oczywisty. Jak zostało to już pokazane, dla nieomylnego podania nauczania wystarczy deklaracja, którą na podstawie tonu lub kontekstu wypowiedzi trzeba uznać za nieomylną.

⁵⁷ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 336; J. Wroceński, *Zadanie nauczania*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 3076. Poza zakresem owej nieomyłności są prawdy, o których mowa w kan. 753 KPK. Zgodnie z tym przepisem poszczególni biskupi, czy to zebrani np. na konferencji biskupów czy działając pojedynczo, są w odniesieniu do wiernych autentycznymi nauczycielami wiary. Zagadnieniem dyskutowanym jest autorytet doktrynalny konferencji biskupów (zob. ASuo, nr 21-22 i art. 1 dołączonych *Norm uzupełniających*). Por. też: R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754: Kwestie wybrane*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989) nr 3-4, s. 63-66. M. Wijlens, *Representation and Witnessing in Synodal Structures. Rethinking the munus decendi of Episcopal Conferences in Light of Communio Fidelium, Communio Ecclesiarum and Communio Episcoporum*, „Studia Canonica” 53 (2019) nr 1, s. 75-105.

⁵⁸ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 343.

⁵⁹ E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 472.

⁶⁰ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 343.

⁶¹ Tamże, s. 337.

i w sposób pełniejszy stosuje ją w życiu”⁶². Innymi słowy mówiąc, jest to wspomniana wcześniej *infabilitas in credendo*.

Należy także zapytać o to, co jest alternatywą dla nieomyłności. Otóż ową alternatywą jest omyłność. Nie oznacza to jednak nieokreśloności wiary. Przekaz ten jest określony, choć nosi znamię czasowości, będącej efektem aktualnego rozeznania. Ponadto mimo, że nauka katolicka składa się zarówno z prawd nieomylnych, jak i tych, którym tej cechy nie można przypisać, obie grupy tworzą całość, a postawa wiary nie polega na „wybieraniu” prawd definiowanych i niedefiniowanych⁶³. Nauczanie autentyczne nie nieomyłne może podlegać zmianom, tak samo może być z nim podejmowana polemika w ramach teologii. Do czasu jednak zmiany nauczania, jest ono obowiązujące i może być traktowane selektywnie przez wierzących, na zasadzie swobodnego wyboru. Może być jednak dyskutowane lub krytykowane.

Warto tu zwrócić uwagę, że nie cała doktryna nie uznana za nieomylną podlega swobodnemu kształtowaniu: „jeśli jest pewne, że cała doktryna ostatecznie zdefiniowana jest prawdziwa, to przeciwnie, nie cała doktryna nie zdefiniowana jest możliwa do zmiany, ponieważ może być prawdziwa”⁶⁴. Innymi słowy, prawda, jeśli nią jest, zawsze jest nieomylna i nie podlegająca zmianom. Tym samym jakaś wypowiedź należąca do nauczania nie nieomylnego może być całkowicie prawdziwa i choć Urząd Nauczycielski nie określa jej jako całkowicie wolnej od błędu (bo np. nie ma na to wystarczających danych teologicznych), to będąc prawdziwą nigdy nie ulegnie zmianie. Ostatecznie, nie można pomylić prawdy i pewności. Nieomyłność jest cechą podmiotów, kiedy proponują prawdę z nieomylną pewnością⁶⁵.

Kończąc rozważania dotyczące nieomyłności należy stwierdzić, że stosując w życiu prawdę podaną przez Urząd Nauczycielski, dana osoba nie odgrywa tylko biernej roli wykonawczej. Przeciwnie, przez własne rozumienie czy ocenę wierny pełni rolę kreatywną. Dialog w Kościele może być sposobem poznania tego, czy katolicy rzeczywiście przyjmują zasady wiary i uznają je jako swoje. Bez dyskusji czy informacji zwrotnej ze strony wiernych nie sposób stwierdzić, czy wiara rzeczywiście zakorzeniła się w mentalności poszczególnych ludzi. Alternatywą dla dialogu staje się wtedy milczenie

⁶² LG, nr 12.

⁶³ R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754...*, dz. cyt., s. 67-68.

⁶⁴ “Si es cierto que toda doctrina definida es verdadera, en cambio no toda doctrina no definida es reformable, porque puede ser verdadera” (J. Villar, *El magisterio episcopal...*, dz. cyt., s. 45, tłum. własne).

⁶⁵ Tamże, s. 45.

założenie, że formalna przynależność do Kościoła jest równoznaczna z przyjęciem prawd wiary, co nie zawsze musi być prawdziwe.

Najwyższą instancją normatywną jest tu bowiem własne sumienie, kształtowane w odniesieniu do wspólnoty wiary. Dlatego też „posłuszeństwo religijne nie wyklucza postawy dialogalnej, ono formuje się w wertykalnej i horyzontalnej komunikacji wiary”⁶⁶. To stwierdzenie R. Sobańskiego jest szczególnie ważne z punktu widzenia prowadzonych rozważań dotyczących wolności słowa. Pokazuje ono, że każdy wierzący może być podmiotem aktywnym, wchodzącym w dialog z ogłaszanymi prawdami. Powyższa postawa nie ma na celu naruszania depozytu wiary, ale wręcz przeciwnie, takie przełożenie prawd na życie, by bardziej odpowiadało to sensowi i celowi nauki katolickiej. Wspomniany dialog będzie jednak miał swoje poważne ograniczenia. Bowiem w przypadku problemu prawdy, która, jak to już zostało wskazane, ma charakter prawdy objawionej, pozostanie zawsze wątpliwość czy różnice w dyskusji są do przewyciężenia ludzkimi argumentami. Ponad wszystkimi aspektami, takimi jak język, sposób interpretacji, istnieje ryzyko, czy w nadmiernym dialogu nie ma też zachęty do zdrady własnej wspólnoty religijnej⁶⁷.

Dotychczasowe rozważania dotyczyły kwestii nieomyłności, jednocześnie zasygnalizowano w nich już kwestię przekazu czy komunikacji wiary. Dlatego też należy przejść teraz do wyjaśnienia rozumienia pojęcia Magisterium.

1.1.4. Pojęcie Magisterium

Kolejnym pojęciem, jakie wymaga przybliżenia, jest Magisterium. Magisterium Kościoła to „urząd powierzony przez Chrystusa Apostołom i ich następcom, aby strzec, interpretować i proponować objawioną prawdę Jego autorytetem i w Jego imieniu”⁶⁸. Ten termin odnosi się zarówno do podmiotów wykonujących Magisterium, jak również do przekazywanych przez nie treści. Innymi słowy jest to Urząd Nauczycielski, co oznacza „w języku katolicko-teologicznym prawnie sformułowaną zdolność kierowniczej

⁶⁶ R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754...*, dz. cyt., s. 68-69. W odniesieniu do ustawy można mówić o akceptacji i recepcji ustawy. Szerzej na ten temat zob. P. Kroczek, *Kiedy prawo kanoniczne jest efektywne?*, „Annales Canonici” 2 (2006), s. 171-174.

⁶⁷ Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Kraków 2003, s. 226-227.

⁶⁸ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 294. Por. KKK, nr 85; DV, nr 10.

instancji Kościoła do kontynuowania świadectwa o samoobjawieniu się Boga w Jezusie Chrystusie”⁶⁹.

Magisterium można scharakteryzować trzema cechami: autentyczności, żywotności i obowiązywalności. Magisterium jest autentyczne, bo wykonywane jest autorytetem Jezusa, gdy pasterze działają jako tacy, a więc nie dotyczy to wypowiedzi poza obszarem ich jurysdykcji czy wypowiedzi prywatnych⁷⁰. Autentyczność nauczania nie może być rozpatrywana w porządku naukowym, ale sakramentalnym, związanym z sukcesją apostołską⁷¹. Magisterium jest również określone jako żywe, bo jest ożywiane asystencją Ducha Świętego. Jest zobowiązujące albo innymi słowy, zakłada siłę zobowiązania wiernych do przestrzegania wyłożonej nauki. Owa zdolność do zobowiązywania innych przysługuje – z prawa Bożego – papieżowi i Kolegium Biskupów działającemu w łączności ze swoją Głową oraz – z prawa kościelnego – tym, którym powierzono dany okręg kościelny⁷². Działalność Magisterium nie jest zewnętrzna wobec prawdy chrześcijańskiej, ale wręcz przeciwnie, jest czymś co z niej wyrasta. Stąd akceptacja prawdy objawionej prowadzi do akceptacji nauczania Kościoła⁷³.

Magisterium może być uniwersalne lub partykularne. To pierwsze cechuje się jednomyślną moralną zgodą w ciągłości z Magisterium wszech czasów, w wierności tradycji apostołskiej⁷⁴. To drugie nie ma takich cech. Na fundamencie Magisterium budowane jest nauczanie duszpasterskie i wychowawcze, sprawowane zarówno z wyraźnego mandatu, np. przez prezbiterów, katechetów, ale także bez takiego mandatu, np. przez rodziców i innych⁷⁵. Jednocześnie nie można dzielić Magisterium w kategoriach obowiązywalności: na doktrynalne (obowiązujące każdego wiernego) i pastoralne (same zachęty, pozostawione do swobodnego uznania). Wynika to z faktu, że nauczanie pastoralne nie jest tylko zachętą, gdyż zawiera treści doktrynalne⁷⁶.

⁶⁹ H. Vorgrimler, *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005, s. 406. Por. DV, nr 8.

⁷⁰ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 294. Szerzej na temat różnych odniesień terminu: „Magisterium autentyczne” zob. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 154.

⁷¹ J. Villar, *El magisterio episcopal...*, dz. cyt., s. 38. Por. DV, nr 10.

⁷² D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 294.

⁷³ Por. E. Tejero, *Comentario a los can. 747-755*, w: *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 34-35. Por. DV, nr 14.

⁷⁴ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 295.

⁷⁵ W. Łydka, *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Katowice 1998, s. 334.

⁷⁶ Por. J. Villar, *El magisterio episcopal...*, dz. cyt., s. 48-49.

I odwrotnie: „Nie jest możliwe pomyśleć, że troska o zdrową doktrynę stanowiłaby zajęcie odseparowane od wysiłku pastoralnego”⁷⁷.

Przybliżenie pojęcia Magisterium pozwala też na odniesienie tego pojęcia i kwestii z nim związanych do tematu niniejszej rozprawy. Cytowany już R. Sobański wskazuje, że prawo kościelne musi liczyć się z napięciem, które może wynikać z jednej strony z troski o jedność wiary, a z drugiej – z wolności chrześcijanina⁷⁸. Rodzi to zatem postulat dialogu, wysłuchania wiernych przez tych, którzy Magisterium sprawują. Prowadzi to też do wniosku, że Magisterium powinno być wykonywane w służbie wiary, będącej orędziem wolności. „Z pewnością taką właśnie postawę zajmowało i nadal głosi fundamentalną wolność poszukiwań w dziedzinie wiary. Ale tworzyło też i wciąż tworzy obraz siebie nacechowany autorytaryzmem, a często nadopiekuńczością wynikłą z przesadnego lęku o wyniki poszukiwań, zarówno teologicznych, jak i historycznych lub naukowych”⁷⁹. Dla B. Sesboüé drogą do redukcji autorytaryzmu jest konsultacja i dialog. Są one o tyle niezbędne w dzisiejszych czasach, że dawniej nauczanie Kościoła docierało do wiernych przez biskupów i księży, co – na marginesie – ułatwiało dostosowanie do warunków lokalnych. Teraz nauczanie dociera bezpośrednio, a zatem dostęp do niego ma wielu wiernych, którzy sami, bez pośrednictwa hierarchii, mogą zapoznać się daną treścią⁸⁰. Jak zauważył L. Gerosa, samo Magisterium podaje powód, dla którego uznaje prawomocność pluralizmu i wielości opinii. Przyczyną jest różnorodność ludzkiego podejścia do objawienia, które choć samo w sobie jest jedyne, to jednak w różnych sytuacjach historycznych może być różnie rozumiane i różnie prezentowane⁸¹. Tym niemniej nie można przekreślić roli Magisterium i jego kierowniczej roli, gdyż jest to niezbędne dla życia Kościoła. Jednocześnie B. Sesboüé apeluje, by nie podejmowano zbyt szybkich decyzji odnośnie do ostatecznego definiowania prawd wiary⁸². Z drugiej strony, sam Urząd Nauczycielski przyznaje, że wśród jego własnych wypowiedzi

⁷⁷ “No es posible pensar que la tutela de la sana doctrina constituya una preocupación separada del afán pastoral” (C. J. Errázuriz, *Derechos y deberes del fiel en relación con la Palabra de Dios: presupuestos fundamentales*, „Ius Canonicum” 40 (2000) nr 79, s. 23, tłum. własne). Podobnie stwierdza E. Duffy (por. E. Duffy, *Diversity in Teaching by Episcopal Conferences: Some Positive Considerations*, „Studia Canonica” 53 (2019) nr 1, s. 59).

⁷⁸ R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754...*, dz. cyt., s. 70. W kontekście rozważanego pojęcia R. Sobański wskazuje na dominującą w III księdze Kodeksu jednostronną relację Magisterium w stosunku do wiernych (wyrażoną słowem *obsequium*), co nie uwzględnia wzajemnego odniesienia ze strony wiernych oraz ich zmysłu wiary.

⁷⁹ B. Sesboüé, *Władza w Kościele, autorytet, prawda i wolność*, tłum. Piotr Rak, Kraków 2003, s. 6.

⁸⁰ Por. tamże, s. 53.

⁸¹ L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 137.

⁸² B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 301-302.

o charakterze roztropnościowym, a więc należących do nauczania nie nieomylnego, zdarzały się takie, „które nie były wolne od braków”⁸³. Tym bardziej otwiera to pole do dyskusji nad takimi enuncjacjami⁸⁴.

Na gruncie przywołanych powyżej poszukiwań teologicznych należy wyjaśnić jeszcze jedną kwestię dotyczącą relacji wiary i teologii: „Wiara i teologia nie są tym samym, (...) każda z nich ma swój własny głos, (...) jednak głos teologii jest uzależniony od głosu wiary i odnosi się do niego: ona jest wykładnią i musi pozostać wykładnią. Jeśli nie zajmuje się już interpretacją, lecz atakuje, by tak powiedzieć, substancję i przekształca ją, sama stwarza sobie nowy tekst, wtedy przestaje trwać jako teologia. Niczego nie wykląda, lecz sama mówi”⁸⁵. Oznacza to, że teologia służąc Magisterium, nie może jednocześnie postawić się ponad nim. Ma to także związek z przywołaną wcześniej zasadą, że autentyczność nauczania wynika z porządku sakramentalnego a nie kompetencji naukowej, zaś posługa Magisterium zwrócona jest ku temu, by strzec Ludu Bożego i umożliwiać jego wzrost w wierze. Obie posługi uzupełniają się nawzajem⁸⁶. Z powyższej przyczyny w ramach niniejszego przedłożenia rozróżniane jest Magisterium od teologii, rozumianej jako wykład i interpretacja wiary.

Jednocześnie oficjalne nauczanie Kościoła musi być oddzielone od osobistych opinii. Dlatego też konieczne jest upoważnienie do oficjalnego nauczania, by depozyt wiary był autentycznie (prawdziwie) przekazywany Ludowi Bożemu, a nie w sposób, który powoduje zamęt po stronie odbiorców spowodowany pomieszaniem oficjalnego nauczania i prywatnych poglądów⁸⁷. Owo oddzielenie od osobistych opinii będzie rodziło nie tylko potrzebę udzielania upoważnień do głoszenia słowa Bożego, ale i, będących przejawem odpowiedzialności za słowo, wprowadzania kryteriów oficjalnego zabierania głosu w Kościele.

⁸³ DVer, nr 24.

⁸⁴ Wobec stopniowości orzeczeń Magisterium (zarówno od strony nauczanych prawd, jak i zaangażowanego autorytetu) T. Płonka podaje kryteria interpretacji wspomnianych orzeczeń. Wymienia on ogólne oraz szczegółowe zasady interpretacji. Tymi pierwszymi są: założenie możliwości dojścia do prawdy obiektywnej, przyjęcie „hermeneutyki zaufania” wobec Magisterium, ustalanie prawdziwej intencji podmiotu nauczającego, przyjęcie zasady jedności z Kościołem (*sentire cum Ecclesia*), ciągłości Tradycji, jedności doktryny. Do zasad szczegółowych należy: badanie charakteru i rodzaju literackiego dokumentu, motywów i celu nauczania, treści nauczania, zastosowanej argumentacji, wzięcie pod uwagę częstotliwości i sposobu podawania tej samej nauki (zob. T. Płonka, *Stopniowość orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 411-440).

⁸⁵ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 108.

⁸⁶ L. Gerosa dodaje, że w przypadku konfliktu między Magisterium a teologią, KPK nie podaje gotowego rozwiązania (zob. L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 113).

⁸⁷ A. Guay, *From the Code of Canon Law to Vatican II. Reflections on the Magisterium of the Church*, „*Studia Canonica*” 4 (1970) nr 2, s. 203, 205-206.

Przywołane powyżej uwagi pozwoliły na dookreślenie pojęcia Magisterium, zarówno poprzez wyjaśnienie, czym ono jest w ogólności, jak i poprzez odniesienie do tematu niniejszej pracy.

1.1.5. Podsumowanie

Powyższe rozważania ukazały rolę prawdy jako podstawowego źródła wolności i odpowiedzialności za słowo w Kościele. O ile prawda jest konstytutywna dla Kościoła, a trwanie w niej sprawia, że Kościół jest ciągle Kościołem Jezusa Chrystusa, to Kościół ma prawo ją interpretować, co już jest polem dialogu i pewnej wolności wypowiedzi. Co więcej, samo nauczanie Kościoła, a w ślad za nim teologia, wskazuje na możliwość dialogu w zakresie objętym definicjami dogmatycznymi, czy też zmieniania sposobu wyrażania treści wiary. Kolejny obszar, gdzie nie można działać w sposób całkowicie dowolny, ale który jednocześnie nie jest w pełni dookreślony to, przykładowo, ustalanie sensu dawnych wypowiedzi Kościoła, czy też analiza wypowiedzi papieża i biskupów pod kątem ich charakteru i mocy zobowiązania wiernych. Te wszystkie przestrzenie domagają się wprowadzenia zasad wolności i odpowiedzialności, tak by z jednej strony nie zniszczyć wolności, a z drugiej strony nie doprowadzić do laicyzmu, relatywizmu, ani nie naruszyć jedności, powodując powstanie rozłamów i anarchii, posuniętej aż do zdrady własnej wspólnoty religijnej. Idzie bowiem o zachowanie symfonii wiary i widzenie poszczególnych obszarów dyskusji w powiązaniu z całokształtem wiary. Jednocześnie nie wszystkie prawdy mają takie samo znaczenie. Oznacza to konieczność zapewnienia im różnorodnej ochrony, uzależnionej od „rangi” danej prawdy wiary. Ograniczeniami wolności słowa byłby te wszystkie różnice zdań, które nie są do przewyciężenia ludzkimi argumentami. Jako szczególny ich przypadek można uznać fakt, iż autentyczność nauczania nie wynika z kompetencji naukowej, ale z porządku sakramentalnego.

Reguły dotyczące wolności słowa są również istotne z powodu działań teologów, którzy mogą prowadzić dialog z nauczaniem nie nieomylnym. Tutaj mowa jest już nie tyle o sposobie wyrażenia prawd wiary, ale o jej treści. Co więcej, przywileju nieomyślności pozbawiona jest także teologia, która to obserwacja rozszerza możliwość prowadzenia dyskusji w ramach teologii nauki. Jednocześnie troska o zapewnienie prawidłowego przekazu wiary będzie prowadziła do wprowadzenia zasad oficjalnego zabierania głosu w imieniu Kościoła.

Ponadto istnieje ludzkie sumienie, które sprawia, że nie można sprowadzić wiernego do podmiotu czysto pasywnego i biernego. Podkreśla to ludzką wolność, ale i możliwe napięcia na linii sumienie – Magisterium. Prowadzi to do uznania roli dialogu, a co za tym idzie konieczności ustalenia jego reguł. Ponadto należy zauważyć, że dopiero przyjęcie prawd wiary „w sumieniu” zadecyduje o poglądach katolika. Bez tego katolicyzm danej osoby będzie połączony z kwestionowaniem poszczególnych wypowiedzi Magisterium. Przywołana rola sumienia i postawa dialogalna wiernych domagałaby się istnienia forów wymiany myśli (synodów, rad, ale i debaty teologicznej). Jednocześnie w kontekście powyższych uwag, zadaniem prawa byłoby nie tylko gwarantowanie wolności słowa, ale także prowadzenie do przestrzegania wymienionych ograniczeń.

Wiele z powyższych kwestii powróci w dalszych częściach niniejszego rozdziału, naświetlając inne aspekty omawianego zagadnienia. Tym niemniej już teraz należało je zasygnalizować na podkreślenie kluczowej roli prawdy i jej cech w określaniu teologicznych podstaw wolności i odpowiedzialności za słowo w Kościele. Kolejnym aspektem, który należy omówić, jest wspólnota będąca depozytariuszem wspomnianej prawdy.

1.2. Kościół i jego przymioty

Poprzedni podrozdział ukazał rolę prawdy w Kościele i jej najważniejszych cech w odniesieniu do zakresu niniejszej rozprawy. Jednocześnie odpowiedzialność za słowo ponosi się w ramach Kościoła (jako jego członek) i wobec Kościoła (jako podmiotu, który ma depozytu strzec i bronić). Jednym ze sposobów opisanego Kościoła jest omówienie jego przymiotów: jedności, świętości, powszechności i apostołowości. Niniejszy podrozdział poświęcony będzie analizie tych przymiotów Kościoła, które determinują wolność słowa i odpowiedzialność za wypowiedzane poglądy. Mowa tu o jedności, powszechności i apostołowości. Mimo, że cztery przymioty Kościoła są ze sobą nierozdzielnie połączone⁸⁸, to cecha świętości nie jest analizowana, gdyż nie jest istotna z punktu widzenia niniejszej pracy⁸⁹.

⁸⁸ KKK, nr 811.

⁸⁹ Przymiot świętości odnosi się do źródła świętości Kościoła, jakim jest Trójca Święta, oraz do zadania uświęcania ludzi (por. KKK, nr 823, 824, 867).

1.2.1. Jedność

Jedność Kościoła rozumiana jest zasadniczo jako jeden z jego przymiotów, przy czym „wyznanie wiary w jeden Kościół może mieć rozmaite znaczenia”⁹⁰. Po pierwsze, może oznaczać, że jest tylko jeden Kościół, co prowadzi do negacji możliwego istnienia wielu Kościołów. Należy zauważyć, że Ewangelie synoptyczne mówią o jednym Kościele. Gdy św. Paweł pisze o wielu Kościołach, ma na myśli Kościoły lokalne, a zatem twierdzenie Apostoła Narodów nie jest podstawą do przyjęcia takiego pluralizmu, jaki prezentują obecnie różne chrześcijańskie wspólnoty wyznaniowe. Jednakże może istnieć wielość Kościołów partykularnych w jednym i jedynym Kościele powszechnym⁹¹. Jest to jedność zewnętrzna.

Po drugie, może to oznaczać jedność wewnętrzną, czyli brak podziałów w ramach wspólnoty, a więc „tożsamość Kościoła z samym sobą i jednomyślność w Kościele”⁹². Podstawą tej jedności jest Bóg gromadzący swój Lud. Jedność ta wypływa z Ojca, Syna i Ducha Świętego, a nie z decyzji czysto ludzkiej, jako dobrowolnego połączenia, stowarzyszenia członków Kościoła. Wzorem dla Kościoła jest bowiem relacyjna jedność Trójcy, która nie wyklucza różnorodności, ale w sobie tę różnorodność zawiera. Jest to relacyjna jedność w miłości. Jedności nie można pojmować jako powstałej z rozkazu Założyciela, gdyż Jezus nie wydał takiego polecenia. Zjednoczenie Kościoła dokonało się w jednej wierze i w jednym Duchu, a zatem jest to jedność wewnętrzna przez Ducha Świętego, chrzest i Eucharystię. Z powyższych założeń wynika potrójna jedność, co zostało sformułowane przez Roberta Bellarmina: *vinculum symbolicum, vinculum liturgicum, vinculum sociale seu hierarchicum*⁹³. Innymi słowy, jedność wynika ze wspólnej przynależności do Ludu Bożego, wielość zaś jest pochodną bogactwa form (*la riqueza de matices*) życia kościelnego, które wymusza wielość i różnorodność posług⁹⁴.

Wynikają z tego dwa kluczowe wnioski. Po pierwsze, tak rozumiana jedność może zostać zachowana w uzasadnionej różnorodności kultur, duchowości, teologii i zakonów⁹⁵. „Jedność wiary nie wyklucza wielości jej interpretacji, byleby one nie naruszały treści istotnych. Nie przeciwstawia się jedności wiary istnienie często

⁹⁰ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 275.

⁹¹ Tamże, s. 275-277.

⁹² Tamże, s. 275.

⁹³ Tamże, s. 276-279. Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu...*, dz. cyt., s. 256; G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 589.

⁹⁴ P. Lombardía, *Los laicos en el derecho de la iglesia*, „Ius Canonicum” 6 (1966) nr 12, s. 339. Por. LG, nr 2, 9, 10, 32. AA, nr 2.

⁹⁵ LG, nr 23; CommNotio, nr 15; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 280.

sprzecznych opinii teologicznych, metod, a nawet systemów i dlatego dopuszczalny jest jakiś pluralizm w teologii, byleby nie podważano zasadniczej treści wiary”⁹⁶. Podstawą pluralistycznej jedności Kościoła jest działanie Jezusa, co widać np. w ustanowieniu prymatu⁹⁷. Innymi przejawami takiej pluralistycznej jedności jest dwu-jednia Testamentów⁹⁸, wielość orzeczeń doktrynalnych czy hierarchia prawd wiary składających się na jedną wiarę⁹⁹. Pluralistyczna jedność wynika też z różnorodności wierzących, choćby z odmienności psychologiczno-socjologicznych¹⁰⁰. Jedność Kościoła nie jest jednak statyczna, ale dynamiczna. Jest „wędrowaniem” ku czemuś – do swojego ostatecznego przeznaczenia – przebywania w chwale z Jezusem. Ośrodkiem pluralistycznej jedności w wierze jest Chrystus¹⁰¹.

Po drugie jednak, jedność należy chronić, a za przekroczenie jej granic można karać. Ochrona wyraża się w poczuciu odpowiedzialności za dar komunii kościelnej¹⁰². Świadomość tego, jak ważny jest ten dar, musi prowadzić do poczucia odpowiedzialności. Wyraża się ona przede wszystkim w usilnym działaniu na rzecz przezwyciężenia każdej pokusy rozłamu i sprzeciwu¹⁰³. Samo wezwanie do zachowania odpowiedzialnego stosunku może być jednak niewystarczające. Nawiązując do dwóch fragmentów Pisma Świętego¹⁰⁴ W. Kasper wskazuje na karę jako na *ultima ratio*, karę,

⁹⁶ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu...*, dz. cyt., s. 116. Por. S. Olejnik, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982, s. 12.

⁹⁷ S. Olejnik, *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, dz. cyt., s. 35.

⁹⁸ Tamże, s. 126-130.

⁹⁹ Tamże, s. 133-142. Por. J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 96-97.

¹⁰⁰ Tamże, s. 114-115.

¹⁰¹ Tamże, s. 122-123.

¹⁰² Pojawia się tu konieczny do wyjaśnienia termin „komunia”. Pojęcie komunii (łac. *communio*) „odmiennie niż «wspólnota» – nie odnosi się do żadnych czysto ludzkich związków, lecz wyraża jedynie związek ludzi w Bogu. (...) Widzialna społeczność Kościoła i wewnętrzna wspólnota mistycznego ciała Chrystusa, komunია, nie stanowią dwu odrębnych rzeczywistości, ale tylko dwie strony jednej, złożonej rzeczywistości Kościoła” (W. Łydka, *Kościół*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 249). „Wiara, że Kościół jest wspólnotą-komunią, każe patrzeć na jego misję głoszenia Ewangelii i uświęcania świata jako na misję daną wszystkim, którzy tę komunię tworzą, tzn. wszystkim wyznawcom Chrystusa (...). Każdy z nich jest odpowiedzialny za jej wypełnienie zgodnie z własnym powołaniem, we współdziałaniu z innymi” (A. Zuberbier, *Wspólnota*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 651). Trzema składnikami komunii są: udział w tej samej wierze, w tych samych sakramentach i posłuszeństwo wobec pasterzy Kościoła (T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 126). Termin „komunia” może odnosić się do różnych rzeczywistości wewnątrz Kościoła, np. komunii wiernych czy biskupów, co ma zastosowanie w dalszych punktach pracy. Szerzej na ten temat zob. Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach Kościoła pojętego jako komunია Communionis notio*, w: Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Tarnów 1995, s. 390-401.

Kościelna *communio* nie jest tym samym, co pochodząca z rewolucji francuskiej *fraternité*. Różnica tutaj dotyczy świadomości omówionego w rozdz. 1.4.1. pracy konstytutywnego znaczenia urzędu kościelnego, gdyż *communio* nie tworzy się wyłącznie przez braterski dialog, poprzez oddolne działania ochrzczonych (W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 605).

¹⁰³ ChL, nr 31.

¹⁰⁴ 1 Kor 5,11-13; 2 Kor 2,5-11.

która jest środkiem drastycznym, ale i wychowawczym, leczniczym, mającym na celu nawrócenie grzesznika. „W tym znaczeniu Paweł zna więc to, co później nazwano dyscypliną kościelną i porządkiem kościelnym”¹⁰⁵. Bowiem brak jedności w wymiarze widzialnym to schizma, zaś w odniesieniu do wewnętrznych więzi eklezjalnych (dary Ducha Świętego, sakramenty, doktryna) to herezja¹⁰⁶. Jedność musi być chroniona, gdyż ma być zewnętrznym znakiem rozpoznawczym Kościoła Chrystusowego¹⁰⁷.

Jedność w ramach Kościoła może mieć różne aspekty, jeśli chodzi o samo funkcjonowanie wspólnoty. Po pierwsze, jest to łączność Kościoła partykularnego z Kościołem powszechnym¹⁰⁸. Istotna jest tu rola „Następcy Piotra jako widzialnej, żywej i czynnej zasady jedności pomiędzy Kościołami”¹⁰⁹. Wypełnianie tej roli, a więc podtrzymywanie jedności, która nie zaprzecza różnorodności, a wspieranie zróżnicowania, które ubogaca, jest kluczowym zadaniem Biskupa Rzymskiego wobec całego Kościoła¹¹⁰. Biorąc pod uwagę dzisiejszy pluralizm opinii, urząd Piotrowy jest dla wspólnoty, a przez to dla przesłania Jezusa, wspólnym głosem, dostrzegalnym na całym świecie¹¹¹. Omawiana relacja między Kościołem lokalnym a powszechnym jest o tyle ważna, że aby Kościół partykularny był w pełni Kościołem, czyli lokalną obecnością, obrazem całego Kościoła powszechnego, musi w nim trwać najwyższy autorytet Kościoła, czyli Kolegium Biskupów łącznie ze swoją Głową¹¹². Pokazuje to, że odniesienie do całości Kolegium Biskupów, a w szczególności jego Głowy i zachowanie w tym aspekcie jedności ma konstytutywne znaczenie dla Kościoła partykularnego. Tak zarysowany problem każe stwierdzić, że bez tych, którzy mają prawo decyzji, nie byłoby jedności¹¹³.

Po drugie, obok roli papieża, istotna jest także rola poszczególnych biskupów w diecezjach im powierzonych. Dla danego biskupa diecezjalnego przeżywanie jedności będzie szkołą takiego stylu pasterskiego, który jest otwarty na współpracę ze wszystkimi. Urzeczywistnia się tutaj wzajemne oddziaływanie pomiędzy osobistymi decyzjami biskupa a wkładem organów doradczych, jak synod diecezjalny, czy rady działające przy

¹⁰⁵ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 304.

¹⁰⁶ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 255.

¹⁰⁷ Ef 4,4-6. Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 255.

¹⁰⁸ EN, nr 64.

¹⁰⁹ EN, nr 65. Por. CommNotio, 12; LG, nr 13, 18, 21, 22.

¹¹⁰ LG, nr 15; CommNotio, nr 15.

¹¹¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 462.

¹¹² LG, nr 19, 22; CommNotio, nr 13.

¹¹³ D. Wąsek, M. Gilski, *Kościół, czyli my. Refleksje o synodalności*, Kraków 2022, s. 61. Szerzej na ten temat w rozdz. 1.4. pracy.

biskupie¹¹⁴. To do biskupa należy koordynacja charyzmatów i urzędów¹¹⁵. Jak pisze Jan Paweł II, przyjęte święcenia stawiają biskupa „wobec” innych wiernych i jednocześnie oznaczają „bycie dla” innych i „bycie z” nimi. Ma to prowadzić pasterza diecezji do zachowania jedności poprzez podjęcie działań dla pozyskania przychylności swoich wiernych, przy zastrzeżeniu osobistej odpowiedzialności za decyzje, które w sumieniu biskupa będą konieczne. „Komunia kościelna organicznie wiąże się z osobistą odpowiedzialnością biskupa, ale zakłada także uczestnictwo wiernych wszystkich kategorii jako współodpowiedzialnych za dobro Kościoła partykularnego, który tworzą. (...) W swoim Kościele partykularnym biskup będzie zatem starał się tworzyć struktury komunii i uczestnictwa, które pozwolą wsłuchiwać się w Ducha Świętego żyjącego i przemawiającego w wiernych, by nimi następnie kierować w realizacji tego, co Duch inspiruje dla dobra Kościoła”¹¹⁶. Przywołane powyżej nauczanie Jana Pawła II wyraźnie wskazuje na rolę biskupa w budowaniu jedności, której on jest zewnętrznym gwarantem i zwornikiem¹¹⁷ (wewnętrznym jest Duch Święty). Nie jest to jedność oparta tylko na decyzjach, ale także na słuchaniu i posuniętych do granic wierności prawdzie pozyskiwaniu przychylności wiernych.

Po trzecie, budowniczym jedności są także prezbiterzy, którzy w jedności z biskupem i wzajemnie z sobą tworzą jedność danego Kościoła partykularnego, z wszystkimi obecnymi w nim powołaniami, charyzmatami i posługami¹¹⁸. Wymaga to z jednej strony otwartości na wszystkich i życzliwości, a z drugiej strony stanowczości w sprawach zasadniczych, połączonej z brakiem uległości wobec zbyt subiektywnych poglądów¹¹⁹. Jednocześnie budowanie jedności nie musi być czymś statycznym, pozbawionym poszukiwań czy tworzoną bez dialogu: „W ogromnej i bogatej w przeciwieństwa strukturze historii wiary ciekawsze i bardziej wydajne jest szukanie jej wewnętrznej jedności i całości niż przecinanie wężła i stwierdzanie, że jedność nie istnieje”¹²⁰.

¹¹⁴ PG, nr 44.

¹¹⁵ G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 591.

¹¹⁶ PG, nr 44. Termin „współodpowiedzialność” budzi pewne niejasności interpretacyjne w teologii. Jednakże z racji na przywoływanie go przez cytowane dokumenty oraz fakt, iż wspomniane niejasności nie wpływają na wnioski z niniejszej rozprawy, termin ten jest używany. Odnosnie do wspomnianych wątpliwości zob. A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności. Ryzyko czy szansa XVI Synodu Biskupów?*, „*Studia Bobolanum*” 33 (2022) nr 4, s. 85-105 i przywołana tam literatura.

¹¹⁷ LG, nr 55; CommNotio, nr 13.

¹¹⁸ PDV, nr 16.

¹¹⁹ PDV, nr 26.

¹²⁰ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 113.

Po czwarte, powinna istnieć jedność między chrześcijanami, która jest „najmocniejszym argumentem wiary” i choć mogą zdarzać się nieporozumienia, chrześcijanie powinni umieć razem się spotykać „celem wspólnego szczerego i rzeczowego badania prawdy”. Wiąże się to z unikaniem kłótni i niezgody¹²¹. Tym samym za budowanie jedności odpowiadają wszyscy katolicy, również przez swoje słowa i postawy¹²².

Omówiona powyżej jedność ma swoje zworniki w postaci papieża i biskupów, w szczególności w odniesieniu do powierzonych im okręgów kościelnych. Działania papieża i biskupów są również istotne w odniesieniu do kolejnego przymiotu Kościoła, jakim jest apostołskość.

1.2.2. Apostołskość

Apostołskość Kościoła jest jednym z jego przymiotów. Wyraża ona samoświadomość Kościoła, że można w nim usłyszeć samego Jezusa¹²³. Wywodzi się od apostołów, którzy są pierwszymi świadkami działania Jezusa, tego, co głosił oraz Jego zmartwychwstania. Tylko dzięki ich przekazowi może zostać to poznane. Dlatego świadectwo apostołskie należy konstytutywnie do objawienia i jest fundamentem, na którym został zbudowany Kościół¹²⁴. Podkreśla się, że apostołowie mieli wyraźną świadomość pewności i autorytatywności przekazywanej nauki¹²⁵. Dzięki apostołom, ich świadectwu i przesłaniu zostawionemu Kościołowi, może on trwać w prawdzie Jezusa, a przez to być Jego Kościołem¹²⁶. Tym samym Kościół współczesny jest kontynuacją pierwotnego Kościoła. „Prawdziwy Kościół żyje troską o zachowanie organicznego związku ze swymi narodzinami i o utrzymanie swej tożsamości w historii, głównie drogą sukcesji urzędu apostołskiego. (...) Ogromną pomocą w tym jest urząd Piotrowy, który jednoczy i umacnia więź obecnego kościoła z Kościołem apostołskim”¹²⁷. Idzie tu bowiem o wierność objawieniu¹²⁸.

¹²¹ EN, nr 77. Interpunkcja jak w tłumaczeniu.

¹²² CommNotio, nr 15.

¹²³ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 328-329. Por. T. Płonka, *Stopniowalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 64.

¹²⁴ Ef 2,20; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 328.

¹²⁵ Por. Dz 4,19.29nn; 2 Tm 2,9; Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 340.

¹²⁶ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 465-466.

¹²⁷ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 263-264. Por. W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu...*, dz. cyt., s. 135.

¹²⁸ „Nierzadko postuluje się unikanie w teologii takich określeń jak «jedyność», «powszechność», «absolutność», bo ich stosowanie stwarza rzekomo wrażenie, że zbyt przesadnie podkreśla się znaczenie i wartość zbawczego wydarzenia Jezusa Chrystusa w porównaniu z innymi religiami. W rzeczywistości

Omawiany przymiot Kościoła można interpretować na dwa sposoby: na apostołskość pierwotną, czyli źródłową i dziedziczną, czyli ciągle trwanie obecnie „apostolskiej formy chrześcijaństwa, zwłaszcza nauki i urzędu apostołów”¹²⁹. Trwanie musi spełnić cztery warunki: ciągle następstwo od apostołów (co szczególnie ma miejsce w Kościele rzymskim), zachowanie ich nauki, nieprzerwane przekazywanie władzy nad Kościołem oraz kontynuacja życia sakramentalnego, przynajmniej w odniesieniu do chrztu, Eucharystii i sakramentu święceń¹³⁰. Także misja świeckich jest realizacją apostołskiej istoty Kościoła. Ich apostołstwo nie opiera się tylko na realizacji zadań delegowanych przez pasterzy, ale na chrzcie i bierzmowaniu¹³¹.

Wspomniane wcześniej trwanie w nauce apostołów nie oznacza jednak skostnienia, gdyż sposoby, przez które realizuje się zadanie Kościoła, mogą się zmieniać i doskonalić. Dlatego zmieniają się nawet formy sprawowania urzędu apostołskiego, następuje adaptacja prawdy objawionej do określonych warunków oraz zmieniają się sposoby życia¹³². Warto także zauważyć, że nie da się zobiektywizować objawienia w „abstrakcyjnym systemie doktrynalnym”, a istnieje jedynie „w żywym przepowiadaniu pierwszych świadków apostołskich” i świadectwie ich prawowitych następców¹³³.

Powyższe rozważania kładą mocny akcent na rolę władzy w Kościele, a w szczególności na Kolegium Biskupów i jego Głowę. Takie rozumowanie, wskazujące na następców apostołów jako na podmioty uprawnione do interpretacji nauki, było stosowane już na samym początku chrześcijaństwa¹³⁴. Dlatego też wierni powinni zgadzać się z biskupem w sprawach wiary i moralności¹³⁵, zaś egzegeci katoliccy i teologowie mają wyjaśniać słowo Boże pod władzą Urzędu Nauczycielskiego Kościoła¹³⁶. To posłuszeństwo, które można nazwać „apostołskim” dotyczy również prezbiterów, tak by „tajemnica Kościoła była wiernie strzeżona i aby cała wspólnota

słowa te wyrażają po prostu wierność objawieniu”. Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica Dominus Iesus*, AAS 92 (2000), nr 15, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 2002, nr 15.

¹²⁹ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 262-263. Por. LG, nr 20.

¹³⁰ W. Granat, *Ku człowiekowi i Bogu...*, dz. cyt., s. 138.

¹³¹ G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 590. Por. LG, nr 33.

¹³² Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 264.

¹³³ G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 124-125.

¹³⁴ D. Wąsek, M. Gilski, *Kościół, czyli my...*, dz. cyt., s. 61.

¹³⁵ LG, nr 25.

¹³⁶ DV, nr 23.

chrześcijańska w swej jednoczącej drodze ku zbawieniu otrzymywała odpowiedzialną posługę”¹³⁷.

Ograniczenia dotyczące autentyczności nauczania nie powinny jednak prowadzić do wniosku, iż samo Kolegium Biskupów łącznie z Jego Głową, jest wystarczające dla funkcjonowania Kościoła. Z jednej strony apostołowie i ich następcy są konieczni, gdyż bez nich nie ma relacji z prawdą Ewangelii, co powoduje, że ludzie zostają narażeni na mit o Jezusie. Z drugiej strony, bez ludzi relacja apostołów z Jezusem staje się sekciarską formą religii¹³⁸. Innymi słowy, ta asymetria między pasterzami a wiernymi nie oddziela jednych od drugich, ale wyróżnia pasterzy jako gwarantów apostolskości wiary¹³⁹.

Działalność świeckich w dziedzinie apostołstwa wymuszana jest coraz mocniejszymi kontaktami międzyludzkimi¹⁴⁰. Prowadzi to do apostołstwa w środowisku, w którym się żyje¹⁴¹, jest to dziełem nie tylko rodziców względem dzieci¹⁴², ale także innych grup społecznych, jak choćby młodych względem młodych¹⁴³. Apostołstwo to prowadzone jest również przez słowo, co ściśle łączy się z koniecznością wyjaśniania nauki Chrystusa i jest czymś więcej niż samo świadectwo życia¹⁴⁴. Ponadto świeccy poprzez swoje działania mogą ożywiać nie tylko innych świeckich, ale i pasterzy. Powoduje to, że świeccy mają się przyzwyczaić do działania we współpracy z kapłanami, wspólnego omawiania i rozwiązywania napotykaných problemów. Przykładem miejsca, gdzie takie działania mogą być podejmowane, jest parafia¹⁴⁵.

Biorąc pod uwagę, że działalność świeckich oparta jest o chrzest i bierzmowanie, wynika stąd, że ani hierarchia nie może zabronić wykonywania świeckim misji apostołskiej, którą otrzymali od Chrystusa, ani świeccy nie mogą pozorować wykonywania funkcji hierarchicznej w swojej pracy apostołskiej¹⁴⁶. Temat ten jest o tyle kluczowy, że oparty jest o dwa wymagania: znajomość problemów wspólnoty kościelnej (wynikająca z zaangażowania w niej świeckich) oraz brak współzawodnictwa z hierarchią w wykonywaniu jej funkcji¹⁴⁷.

¹³⁷ PDV, nr 28.

¹³⁸ DP, nr 20.

¹³⁹ J. Villar, *La sinodalidad en la reflexión teológica actual*, „Ius Canonicum” 58 (2018) nr 115, s. 77.

¹⁴⁰ AA, nr 1.

¹⁴¹ AA, nr 13.

¹⁴² AA, nr 11.

¹⁴³ AA, nr 12.

¹⁴⁴ LG, nr 11, 12. AA, nr 6, 16.

¹⁴⁵ Por. AA, nr 10.

¹⁴⁶ P. Lombardía, *Los laicos en el derecho...*, dz. cyt., s. 356. Por. LG, nr 33; AA, nr 3.

¹⁴⁷ P. Lombardía, *Los laicos en el derecho...*, dz. cyt., s. 357.

Omówiona cecha Kościoła wyraźnie wskazuje na zasady odpowiedzialności związane z koniecznością zachowania Kościoła jako Kościoła Chrystusowego, gdzie można usłyszeć jego Założyciela. Jednocześnie apostolskość nie ogranicza wspólnoty tylko do tych, którym został przekazany urząd Dwunastu. Ta wielość podmiotów ma swoje znaczenie również w omawianiu kolejnej cechy Kościoła.

1.2.3. Katolickość

Katolickość jest również przymiotem Kościoła, który ma istotne znaczenie dla wolności słowa i zasad odpowiedzialności za wypowiedane poglądy. Należy zauważyć, że Kościół katolicki jest tam, gdzie zachowuje całą wiarę wszystkich czasów a nie część Ewangelii czy jakąś ideologię. Jest tam, gdzie stwarza miejsce dla możliwie największej różnorodności w obrębie jedności. Z jednej strony nakazuje to zachowanie całej prawdy, a z drugiej strony bycia otwartym na wszystko, co z tą prawdą sprzeczne nie jest. Oznacza to zatem bycie „coraz bardziej gotowym do słuchania i uczenia się, aby zbliżyć się do pełni Jezusa Chrystusa, która jest coraz większa i coraz nowsza. «Katolicki» oznacza tym samym przeciwieństwo ciasnoty myślenia i zaściankowości, przeciwieństwo polemicznej i apologetycznej mentalności ograniczenia”¹⁴⁸. Ową szerokość horyzontów można uznać za coś iście fascynującego, czemu jednak – z racji na zachowanie całej prawdy – nie grozi wymieszanie wszystkich możliwych religii i światopoglądów¹⁴⁹. Ta otwartość i szerokość horyzontów nie może jednak sprzeciwić się „powszechności jakościowej”, która polega na zachowaniu całej prawdy objawionej przez Chrystusa¹⁵⁰. Dążenie do jedności czy powszechności za cenę tolerowania sprzeczności i tak nie doprowadzi do trwałego osiągnięcia postulowanych cech¹⁵¹. Celem tak rozumianej katolickości jest coraz „głębsze wcielenie wiary, doskonalsza interpretacja Boga na język życia”¹⁵². Tak pojęta katolickość jest zarówno przyczyną, jak i celem wolności słowa. Jednocześnie „powszechność jakościowa” stanowi wyznacznik odpowiedzialności za słowa.

Powszechność Kościoła bazuje na jego różnorodności. Chrystus chciał bowiem, by Kościół wyszedł poza ramy jednego narodu – pluralizm Kościoła ukazuje się w dniu

¹⁴⁸ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 321.

¹⁴⁹ Tamże, s. 321.

¹⁵⁰ Obok niej funkcjonuje także „powszechność ilościowa”, polegająca na tym, że wszyscy ludzie należący do Kościoła powołani są do wspólnoty z Bogiem (G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 590). Bardziej istotna jest powszechność jakościowa (por. Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 260).

¹⁵¹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 325.

¹⁵² Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 261.

Zesłania Ducha Świętego. Kościół jest pluralistyczny, bo jest obdarzony mnogością charyzmatów. Pluralizm nie jest statyczny i już ukształtowany, ale dynamiczny i otwarty¹⁵³. Ponadto katolickość musi być rozumiana diachronicznie i synchronicznie, tak by nie zawęzić się ani do danej epoki, ani do jednego obszaru¹⁵⁴. Zawężenie, partykularyzm oznacza utratę powszechności posłannictwa¹⁵⁵.

Jednocześnie przynależność do jednego Kościoła partykularnego, oznacza przynależność do wszystkich Kościołów. Wynika to z faktu istnienia komunii kościelnej, która ze swej natury zawsze jest powszechna¹⁵⁶. Takie podejście zapobiega przesadnemu podkreślaniu odrębności Kościołów lokalnych¹⁵⁷. Zatem katolickość to także przynoszenie innym częściom i całemu Kościołowi właściwych sobie darów dla wzrostu i rozwoju¹⁵⁸. Tym samym z omawianym zagadnieniem łączy się również odpowiedzialność za Kościół. „Inna oczywiście jest odpowiedzialność papieża, biskupa, kapłana, świeckiego, zakonnika, zakonnicy, profesora uniwersytetu, ojca rodziny itd. itd”¹⁵⁹. Jesteśmy odpowiedzialni za Kościół przed Bogiem, a im bardziej widzimy Kościół jako wartość, tym głębsza i dojrzalsza jest odpowiedzialność¹⁶⁰. Formą współodpowiedzialności za inne części Kościoła i przynoszenia im darów może być dialog, który nie pozwala przejść obojętnie wobec problemów czy grzechu dziejącego się w Kościele i który jest wyrazem troski o zachowanie powszechności i jedności całej wspólnoty.

Tym samym katolickość nie może być rozumiana tylko jako powszechność w rozumieniu geograficznym czy czasowym. To również powszechność myśli lub innymi słowy, szerokość horyzontów, która jednak nie traci swojej tożsamości poprzez przyjęcie i akceptację każdej możliwej idei.

¹⁵³ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 37-39. Por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 320.

¹⁵⁴ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 315.

¹⁵⁵ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 262.

¹⁵⁶ CommNotio, nr 10. Por. LG, nr 13.

¹⁵⁷ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 149.

¹⁵⁸ LG, nr 13. Dla Ł. Kamykowskiego ten punkt przywołanej konstytucji jest najgłębszym podłożem, z którego powinien rodzić się dialog w Kościele (por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 113).

¹⁵⁹ K. Wojtyła, *Odpowiedzialność za Kościół*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, J. Majka (red.), Wrocław 1979, s. 241.

¹⁶⁰ Tamże, s. 243.

1.2.4. Podsumowanie

Prawda została powierzona Kościołowi, by ją strzegł i głosił. Jednocześnie cechy samego Kościoła, jakimi są jedność, apostołskość i katolickość mają swoje odniesienie do tego, jak owa prawda jest przechowywana i przekazywana. Przeprowadzone studium potwierdza, że używanie określeń jak „jedność” czy „katolickość” nie prowadzi do niszczenia dialogu czy słusznej wolności. Jedność wymaga jedności w prawdzie, ale nie jest skostniałym uniformizmem. Różnorodność w jedności jest bogactwem Kościoła, otwartym na wszystko, co jest do pogodzenia z Ewangelią. Jedno i drugie, jedność i wielość zarówno już istnieją, jak i ciągle stają się, gdyż nie są dane raz na zawsze.

Istnienie i funkcjonowanie wspólnoty wymaga istnienia władzy. Wspomniana władza ma za zadanie sprawić, by w Kościele usłyszeć samego Jezusa i by to ciągle był Jego Kościół, tożsamy ze wspólnotą pierwszego wieku, by wielość idei nie doprowadziła do rozmycia depozytu wiary. Tym samym władza jest zwornikiem jedności, zarówno na poziomie całego Kościoła (Biskup Rzymski, Kolegium Biskupów), jak i poszczególnych Kościołów lokalnych (poszczególni biskupi). Jednakże nie tylko wspomniana władza, ale także wszyscy ochrzczeni ponoszą odpowiedzialność za Kościół, jego jedność, apostołskość i katolickość. Jednym z narzędzi do tego jest omówiony w niniejszej pracy dialog między poszczególnymi ochrzczoneymi. Konsekwencją istnienia władzy, jak i powszechnej odpowiedzialności za wspólnotę, jest także możliwość karania za naruszenie jedności, czy to w wymiarze zewnętrznym, czy też wewnętrznym. Rodzi to konieczność ustanowienia i przestrzegania zasad odpowiedzialności za wypowiedane poglądy.

W świetle powyższego studium można zauważyć, że wolność słowa jest sposobem realizowania różnorodności w Kościele, będącej przeciwieństwem ciasnoty myślenia, formą ukazania szerokości horyzontów, a jednocześnie szukania wewnętrznej jedności. W konsekwencji tylko w przypadku istnienia wolności słowa jest możliwość wysłuchania świeckich przez pasterzy, co jest jednym ze sposobów pozyskiwania wiernych i opisywanego „bycia z” nimi i „bycia dla” nich. Ponadto tylko istnienie wolności słowa umożliwia omawianie zadań apostołskich i to zarówno między świeckimi, jak i między świeckimi a pasterzami, co jednocześnie nie zdejmuje ciężaru z tych, którzy są odpowiedzialni za całą wspólnotę lub jej część. Jak wynika z powyższego studium, tym, co ogranicza wolność słowa jest zakaz niszczenia jedności, a także potrzeba zagwarantowania apostołskości Kościoła, a tym samym usłyszenia

w nim samego Jezusa, obecnego w żywym przepowiadaniu pierwszych świadków i ich następców, a to w konsekwencji wiąże się z odpowiedzialnością za posługę słowa. Połączenie szerokości horyzontów z odpowiedzialnością za słowo można by nazwać przywołanym już terminem „powszechności jakościowej”. Jednocześnie zachowanie jedności czy też „powszechności jakościowej” wymaga użycia kar kościelnych jako ostatecznego sposobu jej ochrony.

Wszystkie przywołane argumenty wskazują na konieczność istnienia granic wolności słowa i zasad odpowiedzialności za wypowiedzane poglądy. Z drugiej strony należy zauważyć też źródła wolności, co będzie przedmiotem kolejnego podrozdziału.

1.3. Pozostałe źródła wolności

Dotychczasowe rozważania związane z prawdą i jej cechami, Kościołem i jego przymiotami wskazywały na fakt, iż jedność nie oznacza jednolitości. Wręcz przeciwnie, powyższe analizy ukazały, że istnieją przestrzenie dopuszczalnych interpretacji i uzasadnionych różnic w poglądach. Niniejszy podrozdział będzie rozwinięciem studium dotyczącego źródeł i zasad dotyczących wolności. Wcześniejsze rozważania dotyczące prawdy czy przymiotów Kościoła opierały się na ustalonych już poglądach teologicznych, wypracowanych niekiedy w przeciągu wieków. Kwestie dotyczące wolności w jej różnorodnych odniesieniach zostały podjęte przez Sobór Watykański II¹⁶¹. Zagadnienia te omawiane są także przez inne dokumenty wydane podczas jego trwania, jak choćby encyklikę *Ecclesiam suam*, nauczanie posoborowe oraz powstałą na ich bazie teologię. Pierwotnie, większość zainteresowania teologii dotyczyła wolności religijnej i relacji Kościół-świat. Kwestie wolności wewnątrz Kościoła podjęto później¹⁶². Stąd też

¹⁶¹ Jak zauważa Cz. Bartnik: „Niestety, chrześcijańska teoria wolności zaczęła niemal we wszystkich aspektach od IV w. słabnąć”. Dopiero Sobór Watykański II przywraca, „rewaloryzuje” pojęcie wolności (Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej a autorytet kościelny*, „Kościół i Prawo” 2 (1981), s. 59-60). Por. GS, nr 17. Zob. też: Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas Nostra aetate*, AAS 58 (1966), s. 740-744, tekst polski: Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 333-337; Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis humanae*, AAS 58 (1966), s. 929-946, tekst polski: Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* w: Sobór Watykański II, *Konstytucje, Dekrety...*, dz. cyt., s. 410-421.

¹⁶² Przykładem przeniesienia rozważań o wolności z deklaracji *Dignitatis humanae* na grunt wewnątrzkościelny niech będzie: J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis como clave hermenéutica del canon 223*, „Ius Canonicum” 53 (2013) nr 106, s. 517-546. Warto jednocześnie zauważyć, że dialog międzywyznaniowy lub międzyreligijny może rodzić napięcia wewnątrz Kościoła, spowodowane lękami o spójność wspólnoty. Prowadzić to będzie do wniosku, że dla zapobieżenia takim podziałom, dialog

ciężko o usystematyzowane już poglądy. Niniejszy podrozdział będzie zatem próbą znalezienia w nauczaniu Kościoła i teologii dalszych uzasadnień dla wolności i odpowiedzialności za słowa niż wykazane w dwóch wcześniejszych rozdziałach dopuszczalne przestrzenie różnorodności w jedności. Czterema wyróżnionymi przestrzeniami studium będą: kontekst przemian (zmiany współczesnej mentalności), godność człowieka, wolność człowieka i dialog. Trzy pierwsze punkty zostaną omówione skrótowo, gdyż mają one za zadanie być tłem dla głównego rozważania, które dotyczy wymiany poglądów, czyli dialogu. Należy być w pełni świadomym, że pewne kwestie omówione poniżej wzajemnie się przeplatają. Określony podział treści musiał jednak zostać wprowadzony dla uporządkowania rozprawy, choć czasem może wydawać się sztuczny.

1.3.1. Kontekst przemian

Pierwszą kwestią wymagającą omówienia są przemiany współczesnego świata, które to zostały dostrzeżone i uwzględnione w Magisterium oraz w teologii. Już Sobór Watykański II zwrócił uwagę na wspomniany proces w zakresie jego wpływu na życie religijne chrześcijan¹⁶³. Ta zmiana wpływa także na kwestie wolności i odpowiedzialności w Kościele. Sobór wyraźnie zauważa, że ludzie współcześni wysoko cenią sobie wolność, a także gorliwie do niej dążą¹⁶⁴. Podobnie w nauczaniu papieskim dostrzega się, że zmiany te nie tylko nie są obojętne, ale wręcz „jak morskie fale” zalewają Kościół i wywołują w nim wstrząsy, czego skutkiem może być podważenie podstaw spoistości Kościoła¹⁶⁵. Warto zauważyć, że od opublikowania tych słów minęło około sześćdziesięciu lat, co wskazuje na fakt, iż te „morskie fale” ogarniają już kolejne pokolenia ludzi, a zatem przynoszone przez nie przemiany miały czas, by trwale wpłynąć na funkcjonowanie społeczeństwa i Kościoła. Również późniejsze nauczanie papieskie dostrzega rolę różnych „humanizmów” w kształtowaniu postaw ludzi. Efektem tych prądów jest rosnąca potrzeba uczestnictwa w życiu Kościoła¹⁶⁶. Wspomniana potrzeba

wewnętrzny będzie tym bardziej konieczny (por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu w...*, dz. cyt., s. 114-115).

¹⁶³ GS, nr 4.

¹⁶⁴ GS, nr 17.

¹⁶⁵ ES, nr 26.

¹⁶⁶ ChL, nr 5. Innym tego efektem będzie postulat odmowy przyjęcia „z góry”, na mocy autorytetu, treści niezrozumiałych i niewiarygodnych (zob. B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 288-289). Postulat ten jest o tyle dwuznaczny, że dla jego przyjęcia czy też odrzucenia, należy poddać analizie

będzie miała znaczenie dla praktycznego wykorzystania wolności, co w sposób szczególny znajdzie swój wyraz w omówionych dalej gremiach konsultacyjnych oraz synodalności.

Powyższe dążenie ludzi do uczestniczenia w życiu społeczeństwa świeckiego będzie prowadzić do rozwoju demokracji. Powstaje pytanie, czy te tendencje powinny zostać uwzględnione w odniesieniu do wolności słowa w Kościele. Na tle rozważań o określeniu istoty Kościoła, W. Kasper stwierdza, że wykluczone jest „rozumienie demokratyczne, które ujmuje pojęcie ludu nie w znaczeniu biblijnego *λαός*, lecz w znaczeniu świeckiego *δημος* i z tego pragnie wywieść program takiej czy innej demokratyzacji Kościoła”¹⁶⁷. Błędne rozumowanie opiera się tutaj o patrzenie na Lud Boży według klucza socjologiczno-politycznego, w którym najważniejszymi elementami są np. wspólna historia czy kultura¹⁶⁸. Widać tu wpływ opisanych powyżej przemian mentalności. Należy zatem wskazać właściwy charakter określenia „Lud Boży”. Właściwą cechą eklezjologii Ludu Bożego jest jego struktura teocentryczna i doksologiczna, gdyż Kościół nie jest jakimś ludem, ale takim Ludem, który jest przeznaczonym do wysławiania dzieł Bożych¹⁶⁹. Podobnie wypowiada się M. Żurowski wskazując, iż zasadnicza struktura Kościoła została ustanowiona przez Chrystusa, a tym samym nie podlega ona zmianom. W związku z tym nie ma w Kościele demokracji¹⁷⁰. Jednakże brak demokracji i opartego na niej sposobu podejmowania decyzji nie oznacza braku docenienia poszczególnych ludzi i ich głosu – wkładu w życie Kościoła.

Powyższe przemiany ludzkiej mentalności wymagają od Kościoła nieustannego badania siebie i przyglądania się swoim obyczajom, tak by z jednej strony nie sprzeciwić się zasadom katolickiej wiary i moralności, ani temu, co należy do uzasadnionej formy ustrojowej Kościoła, a jednak z drugiej strony przystosować się do współczesnych sposobów myślenia i działania, które mogą się nawet narzucać Kościołowi, zbliżyć się do nich, podnieść je na wyższy poziom i uświęcić¹⁷¹. Tym samym Paweł VI stwierdza: „nie niezmienność, lecz przystosowanie”¹⁷². Jednocześnie wspomniany papież wyraźnie pochwała łączenie myśli Bożej z myślą ludzką i wyrażanie nauki Kościoła w języku

kwestionowaną treść: czy dotyczy ona, przykładowo, prawd wiary czy też kwestii, w których każdy katolik ma prawo mieć własne zdanie.

¹⁶⁷ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 228.

¹⁶⁸ Tamże, s. 228.

¹⁶⁹ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 229.

¹⁷⁰ M. Żurowski, *Uprawnienia członków Ludu Bożego a uprawnienia Laikatu*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 1-2, s. 103.

¹⁷¹ ES, nr. 42. Por. też ES, nr 46.

¹⁷² Śródtytuł przed ES, nr 50.

zrozumiałym dla współczesnej myśli ludzkiej¹⁷³. Prowadzi to do wniosku, że nie trzeba odrzucać całego dorobku świeckiego. Jednocześnie nie można dopuścić do przyjęcia na grunt kościelny świeckiego rozumienia takich terminów, jak „godność” czy „wolność”¹⁷⁴, bowiem katolickie rozumienie wspomnianych pojęć jest inne.

1.3.2. Godność człowieka

Już na wstępie należy zauważyć, że od czasów Soboru Watykańskiego II kładzie się mocny nacisk na rolę godności człowieka i tego, co z niej wynika, a więc wolności jako znaku, czy też obrazu Boga w człowieku¹⁷⁵. W kontekście niniejszego przedłożenia najistotniejsze jest jednak to, co ze wspomnianej godności wynika.

Pierwszym jej korelatem jest powszechna równość ochrzczonych (nierówność występuje na płaszczyźnie ziemskiej i instytucjonalnej), co szczególnie podkreśla Sobór Watykański II¹⁷⁶. Sobór wyraźnie wskazuje, na czym polegają uwarunkowania wspólne wszystkim wiernym, a są to – niezależne od wykonywanej w Kościele funkcji – cechy takie jak: równa godność ochrzczonych, powszechne powołanie do świętości, wiara, zbawienie, nadzieja i miłość. Tym samym od chwili przyjęcia chrztu każdy może działać jako wierny w Kościele, a żaden członek Ludu Bożego nie jest bardziej dzieckiem Bożym niż inny¹⁷⁷.

Drugim korelatem godności jest powszechna wolność, gdyż „prawdziwa hierarchia kościoła nie niweczy wolności wśród świeckich, lecz umożliwia ją i rozwija”¹⁷⁸, o czym w kolejnym punkcie pracy. Tym samym omawiana godność osobista jest także źródłem współuczestnictwa i wzajemnej solidarności międzyludzkiej, gdyż dialog i komunია oparte są po pierwsze na tym, kim ludzie są, a nie co posiadają¹⁷⁹.

Konsekwencją powyższych cech Ludu Bożego jest to, że muszą być one uwzględnione przy konstruowaniu i stosowaniu jakichkolwiek środków dyscyplinarnych zapewniających jedność Kościoła¹⁸⁰. Mamy tu zatem do czynienia z bardzo ważnym

¹⁷³ ES, nr 68.

¹⁷⁴ M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 1-2, s. 31.

¹⁷⁵ GS, nr 17.

¹⁷⁶ LG, nr 32. Por. L. Navarro, *El laico y los principios de igualdad y variedad*, „Ius Canonicum” 26 (1986) nr 51, s. 94.

¹⁷⁷ L. Navarro, *El laico y los principios...*, dz. cyt., s. 95.

¹⁷⁸ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 222. Zachowana została oryginalna ortografia.

¹⁷⁹ ChL, nr 37; S. Nagy, *Dialog w Kościele*, „Kościół i Prawo” 2 (1981), s. 153.

¹⁸⁰ P. Lombardía, *Libertad y autoridad en la Iglesia*, „Ius Canonicum” 13 (1973) nr 25, s. 276.

wyznacznikiem oceny rozwiązań dotyczących zarówno wolności słowa, jak i odpowiedzialności za poglądy w Kościele.

Na marginesie rozważań dotyczących godności ochrzczonego, należy jeszcze rozszerzyć studium o kwestie godności każdego człowieka, wynikającej z prawa naturalnego, a nie z chrztu. Trzeba zauważyć, że Kościół uznaje prawa osoby ludzkiej jako takiej, a są to – istotne z punktu widzenia niniejszej rozprawy – m.in.: prawo do dobrego imienia¹⁸¹, prawo do ochrony życia prywatnego¹⁸², prawo do głoszenia swoich opinii¹⁸³. Docenianie praw człowieka wynika z dostrzeganej przez Kościół konieczności zapewnienia związku między nauczaniem a świadectwem, tak by ten, kto mówi o sprawiedliwości, sam sprawiedliwie traktował ludzi. Tym samym prawa człowieka muszą być szanowane we wspólnocie Kościoła¹⁸⁴. Jednocześnie dla realizacji tych praw nie można przyjmować kryteriów nieteologicznych, zamiast idei *communio*. Idea *communio* podkreśla ich wynikanie z przyjęcia sakramentów chrztu i bierzmowania oraz ze służebnego charakteru urzędu kościelnego¹⁸⁵. Powyższe uwagi są istotne w kategoriach oceny rozwiązań będących przedmiotem niniejszej pracy. O ile bowiem należy uwzględniać wymogi z prawa naturalnego, o tyle szczegółowy sposób ich realizacji musi być oparty o przesłanki teologiczne, a nie np. o świeckie humanizmy¹⁸⁶.

Godność osoby ludzkiej ma swój jeszcze jeden aspekt, którym jest odpowiedzialność za grzechy cudze. To właśnie w rozdziale o godności osoby ludzkiej Katechizm Kościoła Katolickiego umieszcza naukę o odpowiedzialności za grzechy popełniane przez innych. Tę odpowiedzialność ponosi się m.in. nakazując te grzechy, pochwalając je, względnie nie wyjawiając lub nie przeszkadzając im, gdy ktoś jest do podjęcia takich działań zobowiązany¹⁸⁷. Powyższy przejaw troski o godność ma swoje

¹⁸¹ E. Szafrowski, *Kościół a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1-2 (1991-1992), s. 85. Por. GS, nr 26.

¹⁸² E. Szafrowski, *Kościół a prawa człowieka*, dz. cyt., s. 85. Por. GS, nr 52.

¹⁸³ E. Szafrowski, *Kościół a prawa człowieka*, dz. cyt., s. 86. Por. GS, nr 59.

¹⁸⁴ E. Szafrowski, *Kościół a prawa człowieka*, dz. cyt., s. 87. Por. Synodus Episcoporum, *Convenientes ex universo*, AAS 63 (1971), s. 933.

¹⁸⁵ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 374-375. Por. przywoływane tam kan. 208-223 KPK i kan. 224-230 KPK.

¹⁸⁶ Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes* wyraźnie odwołuje się do braterstwa wszystkich ludzi i wynikającego stąd dialogu (por. GS, nr 23, 25). W kanonistyce trwała dyskusja o tym, czy fundamentalne prawa wiernych i prawa człowieka są do pewnego stopnia takie same. Część autorów opowiadała się za rozdzieleniem (*incomunicación*) obu porządków (P. Bellini i E. Corecco). Inni wskazywali na to, że istnieje związek między oboma grupami praw i że jedne prawa udoskonalają drugie (A. M. Rouco Varela, J. Hervada, P. Lombardía, P. J. Viladrich). W pracy zostało przyjęte to ostatnie stanowisko (szerzej na ten temat zob. C. J. Errázuriz, *Derechos fundamentales del fiel y derechos humanos*, „Ius Canonicum” 64 (2023) nr 127, s. 65-85).

¹⁸⁷ KKK, nr 1868.

znaczenie w przypadku korzystania z wolności słowa jako sposobu na ujawnianie zła istniejącego w Kościele.

Tym samym trzeba zauważyć, że poszanowanie godności człowieka jest jednym z podstawowych kryteriów zakreszania wolności słowa w Kościele. Jednocześnie z godności wynika wolność każdego człowieka.

1.3.3. Wolność

Opisane przemiany społeczne, które wpływają na nauczanie i działanie Kościoła, każą zapytać także o katolickie rozumienie wolności. Skoro Kościół może zaczerpnąć ze światowych form myślenia, ale nie wolno mu utracić swojej tożsamości, to wspomniana definicja musi uwzględniać to, co dla Kościoła kluczowe.

Można przywołać kilka definicji wolności. Katechizm Kościoła Katolickiego określa wolność jako: „zakorzenioną w rozumie i woli możliwością działania lub niedziałania, czynienia tego lub czegoś innego, a więc podejmowania przez siebie dobrowolnych działań. Dzięki wolnej woli każdy decyduje o sobie. Wolność jest w człowieku siłą wzrastania i dojrzewania w prawdzie i dobru; osiąga ona swoją doskonałość, gdy jest ukierunkowana na Boga, który jest naszym szczęściem”¹⁸⁸. Definicja ta wiąże wolność z rozumem i wolą człowieka, ale jednocześnie kierkuje ją ku prawdzie i dobru. Tym samym można powiedzieć o dobrym i złym wykorzystaniu wolności. Prawda była już tematem rozważań w niniejszej pracy. Jako dobro można widzieć dobro Kościoła, który został już opisany za pomocą trzech swoich przymiotów. Im pełniejsza ich realizacja, tym pełniejsze dobro Kościoła¹⁸⁹.

Wolność można określić także jako: „niezależność podmiotu od ograniczeń, wyrażająca się zwł. w konstytutywnej właściwości woli, umożliwiającej chcenie i podejmowanie działania w określony przez niego sposób; swoją pełnię osiąga w Bogu (...); jako podstawowy atrybut ludzkiej egzystencji stanowi zasadniczy przedmiot regulacji prawnych, a wynikając z niezbywalnej godności człowieka, jest jego fundamentalnym dobrem”¹⁹⁰. Przywołana definicja, obok kwestii już omówionych, zwraca uwagę na relację między godnością a wolnością¹⁹¹, a także na to, że to właśnie

¹⁸⁸ KKK, nr 1731.

¹⁸⁹ Analiza pojęcia „dobro Kościoła” w prawie kanonicznym została przeprowadzona w rozdz. 2.1.2. pracy. Tutaj zostało ono tylko zasygnalizowane.

¹⁹⁰ K. Orzeszyna, *Wolność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XX, E. Gigilewicz (red.), Lublin 2014, kol. 892.

¹⁹¹ Zob. rozdz. 1.3.2. pracy.

wolność jest zasadniczym przedmiotem zainteresowania prawa. Tym samym uzasadnia to konieczność respektowania wolności przez prawo, tak by nadmierne regulacje nie zniszczyły wolności ani braki w prawie nie doprowadziły do anarchii.

Poniżej przytoczona definicja wolności jest autorstwa Jana Pawła II. Pisze on, że „wolność jest wielkim dobrem wówczas, kiedy umiemy świadomie jej używać dla tego wszystkiego, co jest prawdziwym dobrem. Chrystus uczy nas, że najwspanialszym wypełnieniem wolności jest miłość, która urzeczywistnia się w oddaniu i służbie. Do takiej to właśnie «wolności wyswobodził nas Chrystus» i stale wyzwała”¹⁹². Powyższą definicję można powiązać z konstytucją duszpasterską o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, która wprowadza podobną zasadę: „niechaj w sprawach koniecznych panuje jedność, w wątpliwych – wolność, we wszystkich zaś miłość”¹⁹³. Obie wypowiedzi łączy miłość, która ma, jak wskazano, charakter służebny.

Tym samym wolność nie może być traktowana w kategoriach dominacji czy uzyskiwania dla siebie praw do działania, by tym bardziej zapanować na innych. Stanowi też wyznacznik stanowienia i stosowania prawa. Nie jest to jednocześnie wolność nieograniczona, gdyż Bóg czyniąc człowieka wolnym, czyni go jednocześnie odpowiedzialnym za swoje postępowanie. Innymi słowy wolność pociąga odpowiedzialność, co w konsekwencji prowadzi do wniosku, że prawdy należy szukać, a ten, kto ją znalazł, ma obowiązek pójść za nią¹⁹⁴. Tym samym wolność religijną odnosi się w Kościele tylko do pierwszego aktu wiary. Jednocześnie, nawet chrzest nie zabiera komukolwiek prawa do postępowania zgodnie nawet z błędnym sumieniem¹⁹⁵. Co więcej, każdy ma moralny obowiązek szanować wolność innych, niezależnie od tego, czy dana osoba jeszcze błądzi i szuka prawdy obiektywnej, czy też już ją znalazła¹⁹⁶.

Omawiana wolność jest prawem człowieka, a nie prawdy jako takiej, bowiem ani prawda, ani nieprawda nie mają żadnych praw¹⁹⁷. Jednocześnie może być ona prawem nie tylko poszczególnych jednostek, ale i całych społeczności. Tym niemniej opiera się ona na wolności poszczególnych osób¹⁹⁸. Jednocześnie wolność należy wiązać z prawdą.

¹⁹² RH, nr 21. Por. Ga 5,1; 5, 13.

¹⁹³ GS, nr 92.

¹⁹⁴ F. Pasternak, *Teologiczno-prawne uzasadnienie soborowego ujęcia tolerancji i niedyskryminacji*, „Prawo Kanoniczne” 17 (1974) nr 3-4, s. 35-36.

¹⁹⁵ R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu...*, dz. cyt., s. 18.

¹⁹⁶ F. Pasternak, *Teologiczno-prawne uzasadnienie...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁹⁷ A. Zuberbier, *Wolność religijna*, w: *Słownik teologiczny*, dz. cyt., s. 648.

¹⁹⁸ Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 61.

Bez prawdy, traktowanej jako wartość sama w sobie, wszelkie poznanie będzie mierzone czystą użytecznością¹⁹⁹.

Wolność w odniesieniu do kościelnego porządku prawnego należy rozumieć inaczej niż w przypadku demokratycznego państwa prawa (względnie innych społeczności)²⁰⁰. W takim państwie mamy do czynienia z „wolnością od”, przez co człowiek czuje się „prawdziwie” wolnym, wyzwolonym od ograniczeń. Celem prawa jest zabezpieczenie tej właśnie „wolności od”. Jednakże jest to wolność aideologiczna, która nie odnosi się do sensu życia, ale ma wyłącznie stworzyć warunki do jego znalezienia, a później również realizacji tego sensu²⁰¹. Ukazuje to podstawową różnicę między prawem demokratycznego państwa a prawem kanonicznym. To ostatnie jest określone wiarą (a dokładniej jej prawdami) oraz wyznaczoną na jej podstawie moralnością²⁰². Należy pamiętać, że wolność nie jest tu przestrzenią nienaruszalnej autonomii²⁰³, pozbawionej wszelkich norm, gdzie jedynym i najwyższym prawem staje się pragnienie danego człowieka.

Tym samym wolność jest czymś innym niż brakiem zdeterminowania²⁰⁴. Dlatego też należy rozważyć jej granice. Oznacza to także, że stawianie granic wolności nie znosi jej całkowicie, gdyż wolność ograniczona nadal jest wolnością. Co więcej, można wskazać, że zaniechanie działalności prawotwórczej w dowolnym społeczeństwie pociąga za sobą rozliczne skutki, wśród których można wymienić brak ładu, coraz liczniejsze nadużycia oraz przejawy niesprawiedliwości. Stąd można wyciągnąć wniosek, że dobre prawo gwarantuje wolność, a nie ją zabija²⁰⁵. Dlatego też prawo kościelne jest narzędziem służącym przeżywaniu wolności chrześcijańskiej. Czyni to poprzez zapewnianie ochrony wolności wierzących oraz regulowania ich pozycji we wspólnocie²⁰⁶. Tym samym działalność prawodawcza nie może być traktowana tylko jako zwykłe wykonywanie władzy, ale jako instrument ochrony natury i wolności osób fizycznych i prawnych²⁰⁷.

¹⁹⁹ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 38.

²⁰⁰ R. Sobański, *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977) nr 3-4, s. 50.

²⁰¹ R. Sobański, *Wolność a prawo*, dz. cyt., s. 24-25.

²⁰² Tamże, s. 31.

²⁰³ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 532.

²⁰⁴ M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, dz. cyt., s. 32.

²⁰⁵ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 36.

²⁰⁶ S. Kasprzak, *Prawnokanoniczne implikacje nakazu misyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 25 (2015) nr 2, s. 146.

²⁰⁷ P. Lombardía, *Libertad y autoridad...*, dz. cyt., s. 285.

Na omawiany problem można spojrzeć też od innej strony. Otóż prawa podstawowe wiernych, zakorzenione w chrzcie jako swojego głównego tytulariusza mają Chrystusa (*tienen en el propio Señor su principal y más genuino titular*). Wierni mają tytuł zastępczy (*vicario*). Dlatego nikt nie może traktować wolności danej przez Chrystusa²⁰⁸ jako uzasadnienia do takich działań, które naruszają jedność Kościoła²⁰⁹. Sobór Watykański II wskazuje, że godność i wolność są zasadami współdziałania (*principio fundamental de convivencia*) Ludu Bożego. Tym samym wolność jest normą, na której ma bazować porządek kościelny, jest wymagalna, a jakiegokolwiek kryterium prawne z nią sprzeczne powinno być zdyskwalifikowane (*quedaría descalificado*)²¹⁰. Jednocześnie prawo pochodzi od określonej władzy kościelnej. Zachowanie równowagi między władzą a wolnością jest tym, co pozwala osiągnąć sprawiedliwy porządek społeczny²¹¹. Co prawda rozwiązania dotyczące samego prawa są przedmiotem studium prowadzonego w kolejnym rozdziale pracy, tym niemniej powyższe wypowiedzi ukazują uzasadnienie roli prawa w gwarantowaniu wolności. Jednocześnie przywołanie władzy w perspektywie wolności staje się już teraz uzasadnieniem konieczności przeprowadzenia analizy dotyczącej instytucjonalnego wymiaru wolności, o czym jest mowa w kolejnym podrozdziale pracy.

Pojawia się pytanie, na jakich zasadach można ograniczać wolność. Przywoływany już M. Żurowski stwierdza, że ograniczenia może nakładać tylko ten, kto przyznał wolność lub kto jest przez Niego upoważniony. Działanie takie wolno podjąć tylko w granicach kompetencji. Przyczyną ograniczenia może być dobro wyższe tej samej lub innej osoby, względnie dobra wspólne²¹². Tym samym pojawiają się tu kryteria podmiotowe i przedmiotowe. Podmiotowe dotyczą władzy, a więc podmiotu, który przyznał wolność lub działa w jego imieniu, a więc Kościoła. Jednocześnie organ władzy musi zawsze działać w ramach swoich uprawnień. Kryterium przedmiotowym byłoby dobro: wyższe, wspólne, innych ludzi, danej osoby. Istotne jest tutaj równoważenie owych dóbr, szczególnie że realizacja dóbr poszczególnych osób może być sprzeczna z realizacją dóbr całej społeczności. Marian Żurowski pisze: „Tam się kończy uprawnienie do wolności konkretnego człowieka, gdzie zaczyna się równoważenie

²⁰⁸ Ga 5,1.

²⁰⁹ J. Fornes, *Derecho y libertad en el pensamiento de Pedro Lombardía*, „Ius Canonicum” 37 (1997) nr 74, s. 499, za: P. Lombardía, *Escritos de Derecho Canonico*, t. III, Pamplona 1973, s. 118-119.

²¹⁰ J. Fornes, *Derecho y libertad en el pensamiento...*, s. 501, za: P. Lombardía, *Escritos de Derecho Canonico*, dz. cyt., s. 125. Por. LG, nr 9.

²¹¹ P. Lombardía, *Libertad y autoridad...*, dz. cyt., s. 278.

²¹² M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

uprawnienie drugiej osoby lub, biorąc pod uwagę życie *in communione*, tam gdzie zaczynają się równoważne, a tym bardziej ważniejsze uprawnienia konkretnej wspólnoty”²¹³. Jednocześnie podstawy dla swoich działań władza kościelna musi szukać w prawie Bożym naturalnym i pozytywnym²¹⁴. Prawo to będzie zarówno podstawą działania, jak i jego ograniczeniem, gdyż nie można naruszać tego, co z prawa Bożego się wywodzi²¹⁵. Powyższe rozważania wskazują, że ustalanie arbitralnych kryteriów, powodujące naruszanie cudzych uprawnień, szczególnie uprawnień podstawowych, jest niesprawiedliwością, co może skutkować poczuciem krzywdy albo nawet buntem²¹⁶. Odnosi się to także do władzy kościelnej i prawa przez nią ustanawianego.

Jednocześnie napięcie dotyczące wolności, jej roli w Kościele i istniejących ograniczeń nie jest czymś możliwym do wyeliminowania. Kościół bowiem różni się wewnątrz i nie ma instrumentów przewyciężenia każdego z tych podziałów. Wystarczy spojrzeć na Nowy Testament. Opisane tam spory przyczyniły się do powstania Kościoła zróżnicowanego w taki sposób, który zachował jedność mimo, a nie na przekór, różnorodnym poglądom²¹⁷. „Dwumianowość jedność-wolność nie musi się wzajemnie wykluczać. Przeciwnie, paradoksalnie, Lud Boży tym bardziej wzrasta w jedności, im bardziej respektuje i promuje wolność synów Bożych, a tym bardziej wzrasta w wolności, im bardziej kiedy wszystkie latorośle współdziałają (*compiten*) w byciu zjednoczonymi w winorośli”²¹⁸. Nie zawsze jednak to napięcie jest twórcze i ożywiające. Skrajną sytuacją w omawianych przypadkach jest rozłam. Według św. Pawła kryzysy służą wypróbowywaniu wierności chrześcijan²¹⁹. Rozłamy są dziełem człowieka, ale także zrządzeniem Opatrzności. Ujawniają się przez nie różnice zdań, ale i jest testowana wierność chrześcijan²²⁰. Tym samym dopiero takie przeżywanie wolności, które prowadzi do rozłamu, jest czymś złym. Paweł VI wskazuje na czynniki rozłamu. Są to w jego opinii „zbyt swobodne duchy, zawistna rywalizacja, upór i zuchwalstwo”, które niszczą

²¹³ Tamże, s. 38.

²¹⁴ Rozróżnienie między prawem Bożym naturalnym a pozytywnym zostanie dokonane w kolejnym rozdziale rozprawy, w ramach studium dotyczącego zasad prawnych (zob. rozdz. 2.1.1. pracy).

²¹⁵ M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, dz. cyt., s. 34-36. J. Krajczyński wskazuje trzy ograniczenia wolności słowa: prawo Boże, prawa człowieka i wierność prawdzie (zob. J. Krajczyński, *Granice wolności słowa*, „Prawo Kanoniczne” 46 (2003) nr 1-2, s. 116).

²¹⁶ M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, dz. cyt., s. 34.

²¹⁷ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 510.

²¹⁸ “El binomio unidad-libertad no tiene porqué excluirse mutuamente; al revés, pues, paradójicamente, en el Pueblo de Dios se da mayor unidad en la medida en que se respeta y se promueve la libertad de los hijos de Dios, y se da mayor libertad cuando todos los sarmientos compiten por estar unidos a la Vid” (M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 511, tłum. własne).

²¹⁹ Por. 1 Kor 11,19; W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 282.

²²⁰ Tamże, s. 283.

wzajemną więź, zgodę i pokój w Kościele. Co więcej, zdaniem papieża takie przywary „zamieniają rozmowę w kłótnię”²²¹, a tym samym zaprzeczają istocie dialogu. Rozłam faktycznie dokonany, albo więcej – już zawistna rywalizacja i upór – przyczyniają się do dramatu wspólnoty. Można zaryzykować stwierdzenie, że opisane granice mają hamować owe negatywne tendencje, a tym samym sprawić, by owo napięcie było twórcze a nie destruktywne.

Omówione cechy wolności mogą konkretyzować się na wiele sposobów. Jednym z nich jest wzmiankowany już dialog, szczególnie istotny z punktu widzenia niniejszej pracy, dlatego kolejny punkt jest właśnie o tym.

1.3.4. Dialog

Dotychczasowe rozważania wymagają uzupełnienia poprzez omówienie dialogu, a więc sytuacji z założenia wymagającej istnienia wolności słowa, z której korzystają przynajmniej dwa podmioty.

Jak zauważa W. Kasper: „Dialog jest kluczowym pojęciem dla myślenia nowożytnego i stał się także pojęciem kluczowym dla Soboru Watykańskiego II. Myślenie dialogiczne ma korzenie biblijne”²²². Jednocześnie należy zauważyć, że samo pojęcie dialogu (jak i wolności słowa) nie pochodzi z klasycznego słownika teologicznego, a bardziej z terminologii świeckiej, co może prowadzić do skojarzeń ze społeczeństwem liberalnym. Jednakże oparcie istoty wolności słowa i dialogu na fundamencie biblijnym realizowałoby dwa cele. Po pierwsze, zapobiegałoby myśleniu o dialogu jako o czymś obcym w Kościele (niezależnie od nowości terminologicznych). Po drugie, byłoby realizacją wcześniej przytoczonego postulatu, by pojęcia pochodzące ze świata napełniać treściami zgodnymi (a przynajmniej niesprzecznymi) z wiarą²²³. Tym samym mamy tu do czynienia z istnieniem pewnej rozbieżności: o ile dialog ma korzenie biblijne, to nie jest czymś ugruntowanym w analizie teologicznej. Rzutuje to też na dalsze rozważania, gdyż siłą rzeczy musiały być one zebraniem rozproszonych wypowiedzi nauczania Kościoła oraz teologii²²⁴.

²²¹ ES, nr 115 (numeracja poszczególnych części dokumentu pochodzi z polskiego tłumaczenia). Por. 1 Kor 1,10.

²²² W. Kasper, *Kościół katolicki...*, 521.

²²³ Por. A. Draguła, *Dialog wewnętrzny w Kościele*, „Paedagogia Christiana” 2 (2010) nr 26, s. 162.

²²⁴ Chociaż wykracza to poza ramy czasowe niniejszej pracy, należy zwrócić uwagę na przywoływaną w literaturze wypowiedź Piusa XII, zgodnie z którą w każdej społeczności zorganizowanej przez prawo jest konieczna opinia publiczna. Jest ona rodzajem współpracy z działaniami tego, kto zarządza daną

Najważniejszym z dokumentów dotyczących dialogu jest encyklika Pawła VI *Ecclesiam suam*. Warto zauważyć, że została ona opublikowana jeszcze w trakcie Soboru Watykańskiego II i w sposób najbardziej kompleksowy z dokumentów Kościoła traktuje o dialogu. Paweł VI wyraźnie wskazuje na istnienie potrzeby dialogu. Już stosowanie języka właściwego ludziom naszych czasów, będące formą apostolskiego wysiłku, jest uznane za przejaw dialogu²²⁵, traktowanego jako narzędzie pełnego szacunku i życzliwości zbliżenia z ludźmi²²⁶. Odpowiada to wyraźnie omówionej już zmianie w mentalności współczesnych ludzi, a także podkreślanej przez Sobór potrzebie uznania godności każdego człowieka.

Sama religia jest uznana za dialog między Bogiem a człowiekiem, wyrażający się w objawieniu Boga i odpowiedzi człowieka²²⁷. Co więcej, jest to dialog zbawczy: „Pod nazwą dialogu powinniśmy więc mieć przed oczyma ów prawdziwy i niewymowny rodzaj rozmowy, którą z nami zapoczątkował i nawiązał Bóg Ojciec przez Jezusa Chrystusa w Duchu Świętym, jeśli my, to jest Kościół, chcemy zrozumieć, jakie stosunki mamy z ludźmi nawiązywać i do jakich dążyć”²²⁸. Tym samym dialog ludzki jest odbiciem znacznie ważniejszego dialogu, będącego wzorem dla działań człowieka. Tak, jak Bóg wyszedł pierwszy do człowieka, podobnie chrześcijanie powinni inicjować dialog z innymi²²⁹. Kolejnym wnioskiem wynikającym z działania Boga jest to, by dialog był bezinteresowny²³⁰, by nie był skrzepowany żadnymi granicami ani obliczony na korzyść Kościoła²³¹. Uznanie w Chrystusie wzoru prowadzenia dialogu skłania Pawła VI do stwierdzenia, że głoszenie przez niego jako papieża prawdy koniecznej do zbawienia, zakłada jednocześnie odrzucenie wszelkiej formy nacisku zewnętrznego a przyjęcie

społecznością. Wyrabianie sobie opinii związane jest z udziałem w życiu wspólnoty – bez udziału w jej życiu trudno posiadać o niej wiedzę. Potrzeba opinii publicznej w Kościele wiąże się ze służbą na rzecz *Ecclesia semper reformanda*, a nie z tworzeniem informacji dla nieodpowiedzialnych mediów. Należy wyróżnić zatem dwa osobne prawa: prawo do opinii publicznej czysto świeckiej (która pochodzi tylko od świeckich, a nie od np. księży specjalizujących się w tematach świeckich) i prawo do wyrażania opinii, co może być powiązane z odstępstwami od przysługującego pasterzom Kościoła prawa poddawania pism wiernych na tematy kościelne dyscyplinie kanonicznej (P. Lombardía, *Los laicos en el derecho...*, dz. cyt., s. 361; Pius pp. XII, *Allocutio. Participantibus conventui internationali scriptorum ephemeridum catholicarum, Romae habito*, 17.02.1950, AAS 42 (1950), s. 256). Odnośnie do pojęcia opinii publicznej zob. przypis 289 do niniejszego rozdziału.

²²⁵ ES, nr 68.

²²⁶ ES, nr 69.

²²⁷ ES, nr 70. Por. PDV, nr 37; VD, nr 6, 24.

²²⁸ ES, nr 71. S. Nagy mówi o wolności podkreślonej przez objawienie (zob. S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 154).

²²⁹ ES, nr 72. Por. 1 J 4,10. J. Krajczyński stwierdza, że prawo do wypowiedzania i rozpowszechniania swych poglądów jest uznane przez nauczanie Kościoła jako zapisane przez samego Stwórcę w naturze ludzkiej (zob. J. Krajczyński, *Granice wolności słowa*, dz. cyt., s. 112).

²³⁰ ES, nr 73. Por. J 3,16.

²³¹ ES, nr 74. Por. Łk 5,31.

zamiast tego metody uprzejmości, wewnętrznego przekonywania i zwyczajnej rozmowy²³².

Papież podaje także cechy dialogu. Otóż dialog powinien charakteryzować się jasnością, mającą na celu formułowanie zrozumiałego dla słuchającego przekazu, łagodnością na wzór samego Chrystusa, zaufaniem do mocy własnych słów i do przyjęcia tych słów przez innego, roztropnością badającą nastawienie umysłowe i moralne słuchacza, a także jego zdolność do przyjęcia wypowiedzi. Dialog wreszcie musi być oparty o poznanie słuchacza i gotowość do przemiany nadawcy wypowiedzi bądź sposobu jej przedstawiania²³³. Prowadzenie dialogu może opierać się na dostosowaniu do ogólnie przyjętego sposobu postępowania, pamiętając jednak, by nie stać się nieuczciwym²³⁴, nie zaniedbać „obowiązku zachowania naszej wiary” i nie stosować kompromisu w odniesieniu do zasad moralnych²³⁵.

Jednym z najistotniejszych punktów encykliki jest ten, który nosi tytuł: „Dialog wewnątrz Kościoła katolickiego”. Warto przytoczyć go w całości: „Na koniec nasz dialog kieruje się ku synom, będącym w domu Bożym, to jest w jednym, świętym i apostołskim Kościele, którego Kościół rzymski jest «matką i głową». Jakżebyśmy chcieli, ażeby taką rodzinną rozmowę cechowała pełnia wiary, miłości oraz dobrych uczynków. Jak bardzo pragniemy, żeby była częsta i zażyła. Żeby była na oścież otwarta na wszystkie prawdy, wszystkie cnoty i wszystkie duchowe dobra, zawarte w dziedzictwie chrześcijańskiej nauki. Żeby była szczera, a zarazem znajdowała podjętą w rzetelnej pobożności. Ogromnie skora do wysłuchiwania przeróżnych głosów współczesnych nam ludzi. I wreszcie tak przydatna do urobienia katolików na ludzi na wskroś dobrych, rozważnych, wolnych, zrównoważonych i mężnych”²³⁶. Przywołane stwierdzenie Pawła VI wymaga komentarza, gdyż w tym punkcie encykliki papież zawarł kilka pożądanых, charakterystycznych cech dialogu w Kościele. Po pierwsze mowa tu o przestrzeni dialogu, którą jest sam Kościół opisany za pomocą swoich przymiotów. Po drugie dialog ma obejmować pełnię wiary i być otwarty na wszystkie jej prawdy. Nie idzie tu o zmianę

²³² ES, nr 75.

²³³ ES, nr 81. Por. Mt 7,6. Ł. Kamykowski zwraca uwagę, że użyte w oryginale słowo *aequitas*, tłumaczone na język polski jako „jasność” należy widzieć nie tylko jako bezstronność, ale jako „przystępną zrozumiałość i piękno wypowiedzi” (Ł. Kamykowski, *Wiarygodność dialogu*, w: *Krakowski dialog teologiczny – próba bilansu*, Ł. Kamykowski (red.), Kraków 2018, s. 34).

²³⁴ ES, nr 87.

²³⁵ ES, nr. 88. Podobne aspekty dialogu na podstawie *Ecclesiam suam* wymienia S. Nagy. Jednocześnie dodaje on, że zagrożeniem byłyby tu irenizm i synkretyzm traktowane jako pewne postacie sceptycyzmu co do mocy i treści słowa Bożego (S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 156-159).

²³⁶ ES, nr 113.

tych prawd, ale bez otwartości na pełnię wiary można łatwo doprowadzić do manipulacji i widzenia tylko fragmentów dyskutowanego zagadnienia. Po trzecie, dialog nie może być zjawiskiem marginalnym, a wręcz przeciwnie, „częstym i zażyłym”. Po czwarte, musi on być pozbawiony cenzury uprzedniej, a może nawet perspektywy kary za prezentowane wypowiedzi, bo inaczej nie byłby dialogiem szczerym, otwartym na przeróżne głosy. Po piąte, dialog nie jest teorią, zdystansowaną od życia Kościoła, ale praktyką, której naturalnym elementem jest pobożność, a więc kult Boży i odniesienie do Założyciela Kościoła.

Poszukując uzasadnień dialogu w Kościele, należy także wskazać na nauczanie Soboru Watykańskiego II. W konstytucji *Lumen gentium* czytamy, że wierni mają prawo przedstawiać „swoje potrzeby i życzenia z taką swobodą i ufnością, jaka przystoi dzieciom Bożym i braciom w Chrystusie. Zgodnie z posiadaną wiedzą, kompetencją i autorytetem mają możliwość, a niekiedy nawet obowiązek, ujawniania swego zdania w sprawach, które dotyczą dobra Kościoła. Powinno się to odbywać, jeśli zachodzi potrzeba, za pośrednictwem instytucji ustanowionych w tym celu przez Kościół, zawsze w prawdzie, z odwagą i roztropnością, z szacunkiem i miłością wobec tych, którzy ze względu na swe święte posłannictwo reprezentują Chrystusa. (...) Wyświęceni zaś pasterze mają uznawać i wspierać godność i odpowiedzialność świeckich w Kościele; mają chętnie korzystać z ich roztropnej rady, z ufnością powierzać im zadania w służbie Kościołowi i pozostawiać im swobodę oraz pole działania, a nawet zachęcać ich, aby także z własnej inicjatywy przystępowali do współpracy. Z ojcowską miłością powinni pilnie rozważać w Chrystusie przedsięwzięcia, życzenia i pragnienia przedstawione przez świeckich (por. 1 Tes 5,19 i 1 J 4,1). Słuszną zaś wolność, która przysługuje wszystkim w społeczności ziemskiej, niechaj pasterze skrupulatnie respektują”. Dzięki tej zażyłości ma się umacniać w świeckich poczucie własnej odpowiedzialności, pasterze zaś zdobędą dzięki temu lepszy osąd w sprawach duchowych i doczesnych. Posłuży to lepszemu wypełnianiu posłannictwa przez Kościół²³⁷.

Komentując ten fragment wypowiedzi soborowej, należy zauważyć, że od strony osobowej odnosi się on do wszystkich wiernych, jednocześnie warunkując ich udział w dialogu trzema cechami: wiedzą, kompetencją i autorytetem. Mowa jest także o obowiązku pasterzy uznawania i wspierania godności świeckich, czy też korzystania

²³⁷ LG, nr 37. Na marginesie warto zauważyć, że Sobór używa na określenie dialogu dwóch terminów *colloquium* i *dialogus* (por. J. Wal, *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, R. Kamiński (red.), Lublin 2000, s. 193).

z rad. Tym samym pasterze nie mogą zamknąć się na głos świeckich. Od strony przedmiotowej mowa jest o dobru Kościoła. Od strony instytucjonalnej widać postulowanie istnienia instytucji, które staną się ramami dialogu, choć ich powołanie nie jest obligatoryjne. Warto także zauważyć, że komentowany tekst nie traktuje wprost o dialogu. Tam, jednak, gdzie zbiega się prawo do mówienia i obowiązek odpowiedzi, można mówić o dialogu²³⁸.

Powyższy fragment konstytucji *Lumen gentium* można też czytać jako okazję do docenienia dialogu, ale także otwartości na możliwość wyrażenia krytyki. Ta krytyka w optyce omawianego tekstu powinna być bezpośrednia, a na pewno taka jest bardziej pożądana od krytyki publicznej. Jeżeli krytyka jest słuszna, czyniona w sposób właściwy, z okazaniem szacunku, nie może być w takim przypadku uznana za godzenie we władzę, ale za realizację dobra Kościoła. Taki sposób prowadzenia dialogu jest też związany z przemianami współczesnej mentalności, brakiem zgody na paternalizm, czy poszukiwaniem racji wydanych zarządzeń w miejsce oparcia ich racji tylko na autorytecie urzędu. Elementem poszukiwania owych racji jest dialog²³⁹.

Można jednak wnieść pewne zastrzeżenia w stosunku do tekstu przywołanej konstytucji. Hiszpański kanonista P. Lombardía wyraża je w następujący sposób: „mam wątpliwości w odniesieniu do tego, czy mam «wiedzę, kompetencję, czy znaczenie», o których mówi cytowany tekst soborowy, ale przynajmniej ufam, że Bóg mi pomoże uczynić to «z prawdą, siłą i roztropnością, z szacunkiem i miłością w stosunku do tych, którzy, z racji swojego urzędu, uosabiają Chrystusa»”²⁴⁰. Komentując powyższą wypowiedź warto zauważyć, że pobrzmiewa w niej obawa, i to wyrażona przez Autora o znaczącym autorytecie, że tekst soborowy nadmiernie zawęży zasady dialogu w Kościele. Warto jednocześnie zauważyć, że tak ostrych kryteriów nie wprowadził Paweł VI w przywołanym wcześniej nr. 113 encykliki *Ecclesiam suam*.

Omówiony tekst nie wyczerpuje nauczania Soboru Watykańskiego II na temat dialogu. W dekrete o zadaniach biskupów *Christus Dominus* znajduje się następujące

²³⁸ Por. T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 1-2, s. 208.

²³⁹ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 85-87.

²⁴⁰ “Tengo mis dudas acerca de si poseo «los conocimientos, la competencia y el prestigio» de que habla el citado texto conciliar, pero al menos confio en que Dios me ayude a hacerlo «con veracidad, fortaleza y prudencia, con reverencia y caridad hacia aquellos que, por razón de su oficio, personifican a Cristo»” (P. Lombardía, *Libertad y autoridad...*, dz. cyt., s. 284, tłum. własne). Cytowane przez P. Lombardię dokumenty to fragmenty LG, nr 37. Na marginesie warto przywołać pogląd T. Pieronka, który wykluczał z dialogu osoby, które nie znają się na danej sprawie (zob. T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu między...*, dz. cyt., s. 211). Jednocześnie S. Nagy postulował formację wiernych celem zapewnienia im możliwości uczestnictwa w dialogu (por. S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 166).

wezwanie ojców soborowych, by dykasterie Kurii Rzymskiej w większym stopniu wysłuchiwały osób świeckich „odznaczających się cnotą, wiedzą i doświadczeniem, tak aby i oni mieli stosowny udział w sprawach dotyczących Kościoła”²⁴¹. W przywołanym dekrete czytamy także: „Ponieważ zadaniem Kościoła jest doprowadzenie do dialogu z ludzką społecznością, (...), obowiązkiem biskupów jest nade wszystko zbliżanie się do ludzi oraz nawiązywanie i rozwijanie z nimi dialogu”²⁴². Oba przywołane cytaty ukazują jednoznacznie, że działanie biskupów, a także urzędów bezpośrednio im podległych nie może być oparte tylko na zasadzie jednokierunkowości (od Kurii Rzymskiej do Kościołów partykularnych, od biskupów do wiernych). Koresponduje to z przywoływanymi wcześniej uwagami co do napięcia między działaniami pasterzy a wolnością chrześcijanina i faktem, że odbiorca komunikatów pochodzących od pasterzy nie przyjmuje tylko postawy biernej, ale działa w sposób aktywny, poprzez własną ich interpretację i wdrożenie w życie²⁴³. Wysłuchanie i dialog stają się, w świetle przywołanego dokumentu, sposobem włączenia wszystkich wiernych w „sprawy dotyczące Kościoła”.

Dekret opisuje także sytuacje szczegółowe takiego dialogu, jak np. w odniesieniu do zakonników, przy okazji których wspomina się, że biskupi i przełożeni zakonni „zechcą zbierać się” w celu omawiania spraw odnoszących się do apostolatu na danym terytorium. Jednocześnie nie wyklucza to, zgodnie z treścią dekretu, posłuszeństwa i szacunku zakonników względem biskupów²⁴⁴. Inna szczegółowa sytuacja odnosi się do relacji biskup – prezbiterzy. Następcy apostołów mają chętnie słuchać i zasięgać rady prezbiterów²⁴⁵. Dekret zachęca, by biskup zapraszał kapłanów na rozmowę, nawet w stałych terminach²⁴⁶. Ponadto biskup ma wysłuchiwać swoich podwładnych i zachęcać ich do pilnego współdziałania z sobą²⁴⁷. Wszystko to prowadzi do realizacji kolejnego postulatu soborowego, by biskupi znali swoje owce, by zawsze byli gotowi wysłuchać księży, by poznawali warunki życia wiernych, wykorzystując odpowiednie środki, zwłaszcza badania socjologiczne²⁴⁸. Przywołane sytuacje szczegółowe wyraźnie

²⁴¹ CD, nr 10.

²⁴² CD, nr 13.

²⁴³ Por. rozdz. 1.1.3. pracy.

²⁴⁴ CD, nr 35.

²⁴⁵ PO, nr 7. Polski teolog S. Nagy zauważa, że prezbiter to po pierwsze współpracownik biskupa, dopiero po drugie podwładny. Prowadzi go to do wniosku, że normy obowiązujące prezbiterów, również w odniesieniu do zasad duszpasterzowania nie powinny być efektem dyktatu biskupa, a autentycznej dyskusji, która jednak ostatnie słowo zostawia biskupowi (S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 167-169).

²⁴⁶ CD, nr 28. Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 110.

²⁴⁷ LG, nr 27.

²⁴⁸ CD, nr 16.

pokazują, że słuchanie po stronie biskupów, a wolność słowa po stronie szeroko pojętych wiernych, stają się czymś, w czym konkretnie ma się wyrazić działanie Kościoła. Jest to spójne z postulatami Pawła VI, by dialog był czymś, co jest wydarzeniem „częstym i zażyłym” w domu Bożym.

Dialog nie obejmuje tylko biskupów. Ich współpracownicy, prezbiterzy, mają się doskonalić w teologii, też po to, by przygotowywać się do wejścia w dialog ze współczesnymi ludźmi²⁴⁹. Aby to osiągnąć, w alumnach należy rozwijać te cechy, które służą dialogowi ze świeckimi²⁵⁰. Prezbiterzy mają chętnie słuchać świeckich, „rozpatrując po bratersku ich pragnienia i uznając ich doświadczenie i kompetencję na różnych polach ludzkiego działania”²⁵¹. Przywołane odwołania do dwóch dokumentów soborowych przenoszą rozważania z poziomu biskupi – wierni na poziom prezbiterzy – wierni. Z jednej strony jest to wyraźne wskazanie, by dialog funkcjonował również na tym poziomie. Z drugiej strony, pojawia się wyraźne wskazanie, że umiejętność rozmawiania musi być wykształcona już na poziomie formacji seminaryjnej. Jak podsumowuje to M. Żurowski: „Zgodnie z wytycznymi Soboru Watykańskiego II powinno się dążyć do nawiązania szczerego i rzeczowego dialogu między biskupem i kapłanem a wiernymi”²⁵².

Temat dialogu szeroko wraca również w dekrecie *Apostolicam actuositatem*. Zgodnie z przywołanym dokumentem biskupi, proboszczowie, kapłani mają być w stałym dialogu ze świeckimi i poszukiwać przez to form prowadzących do bardziej efektywnej działalności apostolskiej²⁵³. „By zachować dobre stosunki międzyludzkie, należy wspierać wartości prawdziwie ludzkie, przede wszystkim sztukę braterskiego współżycia i współpracy, a także prowadzenia dialogu”²⁵⁴. Dialog urasta tu do jednej z wartości prawdziwie ludzkich, a jednocześnie do bycia instrumentem działalności apostolskiej. Widać tu zgodność tego dokumentu z encykliką *Ecclesiam suam* i przywołanej tam relacji dialog – ewangelizacja.

Omawiany dekret opisuje dialog również w relacjach między świeckimi, wzywając jednocześnie do zapewnienia im odpowiedniej formacji do dialogu. Jako przykładowe narzędzia tejże formacji podane są: sesje, kongresy, rekolekcje, częste

²⁴⁹ PO, nr 19. Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 110.

²⁵⁰ OT, nr 19. Także szkoła ma prowadzić do postawy wzajemnego zrozumienia (zob. GE, nr 5).

²⁵¹ PO, nr 9.

²⁵² M. Żurowski, *Uprawnienia członków Ludu Bożego...*, dz. cyt., s. 134.

²⁵³ AA, nr 25. Por. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 110.

²⁵⁴ AA, nr 29.

zjazdu, konferencje i książki²⁵⁵. „Świeccy powinni być szczególnie formowani do nawiązywania dialogu z innymi, wierzącymi i niewierzącymi, celem ukazywania wszystkim Dobrej Nowiny Chrystusa”²⁵⁶. Związki i stowarzyszenia świeckich mają także omawiać metody i owoce swej działalności apostołskiej²⁵⁷.

Na zakończenie prezentacji nauczania soborowego na temat dialogu należy przywołać taki oto fragment: „Wymaga to od nas, byśmy, zwłaszcza w samym Kościele, pielęgowali wzajemny szacunek, poszanowanie i zgodę, uznając wszelkie uprawnione różnicowanie w celu utrwalania oraz coraz owocniejszego dialogu między wszystkimi, którzy tworzą jeden Lud Boży, czy byłiby to pasterze, czy też inni wierni. Silniejsze jest bowiem to, co wiernych łączy, niż to co dzieli: niechaj w sprawach koniecznych panuje jedność, w wątpliwych – wolność, we wszystkich zaś miłość”²⁵⁸. Ojcowie soborowi pragną, „aby otwarty dialog pobudził nas wszystkich do wiernego przyjmowania i chętnego wypełniania natchnień Ducha”²⁵⁹. Tekst ten w sposób bodaj najmocniejszy zachęca do dialogu, uznając prawo do różnorodności opinii, a jednocześnie widząc, że wymiana opinii może być w pełni zgodna z jednością Kościoła i szacunkiem międzyludzkim. Jednocześnie warto porównać ten tekst z przywołaną wcześniej zasadą dialogu z nr. 37 konstytucji *Lumen gentium*. Przez wprowadzenie konkretnych kryteriów (np. wiedza, kompetencje, znaczenie, szacunek dla pasterzy) omówiony nr 37 konstytucji *Lumen gentium* bardziej ogranicza dialog niż czyni to *Gaudium et spes*. Cytowany powyżej tekst mówi szerzej o wolności, nie zaniedbuje konieczności zachowania takich zasad, jak szacunek, ale nie wprowadza jednocześnie innych zawężających kryteriów.

Jak pisze polski teolog, Ł. Kamykowski, wstęp i zakończenie do konstytucji *Gaudium et spes* najpełniej obrazują, jak Sobór Watykański II „podjął wezwanie Pawła VI do dialogu Kościoła ze światem”²⁶⁰. Ma to związek z braterskim spojrzeniem na ludzi²⁶¹, co w odniesieniu do poszukiwania prawdy w sposób naturalny przejawia się w partnerskim dialogu. Tym samym dialog odpowiada godności osoby, a także samospelnieniu się pojedynczych ludzi i całych wspólnot²⁶². Choć punktem wyjściowym myśli Ł. Kamykowskiego jest dialog ze światem, to w świetle przywołanych

²⁵⁵ AA, nr 32.

²⁵⁶ AA, nr 31.

²⁵⁷ AA, nr 30.

²⁵⁸ GS, nr 92.

²⁵⁹ GS, nr 92.

²⁶⁰ Ł. Kamykowski, *Sobór – dialog – pokój*, w: *50 lat później. Posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Warszawa 2014, s. 65.

²⁶¹ Por. rozważania dot. godności człowieka (rozdz. 1.3.2. pracy).

²⁶² Ł. Kamykowski, *Sobór – dialog – pokój*, w: *50 lat później...*, dz. cyt., s. 68.

dokumentów można ten komentarz zastosować także do dialogu wewnątrzkościelnego. Przywołany teolog porównując encyklikę *Ecclesiam suam*, nr 113-116 i konstytucję *Gaudium et spes*, nr 92 przyznaje, że najbardziej generalnie zasada dialogu wewnątrzkościelnego została sformułowana właśnie w zakończeniu wspomnianej konstytucji. Jednocześnie należy zauważyć, że widzi on dialog jako środek utrzymania jedności i zgody koniecznej do przekonywującej posługi jednania i dawania świadectwa. Mimo to stwierdza, że w nr. 92 *Gaudium et spes* nie czuje się za ramami dialogu w Kościele wyraźnego doświadczenia takiego dialogu²⁶³. Jednocześnie powyższe porównanie nie bierze pod uwagę nr. 37 konstytucji *Lumen gentium*, która ogranicza sposób prowadzenia dialogu w Kościele²⁶⁴.

Odnosząc się łącznie do wszystkich dokumentów soborowych, należy poczynić jeszcze cztery uwagi. Po pierwsze, czytając łącznie te dokumenty widać, że nie ma stanu w Kościele wyłączonego z dialogu. Po drugie, dialog bywa ukierunkowany (poznanie potrzeb i poglądów innych wiernych, budowanie relacji, działania apostołskie i in.). Jednocześnie z racji na powszechność Kościoła i wielość sytuacji w nim występujących, wspomniane kierunki należy widzieć bardzo szeroko, jako obejmujące liczne aspekty życia Kościoła. Po trzecie, nie ma w nich mowy o ruchach kościelnych, które w czasie Soboru nie były jeszcze istotną rzeczywistością w życiu Kościoła²⁶⁵. Po czwarte, pojawiają się ograniczenia dialogu, pochodzące zasadniczo z konstytucji *Lumen gentium*, choć *Ecclesiam suam* czy *Gaudium et spes* prezentują tu inne podejście.

Do dialogu odnoszą się również adhortacje papieskie omawiające poszczególne stany czy formy życia w Kościele, jak również instrukcje Kongregacji. Zdolność do nawiązywania autentycznych relacji z ludźmi, przyjęcia postawy otwartej na współpracę, połączonej z dobrocią serca, cierpliwością czy wyrozumiałością to jedno z wymogów stawianych biskupowi w adhortacji *Pastores gregis*²⁶⁶. Biskup ma być dla swoich kapłanów ojcem i bratem, który ich słucha. Trudniej wysłuchać wszystkich diecezjan, z racji na ich liczbę, jednakże i w tym przypadku Jan Paweł II wskazuje na szczególną okazję do dialogu biskupa z wiernymi, jaką ma być wizyta pasterska²⁶⁷. Postuluje się

²⁶³ Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 108-110.

²⁶⁴ Na marginesie wypada przywołać uwagę S. Nagiego. Pisze on, że realizacja dowartościowania świeckich nie była tak imponująca, jak dokumenty soborowe. Tak samo nie było prawdziwego dialogu na Soborze między ojcami a świeckimi. Jednocześnie wspomniany teolog dodaje, że rozpoczęto działalność rad parafialnych, synodów, co według niego wydaje się być remedium na opisane niedowartościowanie świeckich (zob. S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 166).

²⁶⁵ Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 112.

²⁶⁶ PG, nr 43.

²⁶⁷ PG, nr 46.

także dialog między biskupem a przełożonymi instytutów zakonnych obecnych na terenie jego diecezji. Dialog byłby narzędziem rozwiązywania problemów spowodowanych przez kryzys powołań²⁶⁸, omawiania spraw wyrosłych na styku diecezja – zakon²⁶⁹, jak również formą udziału delegacji instytutów w komisjach działających przy konferencji biskupów²⁷⁰. Jednocześnie podkreśla się, że fora gromadzące zakonników na poziomie diecezjalnym okazały się być bardzo owocne²⁷¹, co już jest oficjalnym potwierdzeniem roli dialogu w Kościele. Wiele lat później papież Franciszek napisał, że obowiązkiem biskupa jest udzielanie pomocy wiernym w osiąganiu ich dojrzałości. Sposobami do osiągnięcia tego są różne formy uczestnictwa w życiu Kościoła zaproponowane przez KPK, a także inne formy dialogu, połączone z wolą słuchania wszystkich głosów, w tym również krytycznych²⁷². Podsumowując te uwagi warto zauważyć, że zarówno Jan Paweł II, jak i Franciszek, w istocie podtrzymują postulaty zawarte już w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Wskazuje to na stałość nauczania Kościoła w tym zakresie, a co za tym idzie, podkreśla to jego rangę i znaczenie.

Również adhortacja *Pastores dabo vobis* odwołuje się do dialogu, rozumianego jako historia każdego powołania kapłańskiego – dialogu Boga z człowiekiem²⁷³. Dialog wpisuje się także w historię poszukiwania powołania, będąc niejako elementem przygotowującym człowieka do wyboru tej drogi życiowej²⁷⁴. Do dialogu ma przygotowywać seminarium²⁷⁵. Kapłan powinien być człowiekiem dialogu, „człowiekiem jedności”²⁷⁶, co wynika m.in. z przeżywania miłości Chrystusa, potrzeby głoszenia Go innymi oraz zacieśniania relacji międzyludzkich²⁷⁷. Cechami kapłana przekładającymi się na dialog winna być m.in. uprzejmość, gościnność, szczerłość w słowach i w intencjach, roztropność i dyskrecja, gotowość do zrozumienia innego człowieka²⁷⁸. Otwartość w rozmowie powinna cechować kapłana zarówno w stosunku do innych kapłanów, jak i świeckich²⁷⁹.

²⁶⁸ MutRel, nr 38.

²⁶⁹ MutRel, nr 59b.

²⁷⁰ MutRel, nr 64.

²⁷¹ MutRel, nr 59.

²⁷² EG, nr 31. Przywołane przez papieża rozwiązania zawarte w KPK są regulowane w kan. 460-468, 492-502, 511-514, 536-537 KPK. Omówione zostały w kolejnym rozdziale pracy.

²⁷³ PDV, nr 36.

²⁷⁴ PDV, nr 9.

²⁷⁵ PDV, nr 68.

²⁷⁶ PDV, nr 43.

²⁷⁷ PDV, nr 18, 43, 72, 74.

²⁷⁸ PDV, nr 43. Por. PDV, nr 59.

²⁷⁹ PDV, nr 43, 58.

Dialog jest również obecny w życiu zakonnym, a przez to i w adhortacji *Vita consecrata*. Po pierwsze, same wspólnoty życia konsekrowanego, będące przestrzeniami spotkania ludzi różnego wieku, języków i kultur, „stają się znakiem zawsze możliwego dialogu oraz komunii zdolnej połączyć w harmonijną całość wszelkie odmienności”²⁸⁰. Ten dialog zaczyna się już na etapie formacji, gdzie głównym jej narzędziem ma być rozmowa osobista, odbywana regularnie, będąca działaniem o niezrównanej i potwierdzonej doświadczeniem skuteczności²⁸¹. Dialog jest również elementem formacji stałej, sposobem wykonywania władzy, również relacji biskup – przełożeni zakonni²⁸². Dialog przekracza sprawy wewnętrzne wspólnot życia konsekrowanego. Jest bowiem sposobem układania działalności misyjnej i współpracy na tym polu między różnymi podmiotami tworzącymi Kościół. To owocem dialogu mają być recepty na rozwiązanie problemów pojawiających się w działalności misyjnej. Co więcej, Jan Paweł II stwierdza przy okazji omawiania dialogu w życiu konsekrowanym, że rozmowa pomaga zobaczyć problemy w ich realnych proporcjach²⁸³. Jednocześnie papież opisuje prorocką posługę mężczyzn i kobiet konsekrowanych jako przemawianie w imieniu Boga do wszystkich, w tym do pasterzy Kościoła. Posługa ta wywodzi się z dialogu z Bogiem na modlitwie oraz służy głoszeniu słów Bożych, jako Jego rzecznik opowiadający się przeciw złu i grzechowi²⁸⁴. Powyższe stwierdzenia prowadzą do trzech wniosków. Po pierwsze, wzorem głoszenia słowa jest dialog z Bogiem. Po drugie, nauczanie Jana Pawła II może stanowić wykładnię zasad z konstytucji *Lumen gentium* w odniesieniu do tego, na ile pasterzom Kościoła należy się szacunek w dialogu wewnątrzkościelnym. Wypowiedź papieża wskazuje, że w ramach przeciwdziałania złu można napominać każdego. Większą bowiem wartość ma wzywanie do nawrócenia niż jakakolwiek godność kościelna. Po trzecie, rozmowa pomaga sprowadzić problemy do ich właściwych proporcji – zmniejszyć wagę tych *de facto* mało istotnych, a podnieść zainteresowanie tym, co niewidoczne a konieczne do rozwiązania.

Jeśli idzie o Katechizm Kościoła Katolickiego, to należy zauważyć, że żaden jego punkt nie odnosi się wprost do dialogu wewnątrz Kościoła. Jak zauważa Ł. Kamykowski, pokazuje to, że dialog wewnątrzkościelny, choć dostrzeżony przez Sobór Watykański II,

²⁸⁰ VC, nr 51. Por. VC, nr 6.

²⁸¹ VC, nr 66.

²⁸² VC, nr 39, 43, 49.

²⁸³ VC, nr 74.

²⁸⁴ VC, nr 84.

nie znalazł jeszcze miejsca w codziennym nauczaniu Kościoła²⁸⁵. Wspomniany teolog wskazuje, że Katechizm jedenaście razy odnosi się do dialogu, względnie rozmowy. Pięć z tych odniesień dotyczy dialogu Boga z człowiekiem, sześć zaś rozmowy między ludźmi²⁸⁶. Nie do końca jednak można zgodzić się z wypowiedzią Ł. Kamykowskiego. Otóż Katechizm nie jest jedynym świadectwem Magisterium zwyczajnego. Wielość przywołanych już dokumentów pokazuje, że temat dialogu podejmowany jest w wielu z nich, a zatem obecny w nauczaniu Kościoła.

Za jedną z najnowszych wypowiedzi Kościoła w tym względzie można uznać także encyklikę *Evangelii gaudium*, w której wskazuje się na dialog jako coś znacznie większego niż przekaz prawdy. Papież Franciszek wiąże dialog z przyjemnością rozmawiania, dobrem komunikowanym za pośrednictwem słów między tymi, którzy się kochają²⁸⁷. Ta wypowiedź zdaje się podkreślać, czy też nawiązywać do tych wszystkich wcześniejszych dokumentów, które rozmowę traktują jako spotkanie czy poznanie uczestników dialogu. Nie neguje to roli prawdy, ale wskazuje jednocześnie, by dialogu nie zawężać tylko do jej przekazu. Ponadto papież wiąże dialog z kontekstem liturgicznym, wskazując, że głoszenie w jego ramach słowa Bożego jest po pierwsze dialogiem między Bogiem a Jego Ludem²⁸⁸.

Istotnym dokumentem jest też instrukcja duszpasterska o środkach społecznego przekazu *Communio et Progresio*. Dokument ten odwołuje się wprost do dialogu w Kościele i traktuje ten dialog jako sposób urzeczywistniania się w Kościele opinii publicznej²⁸⁹. Zgodnie z *Communio et Progresio* dialog musi zasadzać się na wolności wypowiedzi opartej o miłość oraz o zmysł wiary, podtrzymywany przez nieomyłność

²⁸⁵ Jednocześnie Ł. Kamykowski stwierdza, że dialog ze światem jest w KKK czymś oczywistym (zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 61-62).

²⁸⁶ Tamże, s. 57.

²⁸⁷ EG, nr 142.

²⁸⁸ EG, nr 137.

²⁸⁹ CP, nr 115. Istnieje również nowsza instrukcja duszpasterska o przekazywaniu społecznym *Aetatis novae*, która jednak nie zajmuje się tak szczegółowo kwestią dialogu wewnątrzkościelnego. Z powyższej przyczyny został omówiony dokument wcześniejszy (por. Pontificium Consilium de Communicationibus Socialibus, *Instructio pastoralis de Communicationibus Socialibus vicesimo exeunte anno a promulgata Instructione Pastoralis Communio et progressio Aetatis novae*, AAS 84 (1992), s. 447-468, tekst polski: Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 13 (1992) nr 6, s. 50-59). Mimo, iż zdarzają się odwołania do terminu: „opinia publiczna”, jak ma to miejsce choćby w przywołanej instrukcji *Communio et Progresio*, w dekrete *Inter Mirifica*, nr 8, czy u Piusa XII (zob. przypis 224 do niniejszego rozdziału), to należy tu poczynić jedno zastrzeżenie. Otóż pojęcie opinii publicznej jest terminem z zakresu socjologii, zaś niniejsza rozprawa skupia się na wolności słowa jako pojęciu prawnym. Z powyższej przyczyny termin „opinia publiczna” jest używany w rozprawie tylko w wyniku cytowania dokumentów. Tym samym kształtowanie się wspomnianej opinii jest traktowane jako efekt działania wolności słowa i w konsekwencji nie jest szerzej analizowane. Więcej na ten temat zob. D. Vitali, *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, „Gregorianum” 82 (2001), s. 689-717.

w wierze (*infabilitas in credendo*)²⁹⁰. Co więcej, celem uniknięcia szkodliwych pogłosek na temat Kościoła, tajemnicę należy ograniczać „wyłącznie do przypadków, gdy w grę wchodzi czyjaś dobra sława lub inne prawa poszczególnych osób lub grup społecznych”²⁹¹.

Zdefiniowany w dokumencie dialog ma być przyjacielski, pozbawiony kwestionowania prawd wiary, zaś jego celem ma być dostosowanie przekazu do miejsca i czasu, w którym żyją katolicy oraz zapewnienie dwukierunkowego przepływu informacji między władzami kościelnymi różnego szczebla, instytucjami katolickimi i wiernymi. Elementem tego ostatniego procesu mają być m.in. rady duszpasterskie. Tak rozumiany dialog ma sprzyjać jedności Kościoła. Jednocześnie w tej perspektywie widać, dlaczego musi być on oparty o miłość, która ma przeciwdziałać ewentualnemu podziałowi wynikającemu z różnicy zdań²⁹². Konsekwencją tak rozumianego dialogu jest wolność zgłębiania prawd wiary w posłuszeństwie Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. Jednakże instrukcja wyraźnie rozgranicza wolność badań naukowych od nauczania wiernych, które ma przedstawiać tylko to, co zostało uznane przez Urząd Nauczycielski Kościoła za pewne²⁹³. Jednocześnie zadaniem tych, którzy sprawują władzę w Kościele jest zapewnienie wolności słowa ram prawnych²⁹⁴.

Komentując przywołaną instrukcję należy zauważyć trzy kwestie. Po pierwsze, dialog jest zdefiniowany bardzo szeroko. Nie ma w tej definicji ograniczeń w postaci wymagań co do wiedzy, kompetencji czy znaczenia podmiotów biorących udział w dyskusji. Po drugie, instrukcja dzieli wypowiedzi na te, które wymagają szczególnej powściągliwości (nauczanie wiernych) i te, które cechują się dużo większą swobodą (badania naukowe). Jest to o tyle istotne, że bardzo zbliżony podział wypowiedzi powraca w nieco zmodyfikowanej wersji w kolejnym rozdziale pracy jako wyróżnik poszczególnych rozwiązań prawnych. Po trzecie, widać bardzo mocno podkreśloną rolę władzy kościelnej i stanowionego przez nią prawa w tworzeniu ram dialogu. Można to zauważyć zarówno w konieczności powoływania odpowiednich organów (np. rad duszpasterskich), jak i wskazaniu, by dialog nie był ograniczony przez nadawanie klauzuli tajemnicy nadmiernej ilości informacji. W konsekwencji podkreśla to rolę prawa jako gwaranta wolności słowa w Kościele.

²⁹⁰ CP, nr 116.

²⁹¹ CP, nr 121.

²⁹² CP, nr 117, 120.

²⁹³ CP nr, 118.

²⁹⁴ Por. CP, nr 116.

Odwołując się do omawianego dokumentu A. Draguła wskazuje, że dialog nie jest „złem koniecznym” niejako wymuszonym przez społeczeństwo liberalne, ale czymś, co może służyć dobru Kościoła, dynamizując opinię publiczną. Dla osiągnięcia tego konieczne jest „uznanie prawa do informacji oraz zasada jawności informacji rozpowszechnianych wewnątrz Kościoła”²⁹⁵. Prawo wiernych do wyrażania opinii musi być słyszalne, nawet jeżeli zawiera w sobie krytykę. Nie należy go jednocześnie ograniczać z powodu braku wskazania konkretnej przyczyny jego wyrażenia, ani z powodu przesadzonych strachów, że zagrozi ono jedności kościelnej, szczególnie jeśli opinia jest solidnie uzasadniona, a jej wygłoszenie oparte o szacunek dla Kościoła. Komunia kościelna nie jest bowiem bezosobową jednością ani bezkrytycznym przyzwoleniem (*no es uniformidad despersonalizante ni asentimiento acrítico*)²⁹⁶. Pomimo wszystkiego, co zostało przedstawione, należy zwrócić uwagę, że „dialog jest wciąż nazbyt często traktowany przez ludzi wierzących tak, jakby był w sferze religii ciałem obcym”²⁹⁷.

Obok charakterystyki omawianego pojęcia wynikającej z nauczania Kościoła, można też wymienić pewne cechy dialogu zidentyfikowane w ramach refleksji teologicznej, będącej próbą systematyzacji wspomnianych cech. Walter Kasper stwierdza, że dialog jest efektem działania partnerów, mających tożsamość, poglądy i pragnienie podzielenia się nimi. Jest próbą patrzenia na sytuację oczami drugiej osoby, bez rezygnacji z własnych poglądów²⁹⁸. Najmocniejszym dowodem na istnienie wspomnianego partnerstwa jest fakt, że „jeśli człowiek czuje się wolny, by odrzucić Boga, a jednak decyduje się na relację miłości z Bogiem, to mamy do czynienia z partnerstwem w pełnym tego słowa znaczeniu (...). Wszak nie monolog, lecz dialog jest właściwym sposobem komunikacji w relacji partnerskiej”²⁹⁹. Podobnie J. Ratzinger wskazuje, że dialog zależny jest od słuchania (a więc od czegoś więcej niż samego wypowiedzanego słowa), prowadzącego do spotkania, związku i ostatecznie przemiany bytu³⁰⁰. W konsekwencji dla zaistnienia owocnego dialogu musi być spełnionych wiele

²⁹⁵ CP, nr 117. A. Draguła, *Dialog wewnętrzny w Kościele*, dz. cyt., s. 160.

²⁹⁶ C. Peña, *Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia*, „*Ius Canonicum*” 59 (2019) nr 118, s. 742.

²⁹⁷ J. Salamon, *Dialog. Ku religii wolności*, w: *Chrześcijaństwo przed nami*, J. Makowski, J. Salamon (red.), Kraków 2008, s. 37.

²⁹⁸ W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 521. Por. S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 152.

²⁹⁹ J. Salamon, *Dialog. Ku religii wolności*, w: *Chrześcijaństwo przed nami*, dz. cyt., s. 45. Jeśli idzie o nawiązanie do relacji Bóg – człowiek jako pierwowzoru dialogu zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 45.

³⁰⁰ J. Ratzinger, *Prawda w teologii*, dz. cyt., s. 35.

warunków wynikających z cech osobowych poszczególnych rozmówców. Tymi cechami są: „prawość umysłu, dobra wola, tolerancja, poszanowanie cudzej godności, równości i wolności, uczciwość i rzetelność, otwartość i krytycyzm, autentyzm i lojalność, roztropność i łagodność, kompetencja i odwaga, rzetelność i systematyczność”³⁰¹.

Polski kanonista T. Pieronek wskazuje, że dialog może być prowadzony między osobami lub grupami, hierarchią i świeckimi. Dialog ma mieć na celu lepsze zrozumienie prawdy, w tym i prawdy objawionej lub poprawienie relacji wewnętrzkościelnych. Ma cechować się szczerością, szacunkiem i zaufaniem, być oparty o wiedzę, kompetencje i autorytet rozmówców³⁰². Może być moderowany³⁰³. Taki dialog nie narusza cnoty posłuszeństwa³⁰⁴. Wspomniany już S. Nagy, podobnie jak T. Pieronek, zauważa, że dialog wewnętrzkościelny to zasadniczo nie dialog doktrynalny a szukanie dobra na drodze współpracy i współodpowiedzialności. Ten dialog prowadzi do eliminacji takich zjawisk jak: niedocenywanie osoby ludzkiej, jej wartości, praw, uwarunkowań, a także wyklucza indywidualizm, centralizm, anonimowość i wprowadzenie dyktatu jednych w życie innych³⁰⁵.

Nowszą definicję dialogu podaje A. Skorupa. Według niego dialog można rozumieć w sensie ogólnym, socjologicznym oraz kościelnym. Pierwsze rozumienie odnosi się do spotkania osób lub grup o różnych dążeniach. Dążeniem zawartym w tak pojętym dialogu jest wymiana przekonań lub też współdziałanie według określonych zasad. Drugie rozumienie omawianego pojęcia obejmuje trzy elementy: wewnętrzne uwarunkowania uczestników rozmowy, reprezentowane wartości, jak również środki przekazywania myśli. Trzeci zaś rodzaj dialogu musi objąć, obok powyższych, także wymiar prawny, zarówno w odniesieniu do przełożonych, jak i podwładnych³⁰⁶.

Ukazując inne problemy dialogu, należy zauważyć także, że w tekstach kościelnych jest napięcie między dwoma modelami dialogu: „lekarz – pacjent” i „bracia”. Ten pierwszy wynika z udziału w „mądrości o charakterze zbawczym”. Stwarza to „świadomość pewnej «wyższości»”. Wymaga to akceptację owej wyższości przez partnerów dialogu. Drugi model „uświadamia personalny charakter każdego dialogu”³⁰⁷.

³⁰¹ J. Wal, *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 189.

³⁰² T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu...*, dz. cyt., s. 206, 210.

³⁰³ Tamże, s. 211.

³⁰⁴ Tamże, s. 209-210.

³⁰⁵ S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 160, 165.

³⁰⁶ A. Skorupa, *Kanoniczno-prawne obszary dialogu w życiu zakonnym*, „Kościół i Prawo” 10 (23) 2021 nr 2, s. 182.

³⁰⁷ Ł. Kamykowski, *Sobór – dialog – pokój*, w: *50 lat później...*, dz. cyt., s. 72. Skoro pierwowzorem dialogu jest relacja Bóg – człowiek, to równość partnerów w rozmowie nie jest konieczna (zob. Ł. Kamykowski,

Jako przykłady pierwszego modelu można podać wszystkie cytowane już teksty, gdzie mowa jest o nauczycielach wiary i podmiotach nauczanych, o rządzących i rządzonych. Drugi model wiąże się przykładowo z gremiami konsultacyjnymi, szczególnie w odniesieniu do wypracowywania decyzji, o czym szczegółowo w podrozdziale dotyczącym synodalności.

Jednocześnie warto zauważyć, że przyjęcie modelu „religii monologicznej” nie musi prowadzić do jakichkolwiek działań autorytarnych, podobnie jak w przypadku dziecka wychowywanego w dobrej rodzinie³⁰⁸. Jednocześnie taki model religii zdaje się zakładać, że większość ludzi ma na zawsze pozostać „w fazie dzieciństwa”, pod opieką innych osób, które wykazują się kompetencją w zakresie religii. „Dialogiczny model religii, oparty na dialogu miłości, nie wyklucza ze swego słownika posłuszeństwa czy ofiary. Są one jednak interpretowane przez pryzmat miłości, która je motywuje i napędza znaczeniem, (...) która jest wolnym obdarowaniem”³⁰⁹. Warto odnieść powyższe uwagi do wcześniej opisanych modeli dialogu. Religia monologiczna odpowiadać będzie relacji lekarz – pacjent, zaś dialogiczna modelowi braterstwa. Jeśli idzie o dokumenty soborowe, jak i namysł teologiczny, to ujęte są w nich oba modele. Biorąc pod uwagę równość w godności wszystkich ochrzczonych oraz hierarchiczną naturę Kościoła oba modele muszą funkcjonować równolegle, w zależności od sytuacji i rodzaju rozmowy³¹⁰.

Powyższe uwagi prowadzą do ogólnego wniosku, że zarówno nauczanie Kościoła, jak i teologia, wyraźnie uznają potrzebę istnienia dialogu. Jednocześnie przeprowadzone studium wskazało na konieczność dookreślenia instytucjonalnego wymiaru związanego z wolnością słowa oraz odpowiedzialnością katolików za głoszone poglądy.

Pojęcie dialogu..., dz. cyt., s. 46.) Jednocześnie ten sam autor wskazuje, że konstytucja *Gaudium et spes* promuje model braterski dialogu (Ł. Kamykowski, *Wiarygodność dialogu*, w: *Krakowski dialog teologiczny...*, dz. cyt., s. 46).

³⁰⁸ J. Salamon, *Dialog. Ku religii wolności*, w: *Chrześcijaństwo przed nami*, dz. cyt., s. 46.

³⁰⁹ Tamże, s. 47.

³¹⁰ Na marginesie warto zauważyć jeszcze kilka innych czynników, które mogą utrudniać dialog. Tymi przeszkodami są również takie zjawiska jak: rozwarstwienie majątkowe Kościoła, odrębna obrządkowość niektórych Kościołów partykularnych, głód prostoty i tożsamości, czyli tęsknota za jednoznacznością oraz brak upowszechnienia teologicznych podstaw dialogu Kościoła ze światem (zob. Ł. Kamykowski, *Pojęcie dialogu...*, dz. cyt., s. 118-119).

1.3.5. Podsumowanie

Analiza źródeł wolności w Kościele wskazała na ugruntowaną już w nauczaniu Kościoła i teologii potrzebę zachowania wolności człowieka, w tym wolności słowa. Nikt nie kwestionuje roli i znaczenia wolności. Nie ulega także wątpliwości, że dialog zaczyna się w relacji Boga z człowiekiem i przyznanej tam wolności posuniętej aż do możliwości odrzucenia Stwórcy.

W świetle powyższego studium wolność słowa zasadza się na godności i wolności człowieka, zarówno tej przyrodzonej, jak i wynikającej z przyjęcia chrztu. To dążenie do wolności jest wyraźnie zauważane i aprobowane przez nauczanie Kościoła. Ponadto bez wolności słowa nie da się realizować istotnej współcześnie potrzeby uczestnictwa, prawa do głoszenia swoich opinii, która na gruncie kościelnym powinna się przejawiać w docenianiu głosu poszczególnych wiernych. To wolność słowa jest podstawą wszystkich opisanych rodzajów dialogu (z biskupami, prezbiterami, w zakonach czy między świeckimi). Dialog, a zatem i leżąca u jego podstaw wolność słowa, jest także sposobem budowania odpowiedzialności za Kościół. Dwoma szczególnie istotnymi i pożądanymi przestrzeniami realizowania się wolności słowa byłyby instytucje ustanowione w tym celu przez Kościół (synody, rady) oraz rozmowa bezpośrednia. Osobną kwestią jest, na ile w praktyce korzystanie z wolności słowa ma być moderowane, a na ile spontaniczne. Postulowanym warunkiem prawidłowego rozwoju dialogu jest brak cenzury uprzedniej³¹¹. Wolność słowa będzie wspierać należyta formacja katolików i ich cechy osobowe, jak prawość, szczerłość intencji i inne.

Jednocześnie wolność słowa pociąga odpowiedzialność za wypowiedzane poglądy. Wolność bowiem to nie brak zdeterminowania, dlatego należy rozważyć jej granice. Odpowiedzialność i ograniczenia wynikać będą z powiązania wolności słowa z prawdą i dobrem, czego przejawem jest m.in. obowiązek zachowania wiary katolickiej, ochrona prawa do dobrego imienia czy sfery życia prywatnego. Kolejnym ograniczeniem wolności będzie odpowiedzialność za innych, bo choć każdy ma prawo do działania z błędnym sumieniem, to jednocześnie nie może tym samym zaburzać sumienia innych ludzi. Problemem jest różne ujęcie ograniczeń wolności słowa przez poszczególne dokumenty Kościoła. Jednocześnie doktryna sygnalizuje negatywne ograniczenia wolności słowa, a więc takie, których należy unikać. Są to indywidualizm, centralizm czy

³¹¹ Brak cenzury uprzedniej nie może jednak prowadzić do zupełnej swobody wypowiedzi. Istotne są tu ograniczenia wynikające z wierności prawdom wiary i jedności Kościoła.

ograniczanie dostępu do informacji poprzez zbyt częste posługiwanie się klauzulą tajemnicy.

Skoro wolność jest zasadniczym przedmiotem zainteresowania prawa, to będzie to także dotyczyć wolności słowa. Tym samym konieczne będzie uregulowanie wolności w zgodzie z opisywanymi przesłankami teologicznymi. Prawo ma gwarantować wolność, prowadzić do unikania rozłamów, choć nie należy oczekiwać wyeliminowania wszystkich napięć między prawnym ujęciem wolności a wpisanymi w regulacje ograniczeniami. Jest to też związane z faktem, że wyrażenie myśli nigdy nie jest neutralne.

Tak samo neutralne nie są nigdy decyzje władzy kościelnej, które nie mogą być arbitralne, ale muszą szanować godność i wolność człowieka. Dlatego należy teraz przeanalizować instytucjonalny wymiar wolności słowa i odpowiedzialności za głoszone poglądy.

1.4. Instytucjonalny wymiar wolności i odpowiedzialności

Wcześniejsze studium ukazało różne aspekty związane z wolnością słowa w Kościele i odpowiedzialnością katolików za głoszone poglądy. Tak jak zostało to już wskazane, należy przedstawić teraz aspekt instytucjonalny omawianego zagadnienia. Ten aspekt można podzielić na dwie kwestie: władzy oraz jej gradacji, w tym gremiów ułatwiających wymianę poglądów. Te dwa aspekty – władza i jej gradacja – są wyznacznikami dwóch analiz przeprowadzonych w ramach niniejszego podrozdziału.

1.4.1. Władza

Władza w Kościele została nadana pasterzom w wyniku Boskiej inicjatywy. Tym samym muszą oni pamiętać, że jest ona wyrazem wspólnego dziedzictwa rządzących i rządzonych³¹². Ta władza pochodzi od Jezusa przez apostołów aż do obecnego Kolegium Biskupów³¹³. Jednocześnie władza kościelna nie może być traktowana w kategoriach władzy nieograniczonej. Boskie ustanowienie, wspólne dziedzictwo rządzących i rządzonych sprawia, że nawet apostołowie nie mogli zapoczątkować innego Kościoła, nie mieli prawa ingerować w depozyt wiary, czy też wprowadzić innych

³¹² Por. LG, nr 9, 37.

³¹³ Por. rozdz. 1.2.2. pracy.

sakramentów. Powoduje to, że szczególny charakter omawianej władzy wynika z misji Chrystusa i jest ukierunkowany na jej realizację. Definiować to będzie zakres nieprzekraczalnych kompetencji³¹⁴. Widać tu zatem, że wierność prawdzie obowiązuje (i ogranicza) również władzę kościelną. Z drugiej strony, ta sama wierność prawdzie powoduje, że nie można uchybiać cnocie posłuszeństwa. Skoro władza pochodzi od Jezusa, to zarówno ten, który kieruje, jak i ten, który jest kierowany, „obustronnie zdobywają chwałę naśladowcy Chrystusa, który stał się «posłusznym aż do śmierci»”³¹⁵. Tym samym należy pamiętać, że władza nie jest tylko regulatorem, ale ma swoją szczególną pozycję, której nie można przyrównać do porządku demokratycznego w państwie świeckim.

Powyższe rozważania wyraźnie wskazują, że władza jest fundamentem struktury społecznej Kościoła³¹⁶, ma prawo inicjować, prowadzić działania, w razie potrzeby karać, jednakże ma po pierwsze charakter religijny (stanowi pewne misterium) i paschalny, a nie dominacyjny³¹⁷. Tym samym nie można ulec tendencjom, również teologicznym, pragnącym zepchnąć czynnik urzędowy i hierarchiczny na margines życia Kościoła. Należy im przeciwstawić zasadę, mającą podstawy w Piśmie Świętym, o pierwszeństwie czynnika hierarchicznego³¹⁸. Obecnie osłabienie autorytetu władzy usiłuje się wzmocnić autorytetem osobistym, gdzie wykonywanie władzy „przesuwa się przy tym z niemotywowanych nakazów czy zakazów na płaszczyznę dialogu i perswazji”³¹⁹. Nie musi być to rozwiązanie złe, wręcz przeciwnie, przekonywanie innych do swoich racji może prowadzić do budowania *communio*.

Jednocześnie takie postrzeganie władzy potwierdza jej służebny charakter, zaś dialog staje się przejawem braterstwa między hierarchią a wiernymi³²⁰. To właśnie brak braterstwa, autorytaryzm „niesie ryzyko zredukowania wspólnoty do stanu inercji,

³¹⁴ M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, dz. cyt., s. 36-37. Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów wskazuje, że wybór apostołów nie jest związany z obdarzeniem przywilejem władzy i odseparowania, lecz łaską posługi na rzecz komunii (zob. DP, nr 19).

³¹⁵ ES, nr 114. Por. Flp 2,8. W sposób szczególny można to odnieść do relacji biskup – prezbiterzy oraz przełożeni zakonni – zakonnicy (zob. S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 83).

³¹⁶ Mt 16,18.

³¹⁷ Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 56.

³¹⁸ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 70-71.

³¹⁹ Tamże, s. 72.

³²⁰ Por. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 516, za: Viladrich P. J., *Teoría de los derechos fundamentales del fiel. Presupuestos críticos*, Pamplona 1969, s. 228-229. Por. J. Krukowski, *Prawa człowieka...*, dz. cyt., s. 72; T. Płonka, *Stopniownalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 118.

infantylnizmu lub wręcz przeciwnie, do pobudzenia jej do buntu czy niezgody”³²¹. Znajdą się bowiem tacy, którzy będą chcieć się podporządkować i zrezygnują z inicjatywy oraz aktywnej troski o wspólnotę, ale będą też i tacy, których adekwatna, zgodna z prawem Kościoła chęć uczestnictwa zostanie zahamowana przez autorytaryzm pasterzy. Odpowiedzią może być postawa służby połączona z takim ułożeniem zróżnicowania w Kościele, by zbliżało to, a nie dzieliło ludzi i pozwoliło na prowadzenie owocnego dialogu w ramach wspólnoty³²². Jest to zgodne ze stwierdzeniem, że podział na hierarchię i świeckich nie ma prowadzić do odosobnienia stanów w Kościele, ale wręcz przeciwnie, wskazać na lepszy podział funkcji w ramach tej samej wspólnoty³²³.

Kolejnym elementem istotnym z punktu widzenia prowadzonych rozważań dotyczących relacji władza a wolność słowa jest aspekt wspólnotowy. Wiąże się to z faktem, że sprawowanie władzy musi być dostosowane do natury i charakteru kościelnego współzjednoczenia. Prowadzi to tym samym do zanegowania jakichkolwiek form *sensu stricto* autorytatywnego panowania. Jednocześnie rozszerzenie analizy władzy o kontekst wspólnotowy, otwiera to rozumowanie na pojęcie dobra wspólnego, do którego zmierza działalność funkcji kierowniczych. Dobro wspólne w tym ujęciu nie ma charakteru statycznego, lecz dynamiczny³²⁴. Oznacza to, że władza musi istnieć nie tylko dla ustanawiania i egzekwowania regulacji związanych z omawianymi zagadnieniami, ale dla zapewnienia istnienia wspólnoty jako takiej.

Działając w ramach tak pojętej wspólnoty, władza kościelna musi zachować zasadę maksymalnej wolności. W społeczności Kościoła poszanowanie wolności ma tym większe uzasadnienie, iż Jezus Chrystus uczynił nas realnie wolnymi. Jak zatem w tej sytuacji władza kościelna mogłaby być opresyjna³²⁵? Czesław Bartnik komentując współczesne życie Kościoła wskazuje, że „niski stopień wolności wewnątrzkościelnej może doprowadzić całe życie Kościoła do ruiny. Poza tym byłoby typowym faryzeizmem domagać się wolności religijnej w społeczności świeckiej, a milczeć o wolności osoby wewnątrz społeczności religijnej. Co więcej, skoro mówi się dużo o ekumenizmie, czy

³²¹ “El autoritarismo lleva consigo el peligro de reducir a la comunidad a la inercia y al infantilismo o, por el contrario, excitarle a la rebelión y al desentimiento” (M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 519, tłum. własne). Por. P. Kroczeck, *Kiedy prawo kanoniczne jest efektywne?*, dz. cyt., s. 166.

³²² J. Wal, *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 196. Por. ES, nr 114-115.

³²³ T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu...*, dz. cyt., s. 205.

³²⁴ M. Żurowski, *Autorytet i wolność w Kościele*, dz. cyt., s. 37. *Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* wskazuje, że wybór apostołów nie jest związany z obdarzeniem przywilejem władzy i odseparowania, lecz łaską posługi na rzecz komunii (zob. DP, nr 19).

³²⁵ J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis...*, dz. cyt., s. 525. Por. J 8,36; Ga 5,1; Mt 20,25-28.

równolegle przeprowadzany jest ekumenizm wewnętrzny, wzajemny dialog³²⁶? Ponadto, podnoszony jest zarzut, że jedne części Kościoła nie rozmawiają ze sobą a hierarchia, zamiast być elementem jedności, preferuje wybrane opcje, przez co utrudnia sobie możliwość mediowania³²⁷. Rzecz jasna, trudno jest ustalić granice mediację. Można sobie wyobrazić takie sytuacje, które dla jednych powinny być jeszcze rozwiązywane poprzez mediację, zaś dla innych na takie działania będzie już za późno a władza kościelna będzie musiała wydać konkretne rozstrzygnięcia.

Powyższe rozważania wiążą się z, istotnym w odniesieniu do przedmiotu niniejszej rozprawy, poszukiwaniem relacji zasady hierarchicznej i zasady uzasadnionego pluralizmu (wolności wiernych). Jako przykłady przeciwwagi obu zasad P. Lombardía podaje choćby prymat papieża i uzasadniony pluralizm w Kościołach partykularnych, czy też posłuszeństwo Magisterium i zakres wolności intelektualnej teologów³²⁸. Czymś, co ma harmonizować obie zasady jest prawo. Prawo, które ma być możliwe do zastosowania w łatwy sposób przy podejmowaniu decyzji, które jest zasadą postępowania i ograniczania arbitralności (*límite de la arbitrariedad*), zarówno w stosunku do rządzących, jak i rządzonych³²⁹. Te dwa omawiane założenia tworzą ramy różnych przejawów współodpowiedzialności (*modalidades de corresponsabilidad*) i w różnym stopniu tworzą podstawy instytucji, o których będzie mowa w kolejnym punkcie pracy³³⁰.

1.4.2. Kręgi i przestrzenie władzy

Omawianą władzę można podzielić na kręgi (sfery), a co za tym idzie na różne przestrzenie, w których wymieniane są poglądy w Kościele. Jedną z możliwych klasyfikacji zaproponował Cz. Bartnik. Proponuje on podział władzy na krąg wewnątrzkościelny (papież – biskupi oraz biskupi – prezbiterzy), krąg zakonny, krąg Kościoła nauczającego i słuchającego oraz krąg wspólnot nieformalnych³³¹. Wspomniana

³²⁶ Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 78.

³²⁷ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 511. Jednocześnie posługi władzy nie można sprowadzić do zadania zwykłego moderatora. Por. PG, nr 44; T. Płonka, *Stopniownalność orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 132.

³²⁸ P. Lombardía, *Libertad y autoridad...*, dz. cyt., s. 281. Por. S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 71.

³²⁹ P. Lombardía, *Libertad y autoridad...*, dz. cyt., s. 282-283.

³³⁰ J. Arrieta, *Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia diocesana*, „Ius Canonicum” 34 (1994) nr 68, s. 565-566, za: Juan Pablo II, *Alocución del 22 de abril de 1994 al simposio organizado por la Congregación para el Clero sobre «Partecipazione dei fedeli laici al Ministero presbiterale»*, „L'Osservatore Romano”, 23 de abril 1994, 4.

³³¹ Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 53-81.

klasyfikacja została przyjęta jako punkt wyjściowy dla dalszego studium, gdyż w najlepszy sposób pozwala pogrupować poszczególne sfery władzy. Jednocześnie podlegała ona modyfikacjom, tak by zostały w niej uwzględnione wszystkie podmioty istotne z punktu widzenia zakresu niniejszej analizy. Celem poniższego punktu pracy jest wskazanie wynikających z nauczania Kościoła oraz teologii zakresów dialogu w ramach poszczególnych gremiów.

Do pierwszego kręgu papież – biskupi można zaliczyć: Sobór powszechny i Synod Biskupów. Czymś, co rozszerza ten krąg, jest coraz istotniejsze obecnie kryterium współodpowiedzialności i udziału wiernych w misji Kościoła. Efektem tego jest zmiana składu Synodu Biskupów³³². W tym kręgu mieszczą się również konferencje biskupów jako przestrzenie dialogu określonych grup biskupów. W pewnym sensie można by tu włączyć synody partykularne, z zastrzeżeniem, że mogą w nich uczestniczyć również nie-biskupi (prezbiterzy, diakoni i świeccy). Do kręgu biskup – prezbiterzy należy rada kapłańska i kolegium konsultorów. Oba te gremia wychodzą naprzeciw postulowanej powyżej współpracy biskupa z prezbiterami³³³. Krąg zakonny obejmować będzie wszelkiego rodzaju rady i kapituły zakonne. Krąg Kościoła nauczającego i słuchającego to, odnosząc ten podział do obecnych czasów, wszelkiego rodzaju rady, które ze swej natury łączą świeckich i duchownych. Można tu mówić o synodzie diecezjalnym, diecezjalnej radzie duszpasterskiej, diecezjalnej radzie do spraw ekonomicznych, parafialnej radzie duszpasterskiej, parafialnej radzie do spraw ekonomicznych. Do tego kręgu należy zaliczyć także stowarzyszenia. Krąg wspólnot nieformalnych obejmuje rodziców i ich zastępujących, naukę i środki społecznego przekazu³³⁴.

Sens istnienia tych gremiów można ukazać na podstawie nauczania Jana Pawła II w odniesieniu do Synodu Biskupów zawartego w adhortacji *Pastores gregis*. Papież wskazuje tam, iż doradcza funkcja Synodu nie umniejsza jego znaczenia. Celem bowiem jego obrad (jak i jakiegokolwiek innego „organu kolegialnego, doradczego czy posiadającego głos decydujący”³³⁵) jest poszukiwanie dobra Kościoła. *Consensus*

³³² Otwartym pozostaje pytanie, jak kształtowałby się obecnie skład osobowy Soboru powszechnego. Można by to było stwierdzić dopiero wtedy, gdyby takie gremium zostało zwołane.

³³³ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

³³⁴ Ciekawą analizę jak na podejmowanie decyzji wpływają ci, którzy formalnie nie posiadają uprawnień przeprowadził F. Kennedy (zob. R. Kennedy, *Shared Responsibility In Ecclesial Decision-Making*, „*Studia Canonica*” 14 (1980) nr 1, s. 5-23). Dlatego włączenie wspólnot nieformalnych do kręgu władzy należy uznać za uzasadnione.

³³⁵ PG, nr 58.

Ecclesiae jest owocem Ducha Świętego, a nie prostego głosowania, dlatego Jan Paweł II wskazuje, że „biskupi oraz inni członkowie synodu poprzez swój głos doradczy lub decydujący wyrażają jednak swoje uczestnictwo w rządzeniu Kościołem powszechnym”³³⁶. Tym samym dowartościowuje to po pierwsze Synod Biskupów, a także, na co wskazuje Jan Paweł II, również inne organy Kościoła, których konstytutywnym elementem jest dialog. Na poparcie tego stwierdzenia warto zauważyć, że to nie charakter głosu (doradczy lub decydujący) jest istotny, ale dochodzenie do konsensusu, jako świadectwa wiary Kościoła, wyrażającego się również poprzez zachowanie jego jedności.

Koresponduje to ze stwierdzeniem, że ustrój władzy w Kościele nie ma odpowiednika we władzy naturalnej, nie ma czystego podziału między władzą a poddanymi. Jak stwierdza Cz. Bartnik, w osobach przynależących do hierarchii, władza w Kościele ma „węzłowe punkty aktywnej i sprawczej koncentracji”³³⁷. Kontynuując to rozumowanie w przedmiocie niniejszej rozprawy warto zauważyć, że omawiane poniżej gremia są przejawem aktywności wszystkich katolików, swoistymi punktami węzłowymi dialogu, nie niwecząc jednocześnie sprawczej koncentracji władzy. Jednocześnie funkcjonowanie owych gremiów ukazuje coś, co S. Olejnik nazwał pluralistyczną jednością widzialnego kierownictwa w Kościele³³⁸.

Dialog nie ogranicza się, również w gremiach doradczych, tylko do przygotowywania decyzji, ale i, po jej podjęciu, wdrażania w życie. Ustalenia podjęte w tych gremiach, gdy nie dotyczą wykonywania funkcji hierarchicznych, „obowiązują hierarchię w sumieniu i domagają się, aby je wcielała w życie”³³⁹. Można by to uznać za jeden z najmocniejszych argumentów na rzecz dowartościowania omawianych gremiów. W podobnym duchu piszą J. Ratzinger i L. Gerosa stwierdzając, że z ustawodawczego prymatu papieża wynika „moralny związek z głosem całego Kościoła”, czego skutkiem dla papieża może być obowiązek słuchania biskupów, a dla nich możliwość wzięcia

³³⁶ PG, nr 58. Por. Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów* (30 kwietnia 1983), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI/1, Poznań 1998, s. 525.

³³⁷ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 219. Podobnie, choć w odniesieniu do wybranych przypadków, wskazuje B. Sesboüé, który pisze, że „kolegialność zawsze wymaga przewodniczenia” (B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 252).

³³⁸ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 40-64.

³³⁹ J. Wal, *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna...*, dz. cyt., s. 196. Por. P. Granfield, *The Limits of the Papacy...*, dz. cyt., s. 97.

inicjatywy w swoje ręce³⁴⁰. Cytowane powyżej nauczanie Jana Pawła II przywołuje papież Franciszek w motu proprio *Episcopalis communio*³⁴¹.

Przechodząc do omówienia poszczególnych sfer władzy, należy rozpocząć od kręgu papież – biskupi, do którego to kręgu należy Sobór Powszechny oraz Synod Biskupów. Tam też odbywa się dialog wewnątrz Kolegium Biskupów³⁴². Trudno jest jednak znaleźć istotne przesłanki co do ograniczeń w dialogu wewnętrznym w ramach Kolegium poza tym, co wynika z ogólnych zasad omawianych w tym rozdziale, a więc wynikających z prawdy i jej cech, przymiotów Kościoła, czy charakteru i ograniczeń władzy kościelnej. Taki wniosek można wyprowadzić także z konstytucji *Lumen gentium* i przywołującego jej słowa dekretu *Christus Dominus*³⁴³. Podkreśla się tam, że Głowa Kolegium może przyjąć działanie przebywających oddzielnie biskupów. Znaczyłoby to, że początek działania Kolegium i dyskusji z nim związanej spoczywałby w rękach biskupów, a zatem to oni wyznaczałoby zakres wymiany poglądów.

Szczególną uwagę należy poświęcić Synodowi Biskupów³⁴⁴. Jak wskazuje S. Nagy, Synod jest elementem synchronizacji prymatu z kolegialnością, a zatem stanowi sposób realizacji dialogu³⁴⁵. W tak zdefiniowanym Synodzie czynnik pluralistyczny (kolegialność) jest podporządkowany jedności (prymat)³⁴⁶. Jednocześnie obecnie Synod Biskupów ma stawać się „coraz bardziej uprzywilejowanym narzędziem słuchania Ludu Bożego”³⁴⁷, a tym samym wykracza poza wspomnianą synchronizację Prymatu z kolegialnością. Można na to spojrzeć jako na poszerzenie dialogu na poziomie Kościoła powszechnego³⁴⁸.

³⁴⁰ L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 242, za: J. Ratzinger, *Kommentar zu „Lumen gentium”*. *Nota praevia*, LThK-Vat. II, t. 1 (1996), s. 356.

³⁴¹ EC, nr 7.

³⁴² Kolegium Biskupów stanowią wszyscy ci, którzy przyjęli sakrament święceń w stopniu episkopatu i są w łączności z papieżem, Głową Kolegium. LG, nr 22; CD, nr 4.

³⁴³ LG, 22; CD, nr 5.

³⁴⁴ CD, nr 5; Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur Apostolica sollicitudo*, AAS 57 (1965), s. 775-780, tekst polski: https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/apostolica_sollicitudo_15091965 [dostęp: 14.10.2024].

³⁴⁵ S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 171. Por. CD, nr 27. Jako inny przykład wspomnianej synchronizacji, S. Nagy podaje umiędzynarodowienie Kurii Rzymskiej. Zob. też P. Granfield, *The Limits of the Papacy...*, dz. cyt., s. 88.

³⁴⁶ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 49. Odnośnie do kolegialności afektywnej (trwania w jedności) i efektywnej (wspólnego działania biskupów z papieżem) zob. T. Płonka, *Stopniowość orzeczeń Magisterium...*, dz. cyt., s. 121.

³⁴⁷ EC, nr 6.

³⁴⁸ Por. zastrzeżenia B. Sesboüé co do zbyt małej faktycznej realizacji dialogu na poziomie Kościoła powszechnego (B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 247). Postulat aktywnego udziału świeckich w synodach diecezjalnych, prowincjonalnych, czy nawet soborach powszechnych, szczególnie w odniesieniu do spraw, w których są specjalistami, nie jest nowy. Argumentem za takim udziałem jest

Pozostając nadal w pierwszym kręgu władzy, należy zauważyć wzrost znaczenia i działania konferencji biskupów³⁴⁹. To znaczenie zostało szczególnie zaakcentowane przez papieża Franciszka, który wyraźnie chce, by poszczególne konferencje same poszukiwały rozwiązania problemów pojawiających się na ich terytoriach³⁵⁰. Pokazuje to zakres rosnącego pluralizmu w Kościele, a przez to i dialogów, jakie będą udziałem biskupów w ramach poszczególnych konferencji (podczas wypracowywania rozwiązania konkretnego problemu) oraz między poszczególnymi konferencjami (jeżeli poszczególne rozwiązania nie będą ze sobą zgodne).

Obok tego należy także przywołać apel o zwoływanie synodów partykularnych³⁵¹. Choć synody nie są tym samym co głos całego Kolegium Biskupów, to słuchanie ich głosu może tworzyć klimat zaufania w Kościele³⁵². Jednocześnie zmieniona konstrukcja Synodu Biskupów, a także skład synodów partykularnych³⁵³ i diecezjalnych³⁵⁴, pozwala na udział w nich świeckich. W tym kontekście wypada przywołać nauczanie papieża Franciszka, który wskazuje, że biskup jest zarówno nauczycielem wiary, jak i uczniem. Ma słuchać głosu Chrystusa mówiącego przez Lud Boży³⁵⁵. Pozwala to rozszerzyć krąg papież – biskupi na wszystkich wiernych.

Kolejny krąg obejmuje relację biskup – prezbiterzy. Dialog w tej relacji został omówiony we wcześniejszym podrozdziale, w punkcie dotyczącym dialogu w Kościele³⁵⁶. Konsekwencją przywołanych tam założeń powinno być włączenie prezbiterów w administrację kościelną oraz budowanie osobistych kontaktów na linii biskup – prezbiter. Sobór Watykański II wyraźnie wskazuje tu na kapitułę katedralną (której faktycznym następcą stała się rada kapłańska³⁵⁷) i zespół (kolegium) konsultorów³⁵⁸.

lepsze naświetlenie problemu i korzystniejsze rozstrzyganie diskutowanych spraw (zob. M. Żurowski, *Uprawnienia członków Ludu Bożego...*, dz. cyt., s. 135).

³⁴⁹ CD, nr 36. S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 169.

³⁵⁰ EG, nr 16.

³⁵¹ CD, nr 36; S. Nagy, *Dialog w Kościele*, dz. cyt., s. 170.

³⁵² Por. B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 250.

³⁵³ Kan. 443 § 4-6 KPK.

³⁵⁴ Kan. 463 § 1-2 KPK.

³⁵⁵ EC, nr 5.

³⁵⁶ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

³⁵⁷ Rada kapłańska ma umocnić dwustronny kontakt pomiędzy biskupem i jego duchowieństwem. Postuluje się także, by obie strony mogły inicjować sprawy na jej forum. Jednakże rada nie powinna zajmować się tym, co wymaga dyskrecji, np. sprawami personalnymi (zob. S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 61).

³⁵⁸ CD, nr 27; PO, nr 7. Por. J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 560. Do takich rad, łączących księży diecezjalnych i zakonnych oraz do udziału reprezentacji wszystkich zakonników w radach duszpasterskich odnosi się także instrukcja *Mutuae relationes* (MutRel, nr 56). Por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas, canónicas y pastorales*, Salamanca 2022, s. 118.

Następny krąg, jaki można wyróżnić, to krąg zakonny. Gremiami, które przynależą do tego kręgu są kapituły zakonne (albo podobne im zebrania), tak partykularne, jak generalne. Ich celem nie są tylko wybory przełożonych, ale także rozeznanie właściwych działań ukierunkowanych na zachowanie i rozwój charyzmatu instytutu zakonnego oraz jego dziedzictwa duchowego. Wspomniane kapituły są zakorzenione w braterskiej wspólnotcie³⁵⁹ i odpowiadają nie demokratycznemu, a teocentrycznemu modelowi patrzenia na Kościół. Ich władza ma przede wszystkim charakter braterski i duchowy, a zatem wykonywany w duchu dialogu³⁶⁰. Braterska wspólnota jest także miejscem formacji członków instytutów, przestrzenią akceptacji pozytywnych i negatywnych cech innych członków, a także rozwoju umiejętności porozumiewania się ze wszystkimi³⁶¹. Odpowiada to postulatowi Soboru Watykańskiego II dotyczącemu aktywnego posłuszeństwa³⁶².

Krąg Kościoła nauczającego i słuchającego obejmuje synod diecezjalny i rady działające w ramach diecezji³⁶³. Hiszpański kanonista J. Arrieta stwierdza, że wszelkie organizmy związane w jakikolwiek sposób z wykonywaniem władzy w Kościele uczestniczą w jakiejś mierze w funkcji biskupiej. Jest to według niego szczególnie pewne w odniesieniu do diecezji³⁶⁴. Mimo zakorzenienia omawianych gremiów w funkcji biskupiej, należy zauważyć, że biskup diecezjalny nie stoi ponad, lecz w centrum Kościoła partykularnego. Tym samym musi się liczyć z osobami tworzącymi tę wspólnotę, wyjść im naprzeciw. Wypełnieniem tego postulatu jest właśnie synod diecezjalny i rady w Kościele partykularnym³⁶⁵. Biskup w tym momencie raz jest przewodnikiem ludu, a raz jego „słuchaczem”, gotowym iść za ludem³⁶⁶. Promowanie udziału świeckich uzasadnione jest także znacznie wyższym ich poziomem

³⁵⁹ VC, nr 42.

³⁶⁰ Jednocześnie to do władzy należy ostatnie słowo i to ona ma zapewnić realizację podjętych decyzji (zob. VC, nr 43).

³⁶¹ VC, nr 67, 71.

³⁶² PC, nr 14. Na marginesie należy też zauważyć wszelkiego rodzaju gremia koordynacji między zakonami, jak Konferencje Wyższych Przełożonych Zakonów Męskich i Żeńskich, kontakty między przełożonymi instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołowego a biskupami (por. VC, nr 50), a także księżmi diecezjalnymi i zakonnikami na poziomie diecezji (por. MutRel, nr 20, 37).

³⁶³ Cz. Bartnik dzieli ten krąg na dwie sfery. Pierwsza to sfera nauczania kościelnego i liturgii, udzielania sakramentów; jest to sfera względnej wolności. Druga sfera to życie społeczne Kościoła. Tam świecki podlega najrozmaitszym szczeblom władzy. Rodzi to potrzebę wypracowania nowych kształtów relacji duchowny – świecki, by władza ta zachowała prawdziwie kościelny charakter (służebny, a nie dominacyjny), o czym była mowa powyżej. Ten podział zostanie pominięty z uwagi na to, że nie przystaje on do przedmiotu niniejszej analizy. Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 65-66.

³⁶⁴ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 554.

³⁶⁵ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 77.

³⁶⁶ EG, nr 31.

przygotowania do współpracy z hierarchią niż miało miejsce wcześniej³⁶⁷. Pokazuje to, że liczba osób, które będą zainteresowane wzięciem udziału w dialogu i, co więcej, zdolne poprzeć swoje zdanie uzasadnionymi argumentami, rośnie. Zagrożeniem jest jednak zbyt daleko idąca autonomia – przed „pluralizmem autonomii” ostrzegał już Paweł VI w przemówieniu do kardynałów Kurii rzymskiej w dniu 23 czerwca 1972 r.³⁶⁸

Przechodząc do omówienia poszczególnych gremiów, należy rozpocząć od synodu diecezjalnego, popieranego przez Sobór Watykański II³⁶⁹. Analizując jego rolę pod kątem tematu niniejszego przedłożenia trzeba zauważyć, że synod ma na celu pobudzenie zaangażowania świeckich, uświadamianie im sytuacji Kościoła i umożliwienie dialogu osobom z różnych środowisk. Jest zatem aktem komunii i współodpowiedzialności. Mimo, że część jego procedur jest pochodną instytucji demokratycznych, sam synod nie jest tego typu zgromadzeniem³⁷⁰.

Zaleca się także ustanowienie rady duszpasterskiej pod przewodnictwem biskupa, złożonej z prezbiterów, zakonników i świeckich. Zadaniem rady jest badanie i rozważanie wszystkiego, co odnosi się do działalności duszpasterskiej w ramach diecezji³⁷¹. Rada taka postulowana jest przez Sobór Watykański II³⁷², a także przez nauczanie papieskie³⁷³. Jednocześnie postulaty wyrażone w adhortacji *Christifideles Laici* wyraźnie wskazują na możliwość rozszerzenia uprawnień takiej rady o głos decyzyjny³⁷⁴. Obok niej ma funkcjonować diecezjalna rada do spraw ekonomicznych. Nie budzi ona jednak większego zainteresowania od strony teologicznej. Biorąc pod uwagę, iż rada do spraw ekonomicznych również podlega biskupowi oraz jest przestrzenią współpracy hierarchii ze świeckimi, można w jej przypadku powtórzyć argumenty przytoczone przy okazji diecezjalnej rady duszpasterskiej³⁷⁵.

Na szczeblu parafialnym umiejscowione są dwie rady: duszpasterska oraz do spraw ekonomicznych. Pokazuje to, że dialog i rozwiązywanie problemów

³⁶⁷ M. Żurowski, *Uprawnienia członków Ludu Bożego...*, dz. cyt., s. 136.

³⁶⁸ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 77.

³⁶⁹ CD, nr 36.

³⁷⁰ B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 248.

³⁷¹ CD, nr 27; AA, nr 26. Por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas...*, dz. cyt., s. 125.

³⁷² CD, nr 27; AG, nr 30; PO, nr 7. Por. J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 560.

³⁷³ ChL, nr 25.

³⁷⁴ ChL, nr 25.

³⁷⁵ Por. J. Taro Ederaine, *The Synod of Bishops in the Light of Episcopalis Communio: Historical-Theological-Juridical Studies*, Roma 2020, s. 92. Obok niej mogą istnieć także inne, dodatkowe rady: rada biskupia złożona z biskupa oraz wikariuszy biskupich i generalnych (kan. 473 § 4 KPK), zespół do spraw administracyjnego usuwania lub przenoszenia proboszczów (kan. 1742 § 1 KPK), urząd lub rada pojedyncza (kan. 1733 § 2 KPK). Mogą być one ustanawiane *ad hoc* przez biskupa (por. kan. 1734 i 1733 § 3 KPK). Z racji na ich marginalny charakter nie są one analizowane.

duszpasterskich nie może zamknąć się tylko na szczeblu diecezjalnym³⁷⁶. Jednocześnie dla zapewnienia ich efektywności i skuteczności rady muszą być reprezentatywne i otwarte dla wszystkich³⁷⁷.

Specyficznym gremium, które ze względu na swój skład należy umieścić w ramach omawianego kręgu, są zrzeszenia katolików. Muszą one należeć do tego kręgu, gdyż potencjalnie obejmują świeckich i duchownych, a także cechują się pewnym poziomem sformalizowania, przez co nie można ich umieścić w kręgu wspólnot nieformalnych. Poprzez zrzeszenia katolików wierni „solidarnie i w sposób odpowiedzialny uczestniczą oni w życiu i misji Kościoła”, a jednocześnie są znakiem „wspólnoty i jedności Kościoła w Chrystusie”. To właśnie ta racja eklezjologiczna („bycie znakiem wspólnoty i jedności”) wskazuje na potrzebę sformułowania przesłanek „rozstrzygających o kościelnej autentyczności danych zrzeszeń”³⁷⁸. Mowa tu o stowarzyszeniach dążących bezpośrednio do celu duchowego³⁷⁹. Kościół posiada mandat względem omawianych zrzeszeń, innymi słowy, może regulować ich działalność³⁸⁰. Jan Paweł II wyróżnił cztery kryteria rozstrzygania o ich kościelnej autentyczności: podkreślanie przez stowarzyszenie powołania każdego katolika do świętości (co łączy się z zachowaniem pełnej treści wiary), zachowanie komunii kościelnej przejawiające się posłuszeństwem wobec papieża i biskupa, zgodność z apostolskim celem Kościoła, zaangażowanie w ludzką społeczność³⁸¹. Należy tu zauważyć, że przytoczone cztery kryteria nie znoszą wewnętrznej autonomii zrzeszeń, która realizuje się m.in. poprzez dyskusję prowadzoną przez ich członków. Co więcej, stowarzyszenie może zostać założone właśnie w celu omawiania konkretnych spraw, przez co wypada je nazwać przestrzenią dialogu. Dlatego tym bardziej należało włączyć omawiane podmioty do niniejszego przedłożenia.

Ostatni z wymienionych kręgów można nazywa kręgiem wspólnot nieformalnych³⁸². Trzeba wyróżnić przynajmniej kilka takich „wspólnot”, które mimo swojego braku sformalizowania mają realny wpływ na innych (wykonują pewną

³⁷⁶ ChL, nr 27.

³⁷⁷ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 64. Por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas...*, dz. cyt., s. 129.

³⁷⁸ ChL, nr 29. Por. AA, nr 18.

³⁷⁹ AA, nr 24. Gdyby dążyły do celów czysto świeckich, byłyby poza zakresem zadań i regulacji Kościoła. Jeżeli dążyłyby do celów własnych hierarchii, musiałyby otrzymywać misję lub mandat (*misión o mandato*), co wykracza poza prawo do stowarzyszania się (P. Lombardía, *Los laicos en el derecho...*, dz. cyt., s. 367).

³⁸⁰ AA, nr 24.

³⁸¹ ChL, nr 30.

³⁸² Cz. Bartnik, *Wolność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 67.

„władzę”). To po pierwsze rodzice, będący pierwszymi wychowawcami swoich dzieci³⁸³ oraz ci wszyscy, którzy na mocy chrztu i bierzmowania za pomocą słowa prowadzą działalność apostołską.

Kolejnym przykładem takiego „gremium”, które wszakże działa w znacznym rozproszeniu, jest nauka. Albowiem wpływ, jaki dokonuje się na innych ludzi, może mieć swoją podstawę również w nauce, kompetencjach, jakie posiadają jedni, czym mogą posłużyć (lub zdominować) innych. Sobór Watykański II zauważa konieczność zapewnienia słusznej autonomii nauce³⁸⁴. Jednocześnie Sobór idzie dalej, wyrażając życzenie, by więcej wiernych uzyskiwało wykształcenie teologiczne. „Aby to zadanie mogło być wykonane, należy wiernym – tak duchowym, jak i świeckim – przyznać odpowiednią wolność badań, myślenia, jak i pokornego i odważnego wyrażania swoich opinii, w tym zakresie, w jakim są oni do tego kompetentni”³⁸⁵. Tym samym nie idzie tu o zwyczajne pogłębienie wiedzy, czy zapamiętanie większej liczby prawd wiary. Jest tu mowa o rozwoju nauki, z czym ściśle powiązane jest wyrażanie swoich opinii. Oznacza to, że wymiana myśli między naukowcami staje się faktycznym gremium konsultacji i dialogu. Cechami jej powodzenia są szczerłość i gotowość do akceptacji prawd głoszonych przez drugą stronę. Jednocześnie dialog widziany jest tutaj jako metoda rozładowywania napięć³⁸⁶. Za dwie najważniejsze zasady tego dialogu można uznać: *unitas veritatis*, czyli zachowanie jedności wiary, gdyby różnice zdań naruszały komunę wiary oraz *unitas caritatis*, gdyby różnice zdań nie prowadziły do takiego naruszenia³⁸⁷. Czesław Bartnik powie tu o akceptacji pluralizmu teologii w jedności wiary³⁸⁸. Problemem może być prowadzenie dialogu przez środki społecznego przekazu, przez co wypowiedzi specjalistów mogą trafiać do ludzi mało znających problemy teologiczne³⁸⁹. Problemy mogą wynikać także ze współczesnej mentalności, przyznawania sobie możliwości odrzucenia nauczania nie nieomylnego, zrównywania opinii wiernych z *sensus fidei*, usprawiedliwiania prawa do różnicy zdań na podstawie wolności aktu wiary czy wolności sumienia³⁹⁰.

³⁸³ GE, nr 3.

³⁸⁴ GS, nr 36.

³⁸⁵ GS, nr 62.

³⁸⁶ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 170.

³⁸⁷ DVer, nr 26.

³⁸⁸ Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 306.

³⁸⁹ S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s. 171.

³⁹⁰ DVer, nr 32-38.

Wreszcie ostatnim „gremium” przynależącym do kręgu wspólnot nieformalnych będą przywołane już środki społecznego przekazu. Współczesne wynalazki otworzyły drogi łatwego przekazywania informacji. Jak zauważa Sobór Watykański II, środki społecznego przekazu są w stanie wpływać na całe społeczności³⁹¹. Sobór uważa środki społecznego przekazu za współczesną ambonę³⁹², służącą rozpowszechnianiu słusznej opinii publicznej³⁹³, a jednocześnie podkreśla konieczność poszanowania prymatu obiektywnego porządku moralnego³⁹⁴. Jednocześnie środki społecznego przekazu nie są już tylko przekazicielem informacji. W środkach społecznego przekazu i między poszczególnymi podmiotami toczy się realna dyskusja³⁹⁵. Z racji na zasięg wielu mediów, owa dyskusja ma olbrzymi wpływ na całą społeczność Kościoła³⁹⁶. Jak wskazuje papież Franciszek, szybkość komunikacji oraz „interesowna selekcja treści” prowadzona w środkach społecznego przekazu, naraża orędzie ewangeliczne na redukcję do drugorzędnych aspektów³⁹⁷.

Przywołane gremia konsultacji i dialogu mają bardzo zróżnicowany skład, zadania i sposób działania. Część z nich, jak sobory czy synody, ma pewną tradycję. Część z nich, jak środki społecznego przekazu, jest względnie nowa, ale ma już ukształtowaną siłę w odniesieniu do prowadzenia dialogu w Kościele. Tym niemniej, dzięki wywieranemu wpływowi mają realny udział we władzy.

1.4.3. Podsumowanie

Zakończone studium ukazało istotę władzy w Kościele w odniesieniu do omawianego zagadnienia, kręgi tej władzy i teologiczne podstawy poszczególnych gremiów będących przestrzeniami dyskusji.

W świetle powyższego studium można dostrzec, że wolność słowa jest regulowana przez władzę w Kościele, która to władza ma prawo także wyznaczać zasady

³⁹¹ IM, nr 1.

³⁹² IM, nr 3.

³⁹³ IM, nr 8.

³⁹⁴ IM, nr 6.

³⁹⁵ Por. Ioannes Paulus pp. II, *Epistula Apostolica de celeri progressionem mediorum communicationis socialis II rapido sviluppo*, dz. cyt., nr 6 i 9.

³⁹⁶ IM, nr 8.

³⁹⁷ EG, nr 34. Nie można zgodzić się zatem z poglądem, iż „nie sposób bowiem doszukać się innych motywów wystąpień wiernych w środkach społecznego przekazu, jak właśnie chęć przepojenia i udoskonalenia duchem ewangelicznym także tej sfery ludzkiej aktywności” (J. Krajczyński, *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur. Nauczycielskie zadanie Kościoła wobec 1050. rocznicy Chrztu Polski*, J. Krajczyński, A. Domaszk (red.), Płock 2016, s. 116).

odpowiedzialności za powstałe nadużycia. Jednocześnie z racji na pochodzenie i charakter owej władzy, wykonuje ona funkcję służebną. Tym samym nie jest władzą absolutną i nieograniczoną, a co za tym idzie może moderować, ale nie może zakazać istnienia wolności słowa w Kościele. Dyrektywami regulującymi wolność byłoby harmonizowanie zasady hierarchicznej z uzasadnionym pluralizmem opinii we wspólnocie, zachowanie maksymalnej wolności wypowiedzi, unikanie niepotrzebnych ograniczeń i prawo członków poszczególnych gremiów do brania inicjatywy w swoje ręce. Jednocześnie poszczególne kręgi i gremia władzy ukazują stopniowalność władzy, a także jej otwartość na dialog. W zaprezentowanym ujęciu władzę należy rozumieć szeroko. Nie tylko w rozumieniu sukcesji apostoelskiej, ale również w kategoriach wpływu, co szczególnie widać w przypadku nauki czy środków społecznego przekazu. Takie ujęcie sprawy, zgodne z faktycznym stanem rzeczy, powinno bowiem znaleźć odzwierciedlenie w prawie.

Do omówienia pozostało jeszcze jedno zagadnienie, integrujące wiele z wcześniej omówionych kwestii. Jest nim synodalność.

1.5. Synodalność

Wiele z omówionych wcześniej kwestii zbiega się w pojęciu synodalności. Dlatego też rozważania dotyczące teologicznych podstaw wolności i odpowiedzialności należy zakończyć przedstawieniem tego zagadnienia. Warto zauważyć, że Sobór Watykański II nie użył terminu „synodalność” jako sposobu działania odnoszącego się do całego Ludu Bożego³⁹⁸. Dlatego też wypowiedzi Kościoła dotyczące synodalności pochodzą z późniejszego okresu.

Kluczowym dokumentem w odniesieniu do omawianego zagadnienia jest dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej *Synodalność w życiu i misji Kościoła*. Komisja wskazuje, że słowo „synod” jest używane od pierwszych wieków chrześcijaństwa i określa zgromadzenia kościelne funkcjonujące na różnych poziomach: diecezji, prowincji, regionu, patriarchatu lub całego Kościoła. Ich podstawowym celem jest rozeznawanie, „w świetle Słowa Bożego i przez wsłuchanie się w głos Ducha

³⁹⁸ J. Villar, *La sinodalidad en la reflexión...*, dz. cyt., s. 71.

Świętego, kwestii doktrynalnych, liturgicznych, kanonicznych i duszpasterskich, które stopniowo powstają”³⁹⁹.

Tym samym już na samym początku omawiania synodalności Komisja odwołuje się do różnych kręgów władzy, gremiów i zakresu przedmiotowego ich działania wskazując, że jest to zjawisko szeroko występujące w Kościele. Pojemność owych aspektów synodalności można zobaczyć również na kilku płaszczyznach: płaszczyźnie stylu, życia i działania Kościoła, płaszczyźnie struktur i procesów eklezjalnych (określanych przez teologię i prawo kanoniczne), płaszczyźnie procesów synodalnych (zgodnej z dyscypliną Kościoła)⁴⁰⁰. Warto zauważyć, że pojawiają się tu nowe pojęcia jak „płaszczyzna stylu”, czy „procesy eklezjalne”, które choć mają tłumaczyć pojęcie synodalności, same wymagają interpretacji. Jednocześnie trudno jest wyjaśnić w sposób jednoznaczny, na czym polega inne użyte pojęcie, którym jest „specyficzność formy”. Z drugiej strony synodalność nie jest „roboczą procedurą, ale specyficzną formą, w jakiej Kościół żyje i działa”⁴⁰¹. Tym samym w przypadku omawianego pojęcia musimy zawsze odnosić go choćby do sposobu życia Kościoła, relacji z Jego Założycielem, czy opisywanych w tej pracy przymiotów Kościoła⁴⁰². Synodalność tym samym nie jest zwykłą procedurą działania, na kształt procedur działających w demokracji.

Synodalność można przedstawić także przez pryzmat specyficznego sposobu istnienia Kościoła jako komunii i to zarówno komunii Kościołów partykularnych między sobą, jak i komunii z Kościołem rzymskim, „zarówno w sensie diachronicznym – *antiquitas* – jak i synchronicznym – *universitas*”⁴⁰³. Komunia ta leży u podstaw synodalności. Jednocześnie w tej komunii uczestniczą wszyscy członkowie Kościoła. Tym samym zarówno Kościół jest podmiotem, jak i poszczególne osoby mają status podmiotów. „Wierni są *σύνοδοι*, towarzyszami w podróży. Są wezwani do bycia aktywnymi podmiotami na mocy uczestnictwa w jednym kapłaństwie Chrystusa”⁴⁰⁴.

³⁹⁹ SŻM, nr 4. Samo słowo „synod” w greckim oryginale oznacza dosłownie „wspólne wędrowanie” (A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 87) albo „odbywać wspólną drogę” (M. Sitarz, *Synod*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 2698). Por. SŻM, nr 3; J. Renken, *Synodality: A Constitutive Element of the Church. Reflections on Pope Francis and Synodality*, „*Studia Canonica*” 52 (2018) nr 1, s. 6). To wyrażenie jest bardzo bliskie terminowi *concilium* (łac. *cum-calere*), czyli wspólne wezwanie (zgromadzenie). Powyższe pojęcia oznaczają Kościół (hbr. *qahal*, gr. *ekklesia*), które etymologicznie pochodzą od słowa *kalo*, czyli wezwanie (A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 87).

⁴⁰⁰ DP, nr 27. Co ciekawe, przywołany tutaj Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów odróżnia procesy synodalne od innych procesów życia i działania Kościoła.

⁴⁰¹ SŻM, nr 42.

⁴⁰² Por. SŻM, nr 45, gdzie mowa jest o przymiotach jedności i apostołskości Kościoła.

⁴⁰³ SŻM, nr 52.

⁴⁰⁴ SŻM, nr 55. Por. LG, nr 10.

Powyższe stwierdzenia Międzynarodowej Komisji Teologicznej niestety nie pozwalają na zdefiniowanie synodalności w sposób niebudzący wątpliwości. Spośród użytych pojęć można wyróżnić dwa, które są jasne i pomagają zrozumieć, czym jest synodalność: *communio* oraz zgromadzenia kościelne (synody i inne gremia)⁴⁰⁵. Dlatego też warto odwołać się do refleksji prowadzonej w ramach literatury naukowej, która przynosi własne rozumienie omawianego zjawiska.

Jedne z najwcześniejszych poglądów na temat synodalności wskazywały, że istnieje styl zarządzania poprzez partycypację (*estilo participativo de gobierno*), przez który różne części Ludu Bożego mogą współuczestniczyć w decyzjach biskupa. Ten właśnie styl niektórzy autorzy zaczęli nazywać synodalnością⁴⁰⁶. Jednocześnie temat synodalności podejmowano w kategoriach głosu doradczego wiernych, czy też konsultacji prowadzonych przez biskupa w ramach powołanych przez niego rad, zwracając uwagę na szczególną pozycję biskupa w tychże radach jako jedyne go członka rady z prawem podejmowania decyzji⁴⁰⁷.

Hiszpański teolog, J. Villar, definiuje synodalność jako wdrożoną w działanie organiczną interakcję (*interacción orgánica*) wiernych i pasterzy, w ich jedności i zróżnicowaniu. Powyższa definicja opiera się na założeniu, że komunია kościelna jest komunią organiczną, w której przez analogię do ludzkiego ciała można ukazać różnorodność i komplementarność charyzmatów i odpowiedzialności. Ma ona swoje źródło w Kapłaństwie Chrystusa, dzięki któremu cały Kościół jest ludem kapłańskim, urzeczywistnionym na dwa sposoby: w kapłaństwie chrzcielnym i sakramentalnym, które są czymś różnym, ale jednocześnie wzajemnie się do siebie odnoszącym i wzajemnie na siebie działającym. Synodalność byłaby tym samym wdrożeniem w życie tak rozumianej komunii kościelnej⁴⁰⁸.

Inne rozumienie synodalności proponuje M. Wijlens. Opiera ona istotę tego pojęcia o nauczanie papieża Franciszka, który wskazuje, że to Bóg jako pierwszy mówi do człowieka jak do przyjaciela⁴⁰⁹. To wypowiedziane słowo jest słuchane przez wszystkich, cały Lud Boży, a nie tylko hierarchię. Jednocześnie nie można zawęzić pojęcia Ludu Bożego do osób żyjących w konkretnym miejscu czy czasie, gdyż musi on

⁴⁰⁵ Zob. przypis 102 do niniejszego rozdziału (definicja *communio*) i rozdz. 1.4.2. pracy (prezentujący gremia w Kościele). Za zakorzenieniem struktur synodalnych w *communio* opowiada się też W. Kasper (por. W. Kasper, *Kościół katolicki...*, dz. cyt., s. 481).

⁴⁰⁶ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 580.

⁴⁰⁷ Szerzej na ten temat: tamże, s. 582-589.

⁴⁰⁸ J. Villar, *La sinodalidad en la reflexión...*, dz. cyt., s. 72-73. Por. LG, nr 11; AA, nr 2; ChL, nr 20.

⁴⁰⁹ M. Wijlens, *Representation and Witnessing...*, dz. cyt., s. 96. Por. DV, nr 2, 5.

być rozumiany zarówno synchronicznie, jak i diachronicznie. Ta ostatnia charakterystyka wynika z faktu, iż ci, którzy żyją współcześnie otrzymują słowo od tych, co byli przed nimi⁴¹⁰. Wspomniana M. Wijlens wskazuje, że Franciszek inaczej niż jego poprzednicy traktuje konstytucję *Lumen gentium*. Jej zdaniem papież w nowy sposób odczytuje trzeci rozdział wspomnianej konstytucji w świetle jej drugiego rozdziału. Prowadzi to do innego rozumienia pojęcia objawienia, które już nie dociera przez papieża i biskupów do wiernych, ale do wszystkich jednocześnie. To stare ujęcie objawienia, zdaniem M. Wijlens, jest zawarte w trzecim rozdziale *Lumen gentium* i kan. 749-755 KPK, zaś zmianę w rozumieniu objawienia wspomniana kanonistka nazwała rekonfiguracją⁴¹¹. W konsekwencji nadaje to inne role osobom zaangażowanym w Kościół (*the protagonists of the Church*): papież, biskupi i wierni odczytują słowo oraz wzajemnie na siebie oddziałują, czego efektem jest rozeznawanie i dochodzenie do rozwiązania trudnych sytuacji pojawiających się w życiu Kościoła⁴¹². Przykładami tego były ankiety skierowane do wiernych przed synodem o rodzinie i, niedługo potem, w związku z synodem o młodych⁴¹³. Zdaniem M. Wijlens papież używa pojęcia synodalności jako sposobu na ujawnienie interakcji różnych podmiotów (*to see the interaction of the different protagonists*)⁴¹⁴. Innymi słowy synodalność byłaby docenieniem głosu wszystkich wiernych w dziele rozwiązywania problemów Kościoła. Wiązałaby się z tym konieczność umożliwienia dojścia do głosu we wspólnocie wszystkim, którzy chcieliby wypowiedzieć się na dany temat. Jednocześnie ta refleksja musiałaby się dokonywać w świetle objawienia, którego strażnikiem jest cały Kościół.

Synodalność to także „takie rozumienie Kościoła, które pozwala na dyskusję wszystkich zainteresowanych o tym, jakiej wspólnoty by chcieli, jakie problemy z wiarą widzą, jakie pytania rodzą się im w głowach, gdy myślą o Kościele i własnej religijności, oraz czego nie rozumieją w decyzjach, które komunikuje im papież, biskup, proboszcz czy wikary”⁴¹⁵. Problemem w tej definicji może być skupienie się na własnych oczekiwaniach, nieporozumieniach i negatywach życia kościelnego. Rzecz jasna, dialog

⁴¹⁰ M. Wijlens, *Representation and Witnessing...*, dz. cyt., s. 97.

⁴¹¹ Tamże, s. 92, 95 i 96. Por. F. Hansen, *Sound Decentralization and Institutional Synodality*, „The Jurist” 79 (2023) nr 2, s. 401-402.

⁴¹² M. Wijlens, *Representation and Witnessing...*, dz. cyt., s. 98-99. Por. J. Moons, *A Comprehensive Introduction to Synodality: Reconfiguring Ecclesiology and Ecclesial Practice*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) z. 2, s. 78, 82.

⁴¹³ M. Wijlens, *Representation and Witnessing...*, dz. cyt., s. 99.

⁴¹⁴ Tym samym *communio episcoporum* zostaje umieszczona w kontekście *communio ecclesiarum*, a to jest przez papieża, w ocenie M. Wijlens, łączone z *communio fidelium* (zob. tamże, s. 104).

⁴¹⁵ D. Wąsek, M. Gilski, *Kościół, czyli my...*, dz. cyt., s. 21.

musi obejmować także i takie kwestie. Tym niemniej przedmiotem synodalności musi być wszystko, tak jak to postulował Paweł VI w encyklice *Ecclesiam suam*. Dopiero wtedy dialog będzie „pełen”, pozbawiony tendencyjności. Synodalność to też odkrywanie woli Boga w stosunku do wspólnoty, co jest w pierwszej kolejności zadaniem papieża i biskupów. Tym niemniej świeccy mogą w tym pomóc, wykluczając z jednej strony zmianę prawd wiary i moralności, ale jednocześnie uwzględniając współczesne realia i możliwości⁴¹⁶. Takie rozumienie omawianego zjawiska koresponduje z ideą przywrócenia w Kościele równowagi rozeznania pastoralnego między centrum (Watykanem) a peryferiami (Kościołami partykularnymi). Ta idea została sformułowana przez Jana XXIII⁴¹⁷.

Dla R. Pellitero synodalność ma dwa znaczenia: szersze oznaczające „podążanie razem” i węższe, czyli „zgromadzenia synodalne”⁴¹⁸. Wspomniany autor widzi w synodalności przyczynę dla realizacji komplementarności instytucji i charyzmatu w Kościele⁴¹⁹. Pojawia się tu jednak pytanie, czy owa komplementarność nie wynika przede wszystkim z przymiotu Kościoła, jakim jest jedność? Tym samym używanie terminu „synodalność” na oznaczenie tej rzeczywistości byłoby niepotrzebne. Ramiro Pellitero traktuje synodalność jako ogólną współpracę świeckich w Kościele, jak również rodzaj współpracy bardziej bezpośredniej (*cooperación general y cooperación más inmediata*). Na tę drugą składa się: współpraca indywidualna, współdziałanie w stowarzyszeniach, podejmowanie posług na rzecz wspólnoty⁴²⁰.

Powyższe rozważania dotyczące istoty synodalności warto uzupełnić studium poszczególnych jej aspektów. Pozwoli to pośrednio wyjaśnić sam omawiany termin. Pierwszą z takich kwestii jest relacja synodalność – kolegialność. Choć sama kolegialność pozostaje poza zakresem niniejszej rozprawy, to należy pokrótce scharakteryzować tę zależność. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje, że synodalność odnosi się do zaangażowania całego Ludu Bożego, zaś kolegialność określa teologiczne znaczenie i formę sprawowania posługi biskupów w Kościołach lokalnych oraz komunij między Kościołami lokalnymi realizowaną poprzez hierarchiczną komunij

⁴¹⁶ Tamże, s. 60, 71, 77. Przywołane rozeznawanie woli Boga bliskie jest pogładowi M. Wijlens o wspólnym poszukiwaniu rozwiązań na problemy Kościoła.

⁴¹⁷ Mowa tu o *aggiornamento* (wł. „aktualizacja”). A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 88.

⁴¹⁸ R. Pellitero, *La sinodalidad, signo e instrumento de comunión y de evangelización*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) z. 11, s. 109. Por. J. Moons, *A Comprehensive Introduction...*, dz. cyt., s. 80.

⁴¹⁹ R. Pellitero, *La sinodalidad...*, dz. cyt., s. 110.

⁴²⁰ Tamże, s. 114.

Kolegium Biskupów z Biskupem Rzymskim. „Kolegialność jest zatem swoistą formą, w której synodalność eklezjalna objawia się”⁴²¹. Podobnie wypowiada się L. Gerosa, który nazywa kolegialność wyższą formą sprawowania synodalności na płaszczyźnie biskupiej⁴²². Kolejnym z zagadnień pomocniczych jest relacja synodalność – *sensus fidei*. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje na doktrynę o *sensus fidei* Ludu Bożego jako drugiej, obok sakramentalnej kolegialności episkopatu w hierarchicznej komunii z papieżem, perspektywie ułatwiającej zrozumienie synodalności⁴²³.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wskazuje na trzy zasadnicze poziomy komunii synodalnej. Można je porównać do omawianych już kręgów władzy, choć ukazanych w pewnym uproszczeniu. Mowa tu o komunii między „wszystkimi”, „niektórymi” i „jednym” albo, innymi słowy, o „wykonywanie *sensus fidei universitas fidelium* (wszyscy), posługę kolegium biskupów wraz z prezbiterium (niektórzy), oraz posługę jedności biskupa i papieża (jeden)”⁴²⁴. Istnieje tu zatem relacja między „*communio fidelium, communio episcoporum i communio ecclesiarum*”⁴²⁵, a więc między komunią wiernych, komunią biskupów i komunią całego Kościoła. W tej komunii należy widzieć w sposób szczególny rolę Kościołów partykularnych jako integrujących parafie, życie monastyczne, stowarzyszenia, ruchy kościelne i inne⁴²⁶. Inaczej poziom synodalności widzi papież Franciszek. Według niego pierwszy jest poziom Kościoła partykularnego (na poziomie diecezji, bez odniesienia do parafii). Drugi poziom obejmuje prowincje i regiony kościelne, synody partykularne, a także konferencje

⁴²¹ SŻM, nr 7.

⁴²² L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 86, 221. Szerzej na temat kolegialności na Synodzie Biskupów zob. T. Rozkrut, *Synod Biskupów instytucją promującą synodalność w wymiarze powszechnym*, „*Annales Canonici*” 20 (2024) nr 1, s. 101-107.

⁴²³ SŻM, nr 64. *Sensus fidei*, czyli nadprzyrodzony zmysł wiary jest udziałem wszystkich wiernych, którzy „uczestniczą w rozumieniu i przekazywaniu prawdy objawionej. Otrzymali oni namaszczenie od Ducha Świętego, który ich poucza i prowadzi «do całej prawdy» (J 16,13)” (KKK, nr 91). Katechizm podkreśla, że podstawą zmysłu wiary jest fakt, iż ogół wierzących nie może zbłądzić w wierze. Jednocześnie *sensus fidei* ujawnia się w powszechnej zgodności pasterzy i świeckich w sprawach wiary i moralności (KKK, nr 92. Por. LG, nr 12). W refleksji teologicznej wskazuje się, że „przez *sensus fidei* należy rozumieć wrażliwość i intuicyjne wyczuwanie źródeł, powiązań i poprawnej interpretacji twierdzeń wiary (...) Kościół jako całość stanowi podmiot, który słucha w wierze słowa Bożego, przyjmuje je i przekłada na historyczne i społeczne wymiary ludzkiej recepcji objawienia” (G. Müller, *Dogmatyka katolicka*, dz. cyt., s. 125). Koncepcja *sensus fidei* jest odpowiedzią na dualizm Kościoła nauczającego, nieomylnego oraz Kościoła nauczanego, omylnego. Ma ona podstawy biblijne (Cz. Bartnik, *Kościół*, dz. cyt., s. 339-340. Por. 1 Kor 2,16; Kol, 1,9). Jednocześnie *sensus fidei*, jako akt wiary, nie może być zrównany z opiniami wierzących (por. DVer, nr 35). Więcej na temat relacji między *sensus fidei* a Magisterium oraz wykorzystania *sensus fidei* jako „miejsca”, które pozwala rozeznaczyć głos Ducha Świętego i otworzyć poznanie teologiczne poza ramy czysto naukowe zob. P. Borto, *Teoria i praktyka uwzględniania „sensus fidelium” przez Magisterium w czasach nowożytnych*, „*Biblioteka Teologii Fundamentalnej*” 9 (2014), s. 115-141.

⁴²⁴ SŻM, nr 64.

⁴²⁵ SŻM, nr 66. Por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas...*, dz. cyt., s. 33-35, 50.

⁴²⁶ DP, nr 28.

biskupów. Trzeci poziom to Kościół powszechny, z wyrazem synodalności na tym poziomie, jakim jest Synod Biskupów⁴²⁷. Powyższe rozumienia poziomów omawianego zjawiska nie wykluczają się wzajemnie, a bardziej ukazują, że synodalność funkcjonuje na różnych poziomach życia kościelnego i nie może być ograniczana do wybranych sfer.

Synodalność to także wzięcie odpowiedzialności za Kościół. Karol Wojtyła wskazywał, że całe bogactwo konstytucji *Lumen gentium* i *Gaudium et spes* można sprowadzić do prostej formuły: Kościół to my w Chrystusie. Tym samym dla ówczesnego biskupa krakowskiego było to przewyciężenie podziału na Kościół nauczający i słuchający, co uznawał za swego rodzaju podział na Kościół w znaczeniu czynnym i w znaczeniu biernym, albo jak to nazywał w inny sposób: Kościół obarczony odpowiedzialnością i niejako od tej odpowiedzialności zwolniony. Jednocześnie trzeba zauważyć, że bez odniesienia do Chrystusa w powyższej definicji zostałby popełniony błąd horyzontalizmu, czyli spłaszczenia Kościoła do wspólnoty czysto międzyludzkiej⁴²⁸. Choć nie ma tu mowy wprost o synodalności, powyższe wypowiedzi wprost odnoszą się do współodpowiedzialności wszystkich za Kościół, co jest istotnym rysem omawianego pojęcia. Współczesne wypowiedzi wprost łączą współodpowiedzialność z synodalnością: „dla księży to wezwanie, by się tą odpowiedzialnością dzielili, a dla świeckich, by się poczuli w Kościele jak w domu, który trzeba zmieniać i budować, a nie jak u sąsiada w gościnie, gdzie idzie się tylko na chwilę, aby poświętować”⁴²⁹. Słowa te można traktować jako bardzo dobrą ilustrację wcześniejszych stwierdzeń o synodalności w kontekście działania Kościoła. Rozeznanie nie może się bowiem zakończyć na samym odkryciu prawdy, czy zaproponowaniu treści decyzji. Współrozeznanie musi przełożyć się na współdziałanie⁴³⁰. Co więcej, im lepiej dana decyzja będzie zakomunikowana i uzasadniona, tym prościej będzie o współodpowiedzialność za jej wdrożenie.

⁴²⁷ Franciscus, *Allocutio occasione L anniversariae memoriae ab inita Synodo Episcoporum*, AAS 107 (2015), s. 1138-1144, tekst polski: Franciszek, *Przemówienie z okazji 50 rocznicy Synodu Biskupów*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html [dostęp: 12.12.2023]. Por. A. Viana, *Sinodalidad y Derecho canónico. Un seminario organizado por la Secretaría general del Sínodo de los Obispos*, „Estudios Eclesiásticos” 92 (2017), s. 687.

⁴²⁸ K. Wojtyła, *Odpowiedzialność za Kościół*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, dz. cyt., s. 239-240.

⁴²⁹ D. Wąsek, M. Gilski, *Kościół, czyli my...*, dz. cyt., s. 37.

⁴³⁰ Por. tamże, s. 78. Por. A. Viana, *Episcopalis Communio. Un Comentario A Las Nuevas Normas Sobre El Sínodo De Los Obispos*, „Revista Española de Derecho Canónico” 76 (2019) nr 186, s. 373. Na marginesie wypada zauważyć, że mamy tu do czynienia z podobnym zjawiskiem, jak w przypadku dialogu. Choć konstytucja *Lumen gentium* wprost o dialogu nie mówi (por. LG, nr 37), to jednak z kontekstu wypowiedzi można o tym wywnioskować (por. T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu...*, dz. cyt., s. 208). Tak samo ma miejsce ze współodpowiedzialnością czy współuczestnictwem. Teraz pojęcia używane są szeroko, choć po Soborze Watykańskim II używane były tylko w odniesieniu do Kolegium Biskupów (por. A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 93).

Współodpowiedzialność wiąże się z innym sposobem przeprowadzania konsultacji, czy też głosowania. Międzynarodowa Komisja Teologiczna wyraźnie stoi na stanowisku, że głosu doradczego nie można pomijać z racji na jego charakter: „rozdzielenie między głosem decyzyjnym i głosem doradczym nie może prowadzić do niedoceny opinii i głosów wyrażanych na różnych zgromadzeniach i radach synodalnych. Wyrażenie *votum tantum consultivum*, w celu określenia wagi ocen i propozycji przedstawianych na tych forach, jest niewłaściwe, jeśli jest rozumiane na sposób *mens* prawa cywilnego w różnych jego przejawach”⁴³¹. Widać tu wyraźnie, że Kościół nadaje własne rozumienie pojęciom używanym w społeczności świeckiej, w powyższym przypadku ma to miejsce w odniesieniu do istoty głosowania. Komisja stwierdza, że konsultacje będące elementem działania zgromadzeń synodalnych mają inny charakter niż świeckie głosowania, gdyż członkowie Ludu Bożego słuchają jako wspólnota tego, co Duch mówi przez słowo Boże. Jednocześnie odnoszą Słowo do sytuacji, w której się znajdują uwzględniając „znaki czasu oczami wiary”⁴³². To inne rozumienie głosu doradczego wynika właśnie z jego źródła, jakim jest poszukiwanie woli Boga i odkrywanie Jego prawdy, a nie dążenie do zbudowania określonej większości, która poprze daną decyzję⁴³³. To właśnie prawdy wiary, a dokładniej: ich poszukiwanie i lepsze rozumienie, są jednym z celów działań konsultacyjnych (*función consultiva*) w Kościele. Tym owo działanie jest – świadectwem wiary, jej przeżywania i rozumienia, a nie procesem podobnym do parlamentaryzmu demokratycznego. W konsekwencji nie można mierzyć efektywności konsultacji w Kościele w kategoriach ilościowych⁴³⁴. Czymś, co rozróżnia demokrację i *communio* jest właśnie synodalność⁴³⁵, która wskazuje na konieczność konsultacji ze świeckimi, ale – jak zaznacza papież Franciszek – nie dopuszcza ich udziału w „demokratycznym” głosowaniu⁴³⁶.

Konsekwencją oparcia synodalności na komunii i kościelnym rozumieniu głosowania jest przyjęcie innego, specyficznego sposobu wypracowywania i podejmowania decyzji. Kościół jest wspólnotą, a zatem rozróżnienie zdań w jej ramach

⁴³¹ SŻM, nr 68.

⁴³² SŻM, nr 68.

⁴³³ Tak też należy rozumieć słynną frazę: „*Quod omnes tangit, ab omibus tractari et approbari debet*”. Przyjęcie zaproponowanego rozumienia głosowania wyklucza kościelny koncyliaryzm i polityczny parlamentaryzm. SŻM, nr 65. Por. LG, nr 12; DP, nr 14.

⁴³⁴ J. Villar, *La sinodalidad en la reflexión...*, dz. cyt., s. 78.

⁴³⁵ P. McCann, *The Sensus Fidei and Canon Law*, „*Studia Canonica*” 44 (2010) nr 1, s. 236.

⁴³⁶ A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 101. Radykalna równość wiernych nie oznacza braku jej limitowania (por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas...*, dz. cyt., s. 29, 85).

musi być dokonane we wzajemności komunii. Tym samym, pomiędzy wiernymi a pasterzami działającymi w imię jedyne Pasterza nie może istnieć dystans, przepaść. Z drugiej strony nie neguje to władzy poszczególnych osób. Międzynarodowa Komisja Teologiczna podaje tu przykład diecezji, gdzie konieczne jest rozróżnienie między procesem wypracowywania decyzji (*decision-making*) a podejmowaniem decyzji duszpasterskich (*decision-taking*). Pierwsze dokonuje się poprzez wspólny wysiłek rozeznawania i współpracy, drugie podlega władzy biskupa, który ma zapewnić zachowanie zasad apostolskości i katolicykości⁴³⁷. Widać tu fundamentalny podział na dwie fazy. Pierwszą jest wypracowywaniem decyzji, gdzie powinien liczyć się każdy głos, zgodnie z omówionymi już zasadami konsultacji i dialogu. Druga, oparta na kościelnym rozumieniu władzy i przymiotach Kościoła, jest już fazą zasadniczo jednoosobową.

Synodalność nie zaprzecza władzy w Kościele. Jak wskazuje L. Gerosa, nie jest ona ograniczeniem sprawowania określonego urzędu, zwłaszcza biskupiego. Wręcz przeciwnie, rozwija relację między urządami kościelnymi oraz wyraża wspólnotowy charakter Kościoła, będący podstawą współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych⁴³⁸. Jednocześnie, jak stwierdza J. Renken komentując nauczanie papieża Franciszka, synodalność obecnie oznacza odwrócenie „spraw do góry nogami”. Ma to związek ze szczególnym rozumieniem władzy w Kościele. Przełożeni nie mogą bowiem być uważani za jedynie nadzorców (*mere overseers*)⁴³⁹. Koresponduje to z dużo wcześniejszymi postulatami doktryny, zgodnie z którymi „zwierzchnicy kościelni winni się liczyć w wykonywaniu swego pasterskiego posługiwania ze zdrową opinią wiernych”⁴⁴⁰. Jednocześnie włączenie innych podmiotów do aktywnego wypowiedzania się i wypracowywania decyzji odpowiada spostrzeżeniom, że kierowanie Kościołem przy coraz bardziej złożonych problemach, to zadanie ponad siły jednego człowieka⁴⁴¹. Jest to o tyle istotne z punktu widzenia niniejszej analizy, że wolność słowa wpisana w powyższe rozumienie synodalności nie zaprzecza wykonywaniu urzędu kościelnego, a wręcz przeciwnie, jest z nim zharmonizowana. Powyższe studium wskazuje na konieczność

⁴³⁷ SŻM, nr 69. Warto zwrócić uwagę, że powyższy podział nie jest nowy. Podobny podział został zaproponowany już przez R. Kennedy’ego w 1980 r., choć faza *decision-taking* została nazwana *choice-making* (zob. R. Kennedy, *Shared Responsibility...*, dz. cyt., s. 5-23).

⁴³⁸ L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 86. Por. J. Moons, *A Comprehensive Introduction...*, dz. cyt., s. 85, 90.

⁴³⁹ J. Renken, *Synodality: A Constitutive Element...*, dz. cyt., s. 12.

⁴⁴⁰ T. Pieronek, *Aspekty prawne dialogu...*, dz. cyt., s. 210.

⁴⁴¹ B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 300.

ożywienia konsultacji w ramach Kościoła (faza *decision-making*), co wymaga ustanowienia procedur, które będą wspierały rozwój dialogu⁴⁴².

Wiąże się z tym także konieczność rozróżnienia między konsultacjami a komunikowaniem decyzji już podjętej⁴⁴³. Tym samym cały proces wypracowywania decyzji, konsultacji, a następnie komunikowania decyzji już powziętej w istotny sposób wpływa na to, jak komunია jest przeżywana, w szczególności przez tych, którzy z racji na istotę władzy w Kościele wyłączeni są z fazy *decision-taking*. Odpowiada to również omówionym już postulatom soborowym w zakresie godności człowieka. Dialog i komunikacja pozwala wyjść naprzeciw obu tym zagrożeniom, a jednocześnie ocalić godność każdego ochrzczonego.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna wymienia także kryteria osobowe (cnoty) ułatwiające przeżywanie synodalności. Są to: uczestniczenie w życiu Kościoła, czego podstawowym wymiarem jest uczestniczenie w Eucharystii i sakramencie pojednania; słuchanie słowa Bożego, co ma prowadzić do dialogu ze Słowem i wdrażania go w życie; przyjęcie nauczania Magisterium w zakresie wiary i moralności; otwartość na innych członków Kościoła, łącznie z poczuciem posłania do najbardziej odrzuconych⁴⁴⁴. Również kolejny punkt cytowanego dokumentu wraca do liturgii eucharystycznej jako paradygmatu rozeznania wspólnotowego z racji na jej dialogiczny charakter: „zanim uczniowie będą słuchać siebie nawzajem, muszą słuchać Słowa”⁴⁴⁵. Te kryteria osobowe nie odbiegają od postawy katolika, który żyje sakramentami, słucha słowa Bożego i jest otwarty na innych ludzi. Podkreśla to, że synodalność nie jest drogą tylko dla specjalistów, szczególnie teologów. Jednocześnie widać w powyższych kryteriach wspominaną już wielokrotnie komunię kościelną – wierny, który przyjmuje sakramenty, słucha słowa Bożego, akceptuje Magisterium coraz bardziej zakorzenia się we wspólnocie, a zatem „objawia się” w nim komunია kościelna.

Dokument Międzynarodowej Komisji Teologicznej podkreśla też rolę teologii. Ma ona słuchać słowa Bożego, prowadzić mądrościową, naukową i profetyczną refleksję nad wiarą, rozeznawać znaki czasu w świetle Ewangelii, prowadzić w jej służbie dialog ze społeczeństwem i kulturami⁴⁴⁶. Tym samym mamy tu do czynienia z teologią rozumianą bardzo szeroko, wykraczającą poza czysto naukowe ramy.

⁴⁴² C. Peña, *Sinodalidad y laicado...*, dz. cyt., s. 743.

⁴⁴³ Tamże, s. 744.

⁴⁴⁴ SŻM, nr 108, 109c.

⁴⁴⁵ SŻM, nr 109c.

⁴⁴⁶ SŻM, nr 75.

Dialog synodalny łączy się też z określonymi wymaganiami, a nawet ryzykami. Wymaga on zarówno odwagi w mówieniu, jak i w słuchaniu. Nie chodzi o angażowanie się w dyskusję, w której jeden z mówców stara się pokonać innych lub przeciwstawia się ich poglądom za pomocą argumentów, które ranią, ale o wyrażenie tego, co wydaje się być podpowiedziane przez Ducha Świętego jako użyteczne dla wspólnotowego rozeznania i przyjęcie tego, co podpowiada ten sam Duch Święty przez innych ludzi dla wspólnego dobra (por. 1 Kor 12,7)⁴⁴⁷. Jest to szczerłość bez agresji, słuchanie z zainteresowaniem⁴⁴⁸. Również *Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów* wskazuje, że synodalność i jej skuteczność zależy od jakości procesów „słuchania, dialogu i rozeznania wspólnotowego”⁴⁴⁹, a w innym miejscu dodaje, że Jezus traktuje jako rozmówców wszystkich, którzy wyłaniają się z tłumy, jak chociażby kobietę kananejską, czy Samarytankę⁴⁵⁰. Powyższe słowa wyraźnie korespondują z omówionymi już zagrożeniami dla dialogu⁴⁵¹. Podkreśla to jednocześnie, że synodalność jest czymś, co integruje w sobie wiele z omówionych wcześniej aspektów wolności i odpowiedzialności za słowo w Kościele.

Jednocześnie zaczynają się pojawiać takie oceny synodalności, które wskazują, że jest ona inną niż dotychczasowa kultura kościelna, opartą o niejasność. Podkreśla się, że brak owej jasności jest nieunikniony, a nawet jest ona istotna, gdyż jest krokiem w procesie oczyszczania głosów⁴⁵². Ponadto łączy się to z wezwaniem, by nie barykadować się w swoich pewnościach, a skupianie się na treści, tj. właściwym ujmowaniu poprawnych przekonań jest przeciwstawiane skupianiu się na duszy⁴⁵³. Problemem tu jest jednak to, że bez właściwego formułowania komunikatów ginie wszelki dialog, a poprawność jest konieczna dla zachowania tego, co stanowi choćby nauczanie Magisterium. Widać tu ryzykowną tendencję do preferowania niejasności czy „duchowości” wbrew obiektywnym prawdom podawanym właśnie dla zbawienia duszy. Ponadto sensem wszystkich synodów i rad jest właśnie gromadzenie kompetentnych osób, by wyjaśniły one konkretną sytuację i podały jak najtrafniejsze rozwiązanie problemu.

⁴⁴⁷ SŻM, nr 111.

⁴⁴⁸ J. Moons, *A Comprehensive Introduction...*, dz. cyt., s. 86-87. Por. D. Wąsek, M. Gilski, *Kościół, czyli my...*, dz. cyt., s. 46.

⁴⁴⁹ DP, nr 9.

⁴⁵⁰ DP, nr 18. Por. Mt 15,21-28; J 4,1-42.

⁴⁵¹ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

⁴⁵² J. Moons, *A Comprehensive Introduction...*, dz. cyt., s. 85-86.

⁴⁵³ Tamże, s. 89.

Jako kolejną przeszkodę w procesie synodalnym uznaje się pułapkę rygoryzmu moralnego bardziej wymagającego niż czynił to sam Jezus oraz pułapkę „światowej mądrości politycznej”, która zastępuje właściwe Kościołowi rozeznawanie duchów. Obie pułapki przeciwstawiają się realizacji fundamentalnej dla synodalności zasady podążania razem⁴⁵⁴. Rozwiązaniem tutaj jest wierność Ewangelii, która to wierność z jednej strony zapobiega przesadnemu rygoryzmowi, a z drugiej uniemożliwia zastępowanie myślenia biblijnego przez myślenie kategoriami światowymi. Pytanie jednak, czy sam Jezus nie był radykalny w swoich wymaganiach, również w odniesieniu do moralności⁴⁵⁵? Ponadto na przykładzie rozwiązań zaproponowanych w trakcie XVI Synodu Biskupów A. Kasprzak wskazuje na ryzyko redukcji właściwego rozumienia, czym jest Kościół. Idzie tu o konieczność czuwania nad zgodnością nauczania dotyczącego wiary i moralności z „Tradycją całego Kościoła i całej Jego historii”⁴⁵⁶.

Kolejna kwestia, która wymaga rozwiązania to zaproszenie do uczestnictwa w rozeznaniu nie tylko katolików, ale także ochrzczonych akatolików i ludzi innych religii czy ateistów⁴⁵⁷. Są to rozwiązania do tej pory nieznane Kościołowi. O ile wcześniejsze rozważania wskazywały na pewną ciągłość przyjmowanych rozwiązań, jak np. włączenie wcześniej już postulowanej współodpowiedzialności wszystkich katolików w ramy synodalności, to wyjście z zaproszeniem do dialogu o Kościele poza jego ramy jest czymś nowatorskim. Pojawia się tu pytanie, czy jest to możliwe. Artur Kasprzak pisze: „Prawie nieograniczone otwarcie na konsultację synodalną ma na celu, według eklezjologii kairologicznej, otwarcie się Kościoła na poszukiwania znaków działania Pana Boga w świecie, a znajdują się one często w wielkich oczekiwaniach dużych mas ludzkich. Zauważmy jednak, że świat i jego historia bywa pełna ambiwalencji”⁴⁵⁸. Ten sam autor przytacza też stanowisko Międzynarodowej Komisji Teologicznej, zgodnie z którym synodalność jest ograniczona do ochrzczonych⁴⁵⁹. Otwarcie dyskusji wewnątrzkościelnej na osoby spoza Kościoła nie gwarantuje, że przyjmą oni choćby katolickie rozumienie używanych pojęć. Jak wtedy może toczyć się dyskusja? Jednocześnie z racji na pozostawanie poza wspólnotą, raczej nie podejmą za nią

⁴⁵⁴ DP, nr 21.

⁴⁵⁵ Por. Mt 5-7.

⁴⁵⁶ A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 100.

⁴⁵⁷ Por. R. Pellitero, *La sinodalidad...*, dz. cyt., s. 117.

⁴⁵⁸ A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 98.

⁴⁵⁹ Tamże, s. 98.

odpowiedzialności na etapie wdrażania podjętych decyzji. Jest to kolejnym argumentem przeciwko takiemu otwarciu.

Następną niejasnością w procesie synodalnym jest wyposażanie osób niebędących biskupami w głos decydujący na Synodzie Biskupów⁴⁶⁰. Przywoływany już A. Kasprzak pyta, czy nie mamy tu do czynienia z otwarciem ryzykownego kierunku w podejmowaniu kolejnych decyzji, „w których z jednej strony realizowany byłby trend odnowy rozumienia hierarchii w Kościele, ale z drugiej strony dochodziłoby jednocześnie do pomniejszania znaczenia prerogatyw kluczy udzielonych przez Chrystusa Kolegium Apostolskiemu (por. Mt 16,16 i Mt 18,18)”⁴⁶¹. Synod Biskupów miał być miejscem docenienia roli i rangi biskupów w Kościele. To oni i tylko oni są następcami apostołów. Czy zatem nie można tu mówić o zerwaniu przez papieża Franciszka z wcześniejszymi, ale jednak posoborowymi rozwiązaniami jego poprzedników⁴⁶²?

Określając na podstawie powyższych uwag czym jest synodalność w zakresie niniejszego studium⁴⁶³, można podać następującą definicję. Jest to takie przeżywanie komunii kościelnej, które opiera się na odpowiedzialności wszystkich wiernych za przekaz i odczytywanie objawienia w perspektywie współczesnych wyzwań Kościoła. Istotnymi elementami są: wolność słowa, otwartość na głos innej osoby, konsultacja (różna od demokratycznego głosowania), jak najczęstsze wykorzystanie synodów i rad na różnych poziomach Kościoła, uznanie przez pasterzy, że nie są w stanie sami prawidłowo ocenić wszystkich spraw istniejących współcześnie w świecie i Kościele, współodpowiedzialność wszystkich członków wspólnoty. Nie neguje to władzy w Kościele, ale wręcz przeciwnie, podkreśla jej charakter służebny wobec wspólnoty.

⁴⁶⁰ Przykładem jest tu mianowanie s. Nathalie Becquart XMCJ na podsekretarza Synodu Biskupów, co zostało powiązane z udzieleniem jej głosu decyzyjnego na Synodzie (zob. tamże, s. 99).

⁴⁶¹ Tamże, s. 99.

⁴⁶² Zob. tamże, s. 101. W innym miejscu ten sam autor pisze, że deklaracje papieża wyraźnie wskazują, na świadome i konsekwentne „przesuwanie przestrzeni funkcji wypełniania kolegalności episkopalnej w przestrzeń korelującą z wymiarem synodalności w Kościele” (zob. tamże, s. 97). Należy jednak zauważyć, że zgodnie z *motu proprio Apostolica Sollicitudo* udział nie-biskupów na Synodzie był już możliwy. Należy tu raczej mówić nie o otwarciu kierunku, jak chce A. Kasprzak, ale o wzmocnieniu (por. Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur Apostolica sollicitudo*, pkt V ust. 1 nr 4, pkt VI ust. 1. nr 4).

⁴⁶³ Synodalność można odnosić też do innych aspektów życia kościelnego, np. *munus sanctificandi* (zob. C. Peña, *Sinodalidad y laicado...*, dz. cyt., s. 746-759). Ograniczenie niniejszego studium do wolności słowa pozwala zdefiniować synodalność tylko w zakresie wystarczającym do dalszych analiz.

Wyrazem tej służebności jest nie tylko troska o Kościół, prawo do podejmowania decyzji, ale i obowiązek prawidłowego komunikowania tychże decyzji⁴⁶⁴.

Refleksja nad synodalnością przynosi także nowości, takie jak: podkreślanie roli niejasności, ryzyko pułapki rygoryzmu moralnego (która wcale nim być nie musi), zaproszenie niekatolików do procesu synodalnego. Biorąc pod uwagę zastrzeżenia co do wspomnianych nowości, nie należy ich uwzględniać jako elementów składowych synodalności.

1.6. Podsumowanie

Analiza przeprowadzona w powyższym rozdziale ukazała teologiczne podstawy wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy. Przywołane treści powinny znaleźć swoje odbicie w prawie Kościoła, tak by prawo to podążało za życiem (*ius vitam sequitur*) i to życiem rozumianym szeroko, jako ciągle rozwijające się („żyjące”) nauczanie Kościoła i teologia. Skoro wolność jest zasadniczym przedmiotem zainteresowania prawa, to dotyczy to także wolności słowa. Tym samym konieczne jest uregulowanie wolności w zgodzie z opisywanymi przesłankami teologicznymi. Rolą prawa byłoby nie tylko gwarantowanie wolności słowa, ale także prowadzenie do przestrzegania powyższych ograniczeń. Z tych przyczyn kolejny rozdział będzie poświęcony ukazaniu wolności słowa w Kościele i jej granic w obszarze prawa kanonicznego.

⁴⁶⁴ Inną definicję synodalności od strony pozytywnej (czyli synodalność jest) i negatywnej (czyli synodalność nie jest) podaje J. Renken (zob. J. Renken, *Synodality: A Constitutive Element...*, dz. cyt., s. 27-41).

Rozdział 2.

Prawne regulacje wolności

Celem drugiego rozdziału niniejszej pracy jest ukazanie prawnych regulacji dotyczących wolności słowa. Aby tego dokonać, poniższe studium zostało podzielone na pięć następujących podrozdziałów: ogólne zasady dotyczące wolności słowa, poszczególne zasady dotyczące wolności słowa, podmioty – uczestnicy dialogu, synodalność, podsumowanie. Pierwszy ze wspomnianych podrozdziałów poświęcony jest zaprezentowaniu ogólnych zasad dotyczących wolności słowa, w podziale na trzy zasadnicze kwestie: wskazaniu podmiotów biernych, omówieniu zasad dotyczących wszystkich podmiotów oraz zaprezentowaniu relacji między wolnością słowa a obowiązkiem wypowiedzania swoich poglądów.

Omówienie powyższych zasad pozwoli przejść do drugiego podrozdziału, gdzie są omówione szczegółowe regulacje dotyczące takich obszarów jak: posługa słowa Bożego, obejmująca przepowiadanie słowa Bożego i nauczanie katechetyczne, wychowanie katolickie, badania w zakresie nauk świętych, instrumenty regulacji wolności słowa, środki społecznego przekazu i stowarzyszenia.

Treścią kolejnego, trzeciego podrozdziału, jest prezentacja podmiotów zaangażowanych w dialog w Kościele. Będą to zarówno podmioty odpowiedzialne za ustanawianie i kontrolę przestrzegania reguł rządzących wolnością słowa, np. papież czy biskupi, jak i te, które są przestrzenią dialogu, jak np. diecezjalna rada duszpasterska. Z uwagi na fakt, że istnieją podmioty jednocześnie regulujące wolność słowa, jak i z niej korzystające (np. biskupi diecezjalni będący zarówno prawodawcami, jak i członkami Kolegium Biskupów), omówienie zostanie dokonane łącznie, bez podziału na podmioty tworzące prawo oraz działające na jego podstawie. Alternatywne rozwiązanie wprowadziłoby wiele chaosu i wymuszało powtarzanie treści.

Czwarty podrozdział dotyczy synodalności. Choć zakres regulacji prawnych dotyczących *stricte* tego zagadnienia jest niezwykle ubogi, to jednak należy w jednym miejscu wskazać te przepisy omówione w innych częściach niniejszego studium, które odnoszą się do synodalności.

Ostatni, piąty podrozdział został poświęcony podsumowaniu powyższych treści. Zaprezentowany układ niniejszego rozdziału rozprawy ma pozwolić na ukazanie całokształtu regulacji dotyczących wolności słowa, jej zasad i ograniczeń.

2.1. Ogólne zasady dotyczące wolności słowa

Omówienie zasad dotyczących wolności słowa należy rozpocząć od zaprezentowania tych rozwiązań, które dotyczą wszystkich podmiotów. Z powyższych przyczyn podrozdział rozpoczyna się zdefiniowaniem podmiotu biernego regulacji prawnych, czyli określeniem kręgu osób podlegających analizowanym normom. Dopiero po tym wprowadzeniu mogą zostać przedstawione zasady dotyczące wszystkich podmiotów w zakresie wolności słowa. Ostatnia część analizy skupia się na obowiązku ujawniania swojej opinii, czyli zidentyfikowaniu tych sytuacji, gdy wolność słowa przechodzi w obowiązek wyjawienia posiadanych poglądów. Aby tego dokonać, należy rozpocząć od wspomnianego już omówienia podmiotu biernego regulacji prawnych.

2.1.1. Adresat norm – podmiot bierny regulacji prawnych

Już na początku analizy należy zauważyć, że podstawą podlegania regulacjom dotyczącym wolności słowa i odpowiedzialności za głoszone poglądy jest przyjęcie sakramentu chrztu. Zgodnie z kan. 96 KPK przez chrzest człowiek zostaje wcielony do Kościoła Chrystusowego, nabywa w nim prawa i zaciąga obowiązki. Jednocześnie biorąc pod uwagę kan. 11 KPK należy dodać, że chrzest mógł być udzielony w Kościele katolickim lub innej wspólnotie chrześcijańskiej, która ważnie udziela tego sakramentu, a osoba po chrzcie została przyjęta do Kościoła katolickiego. Zapisy kan. 96 KPK potwierdza kan. 204 § 1 KPK podkreślając własną pozycję każdego katolika, a także kan. 208 KPK, który wskazuje na równość w godności i działaniu oraz na współodpowiedzialność każdego katolika za misję Kościoła¹.

Należy w tym miejscu uzupełnić pozycję wynikającą z chrztu także o obowiązki wynikające z bierzmowania, co znajduje uzasadnienie w ścisłym związku obu tych

¹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 143. Por. M. Olmos Ortega, *Comentario a los can. 204-231*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 124.

sakramentów². Prawna definicja bierzmowania podana jest w kan. 879 KPK wskazującym, że przyjmujący bierzmowanie zobowiązują się do tego, by słowem i czynem być świadkiem Chrystusa, a także za pomocą swoich słów i czynów wiarę szerzyć i ją bronić. Jest to tym samym kolejne źródło obowiązków wiernego – ma wpływ na to, co wierny może powiedzieć, gdyż zawsze musi pamiętać o obowiązku dawania świadectwa, szerzenia i obrony wiary³.

Wracając do analizy kan. 96 KPK należy odnieść się do przywołanej tam pozycji katolika, czyli jego statusu obejmującego całość praw i obowiązków wynikających z przyjęcia chrztu. Jednocześnie pozycja ta nie zawiera władzy, ponieważ „potrójna misja Chrystusa – kapłańska, prorocka i królewska – w której uczestniczą wierni, nie ma charakteru hierarchicznego”⁴. Omawiany status wiernego jest uwarunkowany kilkoma czynnikami. Pierwszym z nich jest zachowanie wspólnoty (komunii) z Kościołem, określonej węzłami wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego. Braki w zachowaniu tych więzów skutkują ograniczeniami w wykonywaniu praw i obowiązków. Drugim ze wspomnianych czynników są sankcje, a w szczególności ekskomunika i interdikt. Po trzecie, są to czynniki osobowe takie jak: używanie rozumu, wiek, kwestie zamieszkania i pobytu na danym terytorium, pokrewieństwo, powinowactwo, obrządek, stan i płeć⁵. W ramach tej trzeciej grupy, istotne z punktu widzenia prowadzonych rozważań są następujące czynniki: używanie rozumu, wiek, zamieszkanie i pobyt na danym terytorium, obrządek oraz stan. Należy pokrótce omówić te kryteria.

² Katechizm Kościoła Katolickiego wyraźnie wskazuje na konieczność przyjęcia sakramentu bierzmowania jako dopełnienia i udoskonalenia łaski chrztu (KKK, nr 1285, 1316). Por. też KKK, nr 1303 i wymienione tam skutki bierzmowania, które są opisywane jako pogłębienie tego, co rozpoczęło się podczas chrztu. Tym samym, mimo że nie wszyscy katolicy przyjmują bierzmowanie, to z uwagi na istotny związek tego sakramentu z chrztem, kan. 879 KPK musi być omówiony w ramach analizy kwestii dotyczących wszystkich wiernych.

³ Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 834-896*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 544.

⁴ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 162; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1. Księga II Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 16.

⁵ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 90-95. Por. też A. de Fuenmayor, J. Otaduy, *Komentarz do kan. 96-112*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 103. W odniesieniu do kan. 204 § 1 KPK zob. J. Krukowski, *Definicja chrześcijan, komentarz do kan. 204 nowego KPK*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 5, s. 36-37. Wymienione tam przyczyny zróżnicowań pozycji poszczególnych katolików są częściowo inne niż wymienione powyżej w pracy. Przyczynami zróżnicowań, wymienionymi przez J. Krukowskiego są: charyzmaty, czyli indywidualne dary nadprzyrodzone, przyjęcie innych sakramentów niż chrzest, szczególnie święceń i małżeństwa, złożenie profesji zakonnej, przyjęcie posługi (*ministerium*), która może być powierzona w formie kanonicznej. Na potrzeby niniejszej pracy został przyjęty podział podany przez D. Cenalmora i J. Mirasa, gdyż jest bardziej szczegółowy, a także unika trudnych do sprecyzowania kryteriów takich, jak choćby „indywidualne dary nadprzyrodzone”.

Kryterium używania rozumu jest wymagane przez prawo naturalne⁶, w związku z oceną stopnia poczytalności danej osoby⁷. „Nie podlegają przeto ustawom kościelnym katolicy cierpiący na chorobę psychiczną (nawet przebiegającą z okresami remisji) czy też znajdujący się w okresie zaburzonego rozeznania (jeśli ono nie zostało umyślnie lub lekkomyślnie spowodowane)”⁸. Używanie rozumu nie musi być pełne, musi być wystarczające. Ma to związek z faktem, że prawo jest racjonalną zasadą działalności ludzkiej, a zatem wystarczające jest takie rozumowanie, by jednostka widziała się zobligowana do przestrzegania prawa⁹.

Wspomniane powyżej kryterium używania rozumu łączy się z kryterium wieku. Zgodnie z kan. 97 KPK, osoba poniżej 7 lat uznana jest za niezdolną do kierowania swoim postępowaniem (nieponoszącą odpowiedzialności za swoje czyny) i nazywana dzieckiem. Dzieci nie są zobowiązane do przestrzegania tych norm, które pochodzą z ludzkiego ustanowienia, chyba że prawo w danym przypadku wyraźnie stanowi inaczej¹⁰. Z takimi osobami zrównane są te, które na stałe nie potrafią używać rozumu¹¹. Jednocześnie warto tu przywołać kan. 11 KPK, który wskazuje, że ustawom czysto kościelnym podlegają ci, którzy mają wystarczające używanie rozumu oraz – jeśli ustawa niczego innego wyraźnie nie zastrzega – ukończyli siódmy rok życia.

⁶ Przepisy prawa kanonicznego opierają się nie tylko na woli kościelnych ustawodawców, ale także na prawie, którego autorem jest sam Bóg. Prawo Boże, bo o nim mowa, to zespół czynników prawnych, których autorem jest Bóg i które to czynniki są nadrzędne wobec prawa czysto kościelnego. Prawo Boże dzieli się na prawo naturalne i pozytywne. Pierwsze z nich obejmuje te czynniki prawne, które są wpisane w ludzką naturę i działają w jej porządku. Są co do zasady uniwersalne, nie podlegają uchyleń i są wspólnym mianownikiem prawa kościelnego i państwowego. Przykładem ujęcia takiego prawa w Kodeksie jest kan. 220 KPK dotyczący poszanowania dobrego imienia oraz intymności. Prawo Boże to w Kościele jednak głównie prawo pozytywne, a więc ogłoszone przez objawienie i mające związek z wyniesieniem człowieka do porządku nadprzyrodzonego. W przeciwieństwie do prawa Bożego naturalnego, prawo Boże pozytywne odróżnia system prawa kościelnego od systemów państwowych. Przykładem zasad wynikających z prawa pozytywnego są: zasada równości wszystkich ochrzczonych i zasada hierarchiczności, prymat papieski, ustanowienie kolegium apostołów. Relacja między prawem Bożym (naturalnym i pozytywnym) a prawem kanonicznym jest podwójna: od strony pozytywnej prawo stanowione musi opierać się na prawie Bożym, a od strony negatywnej prawo kościelne nie może naruszyć prawa Bożego pod sankcją nieważności (zob. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 44-47. Por. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009, s. 56-64).

⁷ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 91. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 25.

⁸ R. Sobański, *Komentarz do kan. 1-34*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I. *Księga I Normy ogólne*, J. Krukowski (red.), Poznań 2003, s. 61.

⁹ B. Gangoiti, *Comentario a los can. 1-95*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 19.

¹⁰ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 25; A. de Fuenmayor, J. Otaduy, *Komentarz do kan. 96-112*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 104; R. Sobański, *Komentarz do kan. 1-34*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I..., dz. cyt., s. 62.

¹¹ Por. kan. 99 KPK.

Kolejnym istotnym kryterium jest terytorium i związane z nim miejsce zamieszkania¹². Należy zauważyć, że diecezjalne lub parafialne miejsce zamieszkania ma wpływ na to, które przepisy prawa partykularnego będą miały zastosowanie¹³. Ważnymi kryteriami są także kryterium obrządku¹⁴, gdyż omawiane przepisy dotyczą tylko katolików obrządku łacińskiego¹⁵ oraz kryterium stanu (świeckiego, duchownego, członka instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego)¹⁶, co będzie widoczne w trakcie analiz prowadzonych w podrozdziałach dotyczących poszczególnych zasad wolności słowa oraz podmiotów – uczestników dialogu¹⁷.

Podsumowując, powyższy fragment pracy ukazał podmiotowy aspekt podlegania omawianym zasadom. Za wyjątkiem osób, które na stałe nie potrafią używać rozumu lub mają mniej niż 7 lat, nie ma grupy w Kościele katolickim, która mogłaby całkowicie być zwolniona z zastosowania omówionych dalej regulacji. Jak pokazują dalsze analizy, w różnych aspektach życia kościelnego prawa i obowiązki konkretnych osób w odniesieniu do wolności słowa są jednak zróżnicowane. Wynika to zarówno z charakteru danej normy (czy jest z prawa Bożego czy czysto kościelnego), jak również z pozycji danego wiernego, która jest determinowana omówionymi powyżej kryteriami.

2.1.2. Zasady dotyczące wszystkich podmiotów

Dotychczas przywołane argumenty wskazały na bardzo szeroki krąg osób podlegających omawianym regulacjom. Dlatego kolejny punkt pracy musi być poświęcony zaprezentowaniu zasad dotyczących wszystkich podmiotów. Innymi słowy, omówione w tym punkcie pracy reguły wyznaczają najbardziej podstawowe prawa i obowiązki w zakresie dialogu w Kościele.

Biorąc pod uwagę tak opisany cel niniejszego punktu, za najważniejszy przepis podlegający analizie należy uznać kan. 212 KPK. Normuje on trzy kwestie:

¹² Studium nie obejmuje szczegółów dotyczących nabywania i utraty miejsca zamieszkania, stałości lub tymczasowości miejsca zamieszkania, gdyż te aspekty są nieistotne z punktu widzenia pracy.

¹³ Warto zauważyć, że w przypadku stosowania przepisów prawa partykularnego różnice mogą zachodzić między mieszkańcem, przybyszem, podróżnym i tułaczem (por. kan. 12 § 3, 13 i 100 KPK). Tym niemniej, z punktu widzenia analizy, kategorie te nie są brane dalej pod uwagę, gdyż zaciemniłoby to obraz rozważań.

¹⁴ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 94.

¹⁵ Por. kan. 1 KPK.

¹⁶ Wśród ważniejszych kryteriów jest jeszcze kryterium płci, które wpływa jedynie pośrednio na omawiane regulacje, ze względu na to, że warunkuje możliwość otrzymania sakramentu święceń. Tym niemniej *de facto* z punktu widzenia analizy zawiera się ono w kryterium stanu. Por. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 94.

¹⁷ Zob. rozdz. 2.2. i 2.3. pracy.

posłuszeństwa pasterzom Kościoła (§ 1), prawo petycji (§ 2) i prawo do wolności słowa w Kościele (§ 3). W zakresie posłuszeństwa i dyscypliny kościelnej, należy wspomniany kanon analizować łącznie z kan. 209 KPK, a w zakresie dialogu kan. 212 KPK czytać łącznie z kan. 220 i 223 KPK. Rzecz jasna, może się wydawać, że skoro tylko wspomniany § 3 wprost dotyczy wolności słowa, to tylko on powinien zostać omówiony. Tymczasem, jak jest to poniżej uzasadnione, nie można widzieć w oderwaniu od prawa petycji i posłuszeństwa pasterzom Kościoła. Zanim jednak przejdziemy do szczegółowej analizy przepisów, należy zaprezentować kilka kwestii ogólnych.

Po pierwsze, należy zauważyć, że prawa w Kościele nie mogą być formułowane jak podstawowe prawa obywatelskie, gdyż muszą być wpisane w teologiczną rzeczywistość Kościoła¹⁸, a przez wyrażenie ich w języku prawnym następuje ich pozytywizacja. Jest ona o tyle istotna, że ma ułatwić ich operatywność i skuteczność¹⁹. Jednakże żadne prawa nie mogą w swojej skuteczności wykroczyć poza przesłanki teologiczne, gdyż ochrona praw podmiotowych w Kościele musi respektować takie przesłanki²⁰. Warto też zwrócić uwagę, że w katolickiej koncepcji praw człowieka prawo naturalne rozumie się jako system, który nakłada na jednostkę pewne obowiązki interpersonalne, które są niewymagalne (nie przysługują im „roszczeniowość”). Dla zapewnienia roszczeniowości, „należy dokonać projekcji tych nakazów na płaszczyznę stosunków społecznych”²¹, co sprawia, że reguła naturalna (z prawa natury) przechodzi w ten sposób w regułę prawną²². Dlatego tym bardziej istotna jest ich pozytywizacja, co jednak łączy się z koniecznością uwzględnienia założeń teologicznych.

Po drugie, wszystkie prawa są jednakowo obowiązujące. Jest to oparte o zasadę sprawiedliwości. Przykładowo „obowiązek posłuszeństwa hierarchii nie jest bardziej wymagalny aniżeli obowiązek zachowania fundamentalnych praw wiernych. Obowiązek wiernych posłuszeństwa hierarchii kościelnej jest takim samym wymogiem sprawiedliwości i takim samym prawem, jak zachowanie praw wiernych przez hierarchię

¹⁸ Por. rozdz. 1. pracy.

¹⁹ Na marginesie rozważań można zauważyć, że pozytywizacja prawa jest łatwiejsza w systemie prawnym społeczności naturalnej, takim jak państwo (J. Krukowski, *Prawa człowieka...*, dz. cyt., s. 78). Por. też J. Krukowski, *Katalog podstawowych obowiązków i uprawnień wszystkich chrześcijan w nowym Kodeksie prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 5, s. 44.

²⁰ J. Krukowski, *Prawa wiernych do dobrej opinii i do własnej intymności. Komentarz do kan. 220 KPK z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996), nr 3-4, s. 228.

²¹ J. Krukowski, *Prawa człowieka...*, dz. cyt., s. 79.

²² Tamże, s. 80.

kościelną”²³. Jest to o tyle istotne, że w tej perspektywie wolność słowa nie jest czymś podrzędnym. Rzecz jasna, niniejsza analiza ukazuje ograniczenia w korzystaniu z wolności słowa, czy to pochodzące z teologii, czy wynikające z przepisów prawa. Tym niemniej czymś innym jest ograniczenie w korzystaniu z danej wolności, a czymś innym całkowite podporządkowanie tej wolności innym prawom.

Po trzecie, w doktrynie istnieje spór o to, co jest pierwsze: prawa czy obowiązki. Część autorów wskazuje, że najpierw są obowiązki, co wynika z faktu, że katolik ma włączyć się w życie i działalność wspólnoty²⁴, innym słowy, najpierw ma podjąć obowiązki związane z działaniem na jej rzecz. Byłaby to pewna opozycja do dominującego w czasach współczesnych podejścia, które kładzie mocny akcent na poszanowanie wolności. Jednocześnie J. Krukowski wskazuje, że najpierw mamy do czynienia z obdarowaniem, czy też uzdolnieniem do podjęcia zadań w Kościele, zaś obowiązki wynikają z tego uzdolnienia. Chrześcijanina konstytuują bowiem nie obowiązki, lecz łaska Boża. Koresponduje z tym pogląd R. Sobańskiego, zdaniem którego kolejność, gdzie obowiązki poprzedzają prawa należy do jednych z najsłabszych punktów kodeksowej eklezjologii²⁵. Można wreszcie znaleźć i takie poglądy, zgodnie z którymi nie ma to większej różnicy, o ile będziemy zawsze pamiętać, że każde prawo zawiera w sobie obowiązek i odwrotnie²⁶.

Po czwarte, niezależnie od tego, jak należy odnosić się do pierwszeństwa między prawami i obowiązkami, zachowanie praw co do zasady nie zostało uzależnione od wypełnienia obowiązków: „odnośnie do przypadków niewypełnienia poszczególnych obowiązków zostały wydane określone normy”²⁷. Choć wspomniane normy są przedmiotem analizy w rozdziale trzecim niniejszej pracy, to już tutaj warto zaznaczyć, że „porządek prawny nie może się bowiem ograniczyć do ochrony struktur życia wspólnotowego, ale musi zmierzać głównie do rozwoju życia osobowego poszczególnych członków danej społeczności. Oznacza to, że osoba ludzka jest i ma być podmiotem prawa kościelnego i centrum porządku prawnego Kościoła”²⁸. Dlatego jasne określenie praw i obowiązków w odniesieniu do wolności słowa ma fundamentalne

²³ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 166-167. Podobnie zauważa M. Guerrero Montero w ślad za innymi kanonistami (M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 530).

²⁴ J. Krukowski, *Katalog podstawowych obowiązków...*, dz. cyt., s. 47.

²⁵ R. Sobański, *Eklezjologia nowego Kodeksu...*, dz. cyt., s. 11.

²⁶ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 531.

²⁷ H. Reinhardt, *Kościelny porządek prawny...*, dz. cyt., s. 8.

²⁸ J. Bakalarz, *Idee przewodnie nowego Kodeksu prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 5, s. 106.

znaczenie. Jednocześnie czymś znacznie ważniejszym od wyliczenia praw i obowiązków, jest zapewnienie im ochrony²⁹. Na konieczność tej ochrony zwraca uwagę numer szósty zasad reformy prawa kanonicznego z 1967 r., w którym wskazano, że jednym z celów działania władzy w Kościele jest zapewnienie ochrony praw osobowych³⁰.

Po piąte, należy zauważyć, że prawa i obowiązki są wyrażone w KPK zgodnie ze współczesną wiedzą teologiczną, antropologiczną i społeczną³¹, i są one elementem „aktualnej świadomości prawnej Kościoła o sobie samym”³². Tym samym konieczna jest ustawiczna analiza przepisów pod tym kątem, by zapewnić zgodność prawa ze znajdującymi się u jego podstaw nauczaniem Kościoła oraz teologią. W konsekwencji pogłębienie wiedzy i samoświadomości wspólnoty może wymagać dokonywania zmian w obowiązującym prawie.

Przechodząc do prezentacji kan. 212 KPK, należy przywołać jego § 1, który stwierdza, że „wierni, świadomi własnej odpowiedzialności, zobowiązani są z chrześcijańskim posłuszeństwem wypełniać to, co święci pasterze, jako reprezentanci Chrystusa, wyjaśniają jako nauczyciele wiary lub postanawiają jako kierujący Kościołem”. Powyższa regulacja opiera się na mandacie, jaki Chrystus powierzył Apostołom jako swoim następcom³³.

²⁹ E. Szafronowski, *Kościół a prawa człowieka*, dz. cyt., s. 77.

³⁰ J. Boyle, *Church Teaching Authority in the 1983 Code*, „The Jurist” 45 (1985) nr 1, s. 137. Synodus Episcoporum, *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, nr 6, w: Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, t. 1, Bologna 2005.

³¹ R. Sobański, *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I..., dz. cyt., s. 165.

³² J. Krukowski, *Katalog podstawowych obowiązków...*, dz. cyt., s. 52.

³³ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 28. Por. rozdz. 1.2.2. pracy. W omawianym § 1 oraz w następnych paragrafach tego samego kan. 212 KPK pojawia się termin „pasterz”. Kodeks odnosi ten termin do papieża (kan. 331 KPK), biskupów (kan. 369, 375 § 1, 383 § 1 KPK), ale również do proboszczów (kan. 529 § 1 KPK). Zob. X. Ochoa, *Index verborum as locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1984, s. 336. Pojawia się pytanie, jak należy to pojęcie rozumieć w kan. 212 KPK, jak i dalej w pracy. W przypadku kan. 212 § 1 KPK, biorąc pod uwagę wykładnię językową sformułowania „kierujący Kościołem” należałoby odnieść termin „pasterze” do biskupów. Takie rozumienie wyłącza z zakresu stosowania tego kanonu proboszcza, który jednak jest pasterzem własnym zleconej sobie parafii (por. kan. 519 KPK). W przypadku kan. 212 § 3 KPK uznawanego za podstawę wzięcia udziału w różnego rodzaju radach, w tym w parafialnej radzie duszpasterskiej i parafialnej radzie ekonomicznej, pojęcie pasterzy musi być rozumiane jako odnoszące się do tych, którym powierzono wykonanie jakiegokolwiek urzędu połączonego z funkcją przewodzenia Ludowi Bożemu. Do podobnego wniosku prowadzi wykładnia kan. 228 § 2 KPK, zgodnie z którym świeccy są zdolni do tego, by świadczyć pomoc pasterzom, także w ramach wymienionych rad. To samo rozumowanie można rozciągnąć na kan. 212 § 2 KPK (por. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 539). Podsumowując, termin „pasterze” musi być rozumiany szeroko, obejmując każdego, komu powierzono wykonanie jakiegokolwiek urzędu połączonego z funkcją przewodzenia Ludowi Bożemu, chyba że z treści danego przepisu wynika wyrażnie co innego (jak np. w kan. 331 KPK). W przypadku kan. 212 § 1 KPK termin: „pasterze”, z racji na wspomnianą wykładnię językową przepisu, należy odnieść do papieża łącznie z Kolegium Biskupów.

Posłuszeństwo, o którym mowa, odnosi się tylko do własnych pasterzy i w zakresie ich kompetencji rządzenia czy nauczania³⁴, przy czym z racji na istnienie hierarchii w Kościele, członkowie hierarchii także mają być posłuszni swoim przełożonym³⁵. Wyrażona w tym kanonie zasada odnosi się do posłuszeństwa odpowiedzialnego, wynikającego ze słuszności polecenia³⁶. Tym samym „w odniesieniu do polecenia poważnie nieracjonalnego, wierny miałby nie tylko prawo, ale i obowiązek, sprzeciwu”³⁷. Nie można także domagać się posłuszeństwa, gdyby polecenie wykraczało poza sprawiedliwość legalną³⁸. Oznacza to także negację ślepego posłuszeństwa, często blisko związanego ze zwolnieniem się od osobistej odpowiedzialności³⁹. Posłuszeństwo ma prowadzić do wzrostu chrześcijańskiej dojrzałości⁴⁰. Warto podkreślić, że motywacja chrześcijańska do posłuszeństwa jest nadprzyrodzona, nie można jej rozumieć czysto pozytywistycznie⁴¹.

Konieczność zachowania obowiązków przez każdego katolika, zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, do którego należy zgodnie z przepisami prawa, podkreśla także kan. 209 § 2 KPK. Ta równoczesność zachowania obowiązków wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, wynika z faktu, że wierny jest jednocześnie wiernym Kościoła powszechnego i partykularnego⁴². Przez zachowanie obowiązków wierni zachowują wspólnotę z Kościołem, o której mowa w § 1 tegoż kanonu. „Zachowanie wspólnoty z Kościołem jest podstawowym kryterium legitymizacji i podstawową granicą wykonywania wszystkich obowiązków i uprawnień przez wszystkich ochrzczonych”⁴³. Na gruncie wolności słowa omawiane zasady powtarza

³⁴ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 148. Por. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 535.

³⁵ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 535.

³⁶ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 168.

³⁷ „Frente a un orden gravemente irracional, el fiel tendría no sólo el derecho, sino también el deber, de negarse” (M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 536, tłum. własne, za: G. Feliciani, *Obblighi e diritti di tutti i fedeli cristiani*, w: G. Longhitano, *Il Fedele cristiano: la condizione giuridica dei battezzati*, Bologna 1986, s. 85).

³⁸ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 168. Poza zakresem powinności prawnej może istnieć powinność moralna (D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 148). Zob. też rozdz. 2.4. pracy w odniesieniu do różnic między obowiązkiem moralnym a prawnym.

³⁹ J. Krukowski, *Katalog podstawowych obowiązków...*, dz. cyt., s. 48.

⁴⁰ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 537.

⁴¹ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 29.

⁴² Tamże, s. 26. Problemem może być sytuacja, gdy prawo powszechne i partykularne nakazywałoby coś przeciwnego. Wtedy należy zastosować reguły kolizyjne (zob. R. Sobański, *Metodologia prawa kanonicznego*, dz. cyt., s. 108-109).

⁴³ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 25.

i uszczegóławia kan. 754 KPK, wskazując, że „wierni mają obowiązek przestrzegać konstytucji i dekretów, które prawowita władza Kościoła (...) wydaje w celu przedstawienia nauki i napiętnowania błędnych opinii”. Choć jest to przepis pochodzący z jednego z kanonów otwierających księgę III „Nauczycielskie zadanie Kościoła”, to z racji na jego treść trzeba go umieścić pośród reguł dotyczących wszystkich wypowiedzi katolików⁴⁴. Tym samym ogólne stwierdzenia z kan. 212 § 1 KPK dotyczące tego, co pasterze Kościoła wyjaśniają i postanawiają, mają swoje uszczegółowienie w odniesieniu do wolności słowa. Ma to miejsce zarówno w aspekcie pozytywnym („przedstawienie nauki”) oraz negatywnym („napiętnowanie błędnych opinii”).

Kolejną z zasad o charakterze ogólnym jest wyrażone w kan. 212 § 2 KPK prawo wiernych do przestawiania pasterzom Kościoła swoich potrzeb oraz życzeń (prawo petycji), co wynika z celu działania władzy kościelnej, jakim jest służba⁴⁵. Przepis wskazuje, że przedmiotem tego prawa mogą być wszelkie potrzeby. Zawarte w kanonie stwierdzenie „zwłaszcza duchowe” ma walor jedynie kierunkowy, ale nie jest ograniczeniem petycji. Zakres petycji może być bardzo szeroki, od zwykłej prośby aż po wniosek o wydanie reskryptu. Petycję można złożyć indywidualnie lub grupowo, w interesie własnym lub wspólnym⁴⁶. Jednocześnie opinią czy prośbą zawartą w petycji nie można gorszyć innych⁴⁷.

Przepis nie zawiera także dyspozycji co do sposobu realizacji tego prawa⁴⁸. Działanie wiernego rodzi po stronie władzy kościelnej prawny obowiązek przynajmniej przyjęcia i analizy tego, co zostało przedstawione. Postuluje się także istnienie obowiązku odpowiedzi po stronie pasterzy⁴⁹. Innymi słowy, pasterze mają obowiązek wysłuchać i podejść z ojcowskim zrozumieniem⁵⁰. Jeżeli po stronie pasterzy istniałby prawny

⁴⁴ Por. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 302-303.

⁴⁵ Tamże, s. 148. Por. rozdz. 1.4.1. pracy.

⁴⁶ Por. G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, P. V. Pinto (red.), Città del Vaticano 2001, s. 121.

⁴⁷ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 284.

⁴⁸ G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 29.

⁴⁹ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 539. Por. D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio nel Codice di Diritto Canonico*, Roma 2020, s. 72.

⁵⁰ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 284. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 538. Por. J. Miras, *Comentario a los can. 48-58*, w: *Comentario exegético...*, t. I, dz. cyt., s. 581.

obowiązek udzielenia tego, o czym mowa w danej petycji, wtedy nie byłaby to prośba w sensie ścisłym⁵¹.

Zaprezentowane powyżej rozumienie kan. 212 § 2 KPK ukazuje prawo petycji jako pozbawione jakiejkolwiek ochrony. Jednocześnie inni autorzy interpretują kan. 212 § 2 KPK łącznie z kan. 57 § 1 KPK, który wyraźnie wskazuje, że władza ma trzy miesiące od daty wniesienia prośby na załatwienie sprawy. Omawiany obowiązek wydania aktów administracyjnych ma na celu ochronę praw wiernych i istnieje w przypadku, gdy ustawa określa taką sytuację, czyli np. gdy wierny chce zrealizować przysługujące mu uprawnienie, czego przykładem jest prawo wybranego do zatwierdzenia wyboru zgodnie z kan. 179 KPK⁵². Jednakże dla niektórych komentatorów w kan. 57 § 1 KPK idzie o każdą prośbę zgodną z prawem, a zatem rozsądną, przedstawioną „przez zdolną do tego osobę, która uważa się za «zainteresowaną»”⁵³.

Można spotkać także takie stanowiska, zgodnie z którymi jedna część petycji kieruje się ku otrzymaniu odpowiedzi, a druga część nie zawiera żadnego oczekiwania co do jej otrzymania. Jest to bez wątpienia stanowisko łączące kan. 57 i 212 § 2 KPK⁵⁴. Jednocześnie powyższy pogląd należy uznać za najbardziej trafny, gdyż z jednej strony uwzględnia on sytuacje, gdy władza ma obowiązek działać w odpowiedzi na wniesioną prośbę (kan. 57 KPK), a z drugiej strony tenże pogląd obejmuje sytuacje, gdy petycja nie ma na celu uzyskania konkretnej odpowiedzi. W tym przypadku petycja jest tylko wyrażeniem pewnego poglądu czy potrzeby. Za taką interpretacją przemawia też redakcja obu komentowanych kanonów, gdyż w kan. 57 KPK używa się słowa prośba (*petitio*), zaś w kan. 212 § 2 KPK słowa potrzeba (*necessitas*). Tym samym kanony dotyczą sytuacji podobnych, choć nie takich samych.

Jednocześnie, gdyby z działania władzy wyniknęła szkoda, ma ona obowiązek ją naprawić zgodnie z kan. 128 KPK. Wspomniana szkoda nie może być rozumiana tylko w odniesieniu do sfery ekonomicznej, gdyż środki zmierzające do realizacji misji Kościoła wykraczają poza tę sferę⁵⁵. Jednakże naprawienia szkody wynikającej z braku

⁵¹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 148; J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 168.

⁵² J. Krukowski, *Komentarz do kan. 35-93*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I...*, dz. cyt., s. 120. Drugim przypadkiem ujętym w kan. 57 § 1 KPK, poza prośbą, jest rekurs. Biorąc pod uwagę założenia niniejszego studium, nie dotyczy ono analizy procedur.

⁵³ J. Miras, *Komentarz do kan. 35-93*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁴ J. Miras, *Comentario a los can. 48-58*, w: *Comentario exegetico...*, t. I, dz. cyt., s. 580-581.

⁵⁵ J. Miras, *Komentarz do kan. 35-93*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 87. Jednocześnie można tu rozpatrywać przepisy o nadużyciu władzy. Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 35-93*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I...*, dz. cyt., s. 121. Zob. kan. 1378 KPK oraz rozdz. 3.2.9. pracy.

działania władzy (tzw. milczenia administracyjnego) można dochodzić tylko wtedy, gdy reakcja władzy była przewidziana prawem⁵⁶.

Tym samym prawo petycji wpisuje się w przestrzeń wolności słowa w Kościele. Przez składanie petycji, których zakres przedmiotowy i podmiotowy jest bardzo szeroki, wierni (niekoniecznie świeccy, kanon nie zabrania przecież wnoszenia petycji w ramach hierarchii kościelnej), ujawniają swoje poglądy, wyrażają swoje postulaty i oczekiwania.

Jedną z najistotniejszych i najpełniejszych treściowo zasad dotyczących wszystkich podmiotów są stwierdzenia kan. 212 § 3 KPK. Zgodnie z nim wierni mają prawo⁵⁷ do wyjawiania swojego zdania świętym pasterzom w sprawach dotyczących dobra Kościoła. Wykonanie tego prawa jest uwarunkowane posiadaną przez wiernego wiedzą, kompetencją i znaczeniem. Jednocześnie wierni mają prawo do podawania swojego zdania innym wiernym w sprawach dotyczących dobra Kościoła, zachowując nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek wobec pasterzy, biorąc pod uwagę wspólny pożytek i godność osoby. Przepis ten dotyczy wolności słowa w Kościele, choć nazywany bywa też prawem do wolności myślenia (*di pensiero*) i gwarancją działania opinii publicznej w Kościele⁵⁸. Ciężko jednak zgodzić się z uznaniem komentowanego kanonu za podstawę prawa do wolności myślenia. Prawo nie ingeruje w wewnętrzne, nieuzewnętrznione aspekty ludzkich przeżyć. Tym samym wolność myślenia ma każdy człowiek, niezależnie od jakichkolwiek regulacji prawnych (*Ecclesia non iudicat de interis*).

Komentowany przepis opiera się na założeniu istnienia prawa naturalnego do poszukiwania prawdy i wyrażania opinii⁵⁹. To prawo jest przez Kościół zadeklarowane a nie przyznane, nie jest ono uprawnieniem (*facultad*) a prawem (*derecho*) wszystkich wiernych⁶⁰. Tym samym szczególne znaczenie komentowanego przepisu polega na byciu podstawową regulacją korzystania z naturalnego prawa do wolności słowa. Biorąc pod uwagę jego rolę, należy teraz szczegółowo omówić poszczególne elementy kanonu: dobro Kościoła, kryteria podmiotowe (wiedzę, kompetencję i znaczenie) oraz kryteria

⁵⁶ J. Miras, *Comentario a los can. 48-58*, w: *Comentario exegético...*, t. I, dz. cyt., s. 583.

⁵⁷ Przepis mówi także o obowiązku. Obowiązek ten został przeanalizowany w rozdz. 2.1.3. pracy.

⁵⁸ G. Dalla Torre, *Comento al can. 212*, w: *Comento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121.

⁵⁹ D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 87. Por. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 540. Zob. rozdz. 1.3.2. pracy. Kodeks w kan. 748 § 1 KPK wskazuje na istnienie obowiązku przyjęcia i zachowywania poznanej prawdy. Tym niemniej prawo do jej poszukiwania nie jest sprzeczne z obowiązkiem zachowywania już poznanej prawdy.

⁶⁰ D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 88. Por. M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 540.

przedmiotowe (nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek dla pasterzy, wspólny pożytek i godność osoby).

Rozpoczynając analizę kan. 212 § 3 KPK należy zauważyć, że ustanawia on zakres realizacji prawa do wolności słowa i określa ten zakres jako dobro Kościoła. Dobro Kościoła jest, dla przejrzystości rozważań, omówione łącznie z dobrem wspólnym Kościoła. Pozwala to interpretować razem kan. 212 § 3 i 223 KPK.

Dobro wspólne można rozumieć jako „cel/rację bytowania i działania człowieka jako istoty z natury skierowanej do wspólnoty z in. ludźmi”⁶¹. Ma to związek z takim działaniem każdej wspólnoty ludzkiej i budowaniem warunków życia, by wzbogacały tożsamość każdego jej członka, umożliwiając mu osiągnięcie pełni rozwoju. Skoro zaś właściwe działanie wspólnoty wspiera człowieka, to i on jest zobowiązany do poświęcania się na jej rzecz⁶². Tym samym widać tu zarówno podkreślenie praw jednostki, jak i praw całej społeczności. Jan Paweł II w przemówieniu do Roty Rzymskiej w 1983 r. określił dobro wspólne „jako urzeczywistnianie się wspólnoty”⁶³. Warto także zauważyć za R. Sobańskim, że w przypadku osoby ontycznie związanej z Chrystusem, a więc ochrzczonej, „zachodzi tu nieosiągalna nigdzie indziej tożsamość dobra wspólnego i indywidualnego. Przecistawianie osoby wspólnotocie jest tu niemożliwe. (...) I odwrotnie: budowanie wspólnoty jest zarazem budowaniem dobra osoby”⁶⁴. Obama dobrami, indywidualnym i wspólnotowym, jest przecież zbawienie duszy⁶⁵. W konsekwencji każde dobro indywidualne w Kościele musi wpisywać się w dobro Kościoła, nie może być rozumiane w kategoriach czysto indywidualistycznych. Co więcej, w logice *communio* nie można myśleć o dobru Kościoła, które nie przyczynia się do dobra wiernych i odwrotnie⁶⁶. Innymi słowy, dobro wspólne Kościoła nie jest jakimkolwiek dobrem, a dobrem Kościoła, dlatego można na nie spojrzeć w kategoriach wspólnoty (*communio*). To właśnie kategoria *communio* jest dla T. Gałkowskiego punktem wyjściowym dla wyjaśnienia, czym jest dobro wspólne, którym w Kościele jest dobro wspólnoty (*bonum communionis*)⁶⁷.

⁶¹ J. Krukowski, *Dobro wspólne*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 563.

⁶² Por. tamże, kol. 563-564. KKK, nr 1880.

⁶³ T. Gałkowski, *Dylematy wokół ustawy kanonicznej (II) – bonum commune czy communionis*, „Prawo Kanoniczne” 58 (2015) nr 4, s. 48.

⁶⁴ R. Sobański, *Prawo a wolność...*, dz. cyt., s. 54.

⁶⁵ Por. kan. 1752 KPK *in fine*.

⁶⁶ D. Cenalmor, *Límites y regulación de los derechos de todos los fieles*, „Fidelium Iura” 5 (1996), s. 147-148.

⁶⁷ T. Gałkowski, *Dylematy wokół ustawy kanonicznej...*, dz. cyt., s. 64.

Jak podkreśla P. Popović, analizując myśl J. Hervady, trudno jest oddzielić dobro wspólne Kościoła od *salus animarum*. Są one dla niego nakładającymi się rzeczywistościami, gdzie różnica dotyczy tylko poziomu analizy. Dobro wspólne jest sumą społecznych warunków, które umożliwiają optymalne użycie środków prowadzących do zbawienia duszy⁶⁸. Tym samym wytycznymi dla władzy w zakresie regulowania praw wiernych byłyby: jedność z Bogiem, *salus animarum* i *communio*. Tak samo wierni mieliby wystrzegać się naruszenia powyższych granic przy wykonywaniu swoich praw⁶⁹. Elementami składowymi dobra wspólnego mogą być także: pokojowe ułożenie praw wiernych, uporządkowane współżycie wiernych w sprawiedliwości i miłości, zachowanie porządku kościelnego. Tym samym dobro wspólne jest zarówno kryterium, jak i granicą regulowania praw wiernych⁷⁰. Powyższe rozważania wskazują na ograniczenie wypowiedzi od strony pozytywnej. Jeżeli wyjawienie opinii naruszałoby prawo lub wręcz byłoby przestępstwem, wówczas nie można mówić o prawie do wolności słowa⁷¹. Tym samym dobro Kościoła byłoby ograniczeniem zakresu wypowiedzi od strony pozytywnej, przestępstwo od strony negatywnej⁷².

Omawiany kan. 212 § 3 KPK zawiera trzy kryteria, które dotyczą autora wypowiedzi. Z tej właśnie przyczyny można je nazwać kryteriami podmiotowymi, bo kształtują one sposób realizacji prawa do wolności wypowiedzi w zależności od cech podmiotu korzystającego z tej wolności. Tymi kryteriami są: wiedza, kompetencja i znaczenie (*praestantia*).

⁶⁸ P. Popović, *Bonum Commune Ecclesiae and the Juridical Domain of the Goods That Are 'Made Common' in the Church*, „Ius Canonicum” 59 (2019) nr 118, s. 706-707.

⁶⁹ Tamże, s. 726.

⁷⁰ J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis...*, dz. cyt., s. 532; D. Cenalmor, *Límites y regulación...*, dz. cyt., s. 161; T. Gałkowski, *Umiarkowane korzystanie z praw przysługujących wiernym (kan. 223 § 2)*, „Roczniki Nauk Prawnych” 27 (2017) nr 1, s. 76. Inne elementy dobra wspólnego podaje T. Jakubiak (zob. T. Jakubiak, *The Catholic Church and a Person's Right to Privacy and Protection of His Good Reputation*, „Roczniki Nauk Prawnych” 33 (2023) nr 1, s. 98). W istocie są one podobne do wyżej wymienionych elementów składowych dobra wspólnego. Trudność jedynie sprawia kryterium zdefiniowane jako zachowanie praw przynależnych wszystkim obywatelom (*rights of all citizens*), gdyż mocno otwiera ono porządek kanoniczny na różnie definiowane prawa obywatelskie.

⁷¹ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 168.

⁷² Niektórzy uznają zapis o dobru wspólnym jako klauzulę generalną (*norma generale*), która jednak nie ma i mieć nie może zastosowania do wszystkich praw. Jako przykłady praw, do których nie ma ona zastosowania wymieniane są m.in. prawo i obowiązek zachowania wspólnoty z Kościołem (kan. 209 § 1 KPK), prowadzenia życia świętego (kan. 210 KPK), rozszerzania orędzia ewangelicznego (kan. 211 KPK), podporządkowania się nauczaniu pasterzy (kan. 212 § 1 KPK), prawo wyboru stanu życia (kan. 219 KPK). Zob. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 292; D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 110. Szerzej na temat klauzul generalnych zob. P. Kroczeck, *Funkcje klauzul generalnych na przykładzie kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, „Annales Canonici” 12 (2016), s. 79-89.

Wiedza i kompetencja odnoszą się wprost do posiadanych informacji. Bez konkretnej wiedzy trudno jest prawidłowo wyrazić swoją opinię⁷³. Omawiane kryterium wyraźnie wskazuje na troskę ustawodawcy kościelnego o zachowanie jakości wypowiedzi, a szczególnie o merytoryczne uzasadnienie swojego zdania. Otwartym pozostaje pytanie, czy nie ma tu ukrytego założenia, że tylko ta osoba, która w oparciu o posiadaną wiedzę może prawidłowo formułować swoje wypowiedzi, jest zdolna właściwie korzystać z wolności słowa? Z drugiej strony można jednak podnieść zastrzeżenie, że jakość wypowiedzi (prawidłowe, merytoryczne jej formułowanie) i wolność słowa to dwie różne kwestie i nie można normować wolności poprzez kryteria związane z jakością. Ponadto, jak zdefiniować wiedzę dotyczącą dobra Kościoła (a nie np. teologii, co można by mierzyć tytułami naukowymi)?

Znaczenie (*praestatia*) wywodzi się, jak uważają niektórzy komentatorzy, od prestiżu. Ten zaś w ich opinii oparty jest o wartość społeczną osoby (*valor social*), jakość postępowania, moralność. Tym samym warunkowałoby to wpływ konkretnego człowieka na daną społeczność⁷⁴. Warto zauważyć, że mówimy tutaj o cechach osobowych⁷⁵, a tym samym wychodzimy poza zakres wiedzy danej osoby. Innymi słowy, mamy tu do czynienia z wymaganiami, by ten kto wygłasza dany pogląd pamiętał, że swoje poglądy przekazuje nie tylko w słowami, ale również czynami. W tym kontekście można jednak zadać pytanie: kto ma większy prestiż w Kościele: uczony czy prorok⁷⁶?

Posiadana przez wiernego wiedza, kompetencja i znaczenie tylko warunkują wykonanie prawa, a nie są podstawą jego zaistnienia. Ponadto, jak wskazuje Międzynarodowa Komisja Teologiczna: „należy przezwyciężyć przeszkody wynikające z braku formacji, czy uznanych przestrzeni, w których świeccy mogliby się wypowiadać”⁷⁷. Tym samym można to uznać za postulat idący poza wspomniane ograniczenia, szczególnie w odniesieniu do wiedzy i kompetencji, którym to sformułowaniom odpowiada słowo „formacja”. Jednocześnie. D. Moral Carvajal stwierdza, że wiedzę, kompetencję, czy znaczenie ma każdy, choć w różnym stopniu, dlatego każdy może zabrać głos⁷⁸. Taka interpretacja prowadzi jednak do stwierdzenia,

⁷³ D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 88.

⁷⁴ Por. tamże, s. 89.

⁷⁵ G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121.

⁷⁶ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 545.

⁷⁷ SŻM, nr 73; EG, nr 102.

⁷⁸ D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 73.

że skoro każdy posiada dane cechy, to zawieranie w prawie ograniczeń, które spełnia każdy, nie ma sensu.

Trzecią grupą kryteriów, obok dobra Kościoła i kryteriów podmiotowych, są takie, które można by nazwać przedmiotowymi: nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek wobec pasterzy, wspólny pożytek i godności osoby. Nazwę kryteriów przedmiotowych można im nadać dlatego, że dotyczą one treści (przedmiotu) wypowiedzi.

Pierwszym kryterium jest zachowanie integralności wiary i obyczajów. Tym samym kanon wymaga, by wykluczyć wszelkie arbitralne interpretacje prawd wiary, a tym bardziej ich negację. Innymi słowy, nienaruszalność wiary i obyczajów można by nazwać „granicą absolutną” wykonania omawianego prawa⁷⁹. Z drugiej strony w tym, co podlega opiniom (*nelle materie cosiddette «opinabili»*) można się wzajemnie nie zgadzać w ramach Kościoła, ale nie można przez to wywołać skandalu czy zgorszenia⁸⁰ np. w tych osobach, które nie mają dobrej formacji religijnej.

Drugim kryterium jest szacunek dla pasterzy. Jest on pochodną ich władzy nauczania⁸¹, zależy zatem od stopnia obowiązywania doktryny, od tego, czy mamy do czynienia z prawdami należącymi do depozytu wiary, czy też np. związanymi z nimi na drodze logicznego wynikania⁸². Skoro prawdy wiary mają różne stopnie obowiązywalności, to i nauka, która je przedstawia w różny sposób obowiązuje wiernych. Konsekwencją tego byłoby potraktowanie kryterium szacunku dla pasterzy jako uszczegółowienie omówionego wcześniej zakazu naruszania wiary i moralności⁸³. Jednocześnie widać w tym przypadku jak w omawianym kanonie § 3 łączy się z § 1.

Trzecim z omawianych kryteriów przedmiotowych jest wspólny pożytek. To ograniczenie wolności wypowiedzi jest związane z generalnym założeniem prawa kanonicznego (*principio generale caratterizzante l'ordinamento canonico*), zgodnie

⁷⁹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 149.

⁸⁰ Por. D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 89; L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 284. „Zgorszenie jest postawą lub zachowaniem, które prowadzi drugiego człowieka do popełnienia zła. Ten, kto dopuszcza się zgorszenia, staje się kusicielem swego bliźniego. Narusza cnotę i prawość; może doprowadzić swego brata do śmierci duchowej. Zgorszenie jest poważnym wykroczeniem, jeśli uczynkiem lub zaniedbaniem dobrowolnie doprowadza drugiego człowieka do poważnego wykroczenia”. KKK, nr 2284. Szerzej na temat zgorszenia zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

⁸¹ Por. Kan. 375 § 1 KPK; G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121.

⁸² G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 29. Por. rozdz. 1.1.2. pracy.

⁸³ Alternatywnie, jeżeli wspomniany szacunek byłby przejawem posłuszeństwa, to *de facto* należałoby tu powtórzyć to, co dotyczy posłuszeństwa władzy.

z którym interesy prywatne zderzając się z interesem wspólnym mogą mieć tylko ogólną, pośrednią ochronę (*tutela riflessa, indiretta*)⁸⁴. Nie przysługuje im ochrona szczegółowa, a więc ochrona każdego zachowania. Innymi słowy: „interes prywatny może być przedmiotem takiej samej ochrony jak interes publiczny tylko wtedy, gdy jest z nim zbieżny”⁸⁵. Tworzy to pewne możliwe sytuacje konfliktowe. Jeżeli jednak konflikty mają miejsce, prawo ma być rozjemcą⁸⁶.

Czwartym kryterium jest godność osoby. To ograniczenie nie jest czymś wyjątkowym dla prawa kanonicznego, ale przeciwnie, jest wspólne dla wszystkich systemów prawa, które szanują osobę ludzką⁸⁷, choć w przypadku chrześcijaństwa ma ona szczególne znaczenie, związane z katolicką moralnością⁸⁸.

Podsumowując analizę kryteriów przedmiotowych trzeba zauważyć, że trzy ostatnie kryteria, tj. szacunku wobec pasterzy, wspólnego pożytku i godności osoby są uważane za warunki słusznego wykonania prawa⁸⁹, które nie mają tak wielkiej wartości, jak nienaruszalność wiary i obyczajów. Ciężko się z tym zgodzić w odniesieniu do godności osoby, gdyż nie ma uzasadnienia dla zawieszenia godności osoby przy wykonywaniu jakiegokolwiek prawa. Ponadto mamy tu tak naprawdę do czynienia z dodatkowym warunkiem, którym jest roztropność, związana z forum, na którym padnie dana wypowiedź⁹⁰, a niezależna od adresata tej wypowiedzi. Czym innym jest bowiem wypowiedź w prywatnej rozmowie z biskupem, odmienne skutki ma umieszczenie tej wypowiedzi w czasopiśmie naukowym, a do czego innego będzie prowadzić przekazanie tej samej treści podczas kazania⁹¹. Warto także pamiętać, że kanon odnosi kryteria przedmiotowe tylko do wypowiedzi skierowanych do nie-pasterzy⁹².

Na tle powyższych zastrzeżeń warto przywołać pogląd D. Cenalmora dotyczący ograniczeń prawa. Wskazuje on na dwa rodzaje takich ograniczeń: granice absolutne, czyli te których przekroczenie powoduje, że prawa te przestają być rzeczywistymi prawami i drugie – względne, które tylko regulują wykonanie danego prawa. Każde

⁸⁴ G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121.

⁸⁵ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 29.

⁸⁶ Por. J. Bakalarz, *Idee przewodnie...*, dz. cyt., s. 106. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 293.

⁸⁷ G. Dalla Torre, *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 121. Por. kan. 220 KPK.

⁸⁸ KKK, nr 2477-2479. Por. rozdz. 1.3.2. pracy.

⁸⁹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 149.

⁹⁰ Por. D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 90.

⁹¹ Szerzej na ten temat przy okazji rozważań na temat nauk świętych – zob. rozdz. 2.2.3. pracy.

⁹² D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 89.

prawo wymaga, by jego przedmiot miał zawsze charakter dobra wymaganego ze sprawiedliwości – zło nie ma praw⁹³. Przestają być zatem prawami wiernych te prawa, których przedmiot traci rację (uzasadnienie) w dobru właściwym wspólnotie kościelnej lub gdy dane dobro nie jest należne ze sprawiedliwości ze względu na status wiernego⁹⁴. Najbardziej podstawowym i właściwym wobec każdego prawa jest to ograniczenie, które wynika z kan. 205 KPK, a więc zachowanie więzów wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego. W przypadku kan. 212 § 3 KPK D. Cenalmor wskazuje na kryteria przedmiotowe wypowiedzi jako na przykłady granic absolutnych⁹⁵. Tym samym mamy tu do czynienia z zakwestionowanym wcześniej podziałem na granice ważniejsze (nienaruszalności wiary i obyczajów) oraz mniej ważne (np. godności osoby).

Obok granic absolutnych wykonania prawa D. Cenalmor wskazuje także na granice względne, które mogą być wewnętrzne i zewnętrzne. Ograniczenie od wewnątrz to np. konieczność zachowania wspólnoty z Kościołem, o czym mowa w kan. 209 § 1 KPK⁹⁶, zaś przykładem regulacji od zewnątrz jest poszanowanie obiektywnego porządku moralnego⁹⁷. Tylko przy zachowaniu wspólnoty z Kościołem prawa i obowiązki wiernych nabierają całej mocy i znaczenia⁹⁸. Wykonanie prawa może dokonywać się na dwa sposoby: po pierwsze poprzez uporządkowany rozwój chronionego przez nie dobra, a po drugie poprzez dochodzenie na drodze prawnej⁹⁹. Tym samym w kontekście wolności słowa przywołane rozważania prowadzą do wniosku, że korzystanie z tej wolności nigdy nie może być ukierunkowane przeciw dobru Kościoła. Jednocześnie w świetle wypowiedzi D. Cenalmora szczególną rolę ogrywają kryteria przedmiotowe wypowiedzi¹⁰⁰.

Po omówieniu ograniczeń prawa z kan. 212 § 3 KPK należy odnieść się także do sposobu jego wykonania. Otóż prawo to można wykonać osobiście lub grupowo, w tym poprzez organy do tego powołane¹⁰¹. Podkreśla to zatem rolę podmiotów, takich jak Synod Biskupów, synody partykularne czy diecezjalne rady duszpasterskie¹⁰².

⁹³ D. Cenalmor, *Límites y regulación...*, dz. cyt., s. 150-151.

⁹⁴ Tamże, s. 152.

⁹⁵ Tamże, s. 154-155.

⁹⁶ Tamże, s. 159.

⁹⁷ Tamże, s. 161. DH, nr 7.

⁹⁸ D. Cenalmor, *Límites y regulación...*, dz. cyt., s. 166-167.

⁹⁹ Tamże, s. 170.

¹⁰⁰ Może się tu pojawić wątpliwość odnośnie do wypowiedzi, które są zgodne z jednymi kryteriami przedmiotowymi a sprzeczne z innymi kryteriami. Zostało to omówione w rozdz. 2.1.4. pracy.

¹⁰¹ Por. M. Olmos Ortega, *Comentario a los can. 204-231*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 125.

¹⁰² Zob. rozdz. 2.3. pracy.

Jednocześnie zdaje się to przeciwstawiać pewnym poglądom formułowanym tuż po wejściu w życie Kodeksu, zgodnie z którymi to poglądami głównymi adresatami normy z kan. 212 § 3 KPK są ci, którzy mają największy wpływ na kształtowanie opinii publicznej – dziennikarze¹⁰³. Przywołany pogląd pochodzi z czasów, gdy przepływ informacji moderowany był głównie przez tę grupę zawodową. Obecnie, biorąc pod uwagę zmiany w sposobach rozpowszechniania informacji, głównym adresatem normy jest ten, kto ma faktyczny wpływ na opinię publiczną, niezależnie od wykonywanego zawodu.

Opisane tu ograniczenia w korzystaniu z prawa do wolności słowa należy interpretować ściśle¹⁰⁴. Wynika to z faktu, że możliwość korzystania z wolności słowa, jak to już zostało wskazane, jest prawem ochrzczonego uznanym przez Kościół a nie przyznanym. Tym samym zgodnie z kan. 18 KPK wszelkie ograniczenia takich praw należy interpretować ściśle¹⁰⁵. A zatem w razie wątpliwości, czy dana osoba lub wypowiedź spełnia warunki przewidziane w kan. 212 § 3 KPK, należy wątpliwość rozstrzygnąć na korzyść osoby lub wypowiedzi. Należy tu także przywołać pogląd R. Sobańskiego, sformułowany jeszcze przed wejściem w życie Kodeksu: „Rola prawa polega tu na zapewnieniu możliwości, by człowiek mógł we wspólnocie przedstawić swoją sytuację, by on tam wraz z tą sytuacją doszedł do głosu”¹⁰⁶. Komentowany kanon jest niewątpliwie elementem realizacji owego postulatu. Konsekwentnie należy zauważyć, że z ogólnej zasady z kan. 212 KPK wynikają możliwości udziału w synodzie diecezjalnym (kan. 460 i 463 KPK), diecezjalnej radzie duszpasterskiej (kan. 511 KPK), diecezjalnej radzie ekonomicznej (kan. 492 KPK), parafialnej radzie duszpasterskiej (kan. 536 KPK) i parafialnej radzie ekonomicznej (kan. 537 KPK)¹⁰⁷.

Regulacje dotyczące wolności słowa obejmują także nakaz poszanowania dobrego imienia i intymności, o którym mowa w kan. 220 KPK. Częściowo była o tym już mowa w odniesieniu do dwóch kryteriów z kan. 212 § 3 KPK (dobro Kościoła i godność osoby). Tym niemniej z racji na wagę poszanowania dobrego imienia w dialogu, należy wziąć pod uwagę także kan. 220 KPK. Dobre imię, czyli publiczna opinia o danej osobie, jest dobrem, którego wartość można porównać z dobrami

¹⁰³ J. Krukowski, *Katalog podstawowych obowiązków...*, dz. cyt., s. 49.

¹⁰⁴ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 29.

¹⁰⁵ Taką samą zasadę w odniesieniu do aktów administracyjnych wyraża kan. 36 § 1 KPK.

¹⁰⁶ R. Sobański, *Prawo a wolność...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁰⁷ J. Koury, *The Limits of Collaboration: the New Legal Language for the Laity*, „*Studia Canonica*” 26 (1992) nr 2, s. 433.

duchowymi¹⁰⁸. Piotr Skonieczny wskazuje, „że pod pojęciem *bona fama* należy rozumieć tak cześć w jej wymiarze zewnętrznym (dobre imię), jak i wewnętrznym (godność)”¹⁰⁹. Dobre imię bywa uznawane za najwyższą wartość moralną¹¹⁰, która może istnieć, nawet jeżeli nie ma odpowiednika w rzeczywistym postępowaniu osoby¹¹¹. Działanie przeciwko dobremu imieniu możliwe jest tylko wtedy, gdy jest to poparte istnieniem prawnie uzasadnionych racji. Takie racje mogą pochodzić z prawa naturalnego lub kościelnego¹¹², np. przywołanie faktu popełnienia przestępstwa dla ochrony społeczności. Z drugiej strony, przykładowymi bezprawnymi naruszeniami są: szerzenie plotek, zniesławienie, obmowa czy oszczerstwo¹¹³.

Intymność (*intimitas*) jest czymś znacznie głębszym i bardziej osobistym nawet niż prywatność¹¹⁴, również wynikającym z prawa naturalnego, z godności człowieka. „Przedmiotem tego prawa do własnej intymności są takie elementy ludzkiej świadomości, które konkretny człowiek w swoim sumieniu aprobuje lub dezaprobuje, lecz ukrywa je przed innymi”¹¹⁵. Intymność może być osobista, ale także np. może dotyczyć życia rodzinnego (intymność życia rodzinnego). Jest jednocześnie sferą, w którą inni nie powinni i nie mogą wkraczać¹¹⁶, ani stosować przymusu dla ujawnienia przez kogoś tajemnic swojej osobowości – podstawą do wkroczenia w sferę cudzej intymności jest tylko dobrowolna zgoda zainteresowanej osoby¹¹⁷.

Warto zauważyć, że kan. 220 KPK tak naprawdę nie przyznaje żadnych praw, a jedynie deklaruje to, co wynika z natury ludzkiej¹¹⁸. Tym niemniej w odniesieniu do wolności słowa pojawia się kolejna granica, którą jest obowiązek powstrzymania się od

¹⁰⁸ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 155. Prawo do poszanowania dobrego imienia wynika z prawa naturalnego, a nie z godności chrzcielnej (zob. D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 97; por. rozdz. 1.3.2. pracy).

¹⁰⁹ P. Skonieczny, *Pojęcie dobrego imienia (bona fama) w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II na podstawie kan. 220*, „Prawo Kanoniczne” 52 (2009) nr 1-2, s. 82.

¹¹⁰ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 37.

¹¹¹ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 289.

¹¹² D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 155; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 37; J. Krukowski, *Prawa wiernych do dobrej opinii...*, dz. cyt., s. 232; D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 99. Por. art. 13 § 7 VELM.

¹¹³ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 172.

¹¹⁴ Na temat prywatności i jej relacji do intymności zob. T. Jakubiak, *The Catholic Church...*, dz. cyt., s. 75-102.

¹¹⁵ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 37. Najmocniejsza ochrona intymności to ochrona tajemnicy spowiedzi (por. tamże, s. 38).

¹¹⁶ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 289; J. Krukowski, *Prawa wiernych do dobrej opinii...*, dz. cyt., s. 235; D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 98.

¹¹⁷ J. Krukowski, *Prawa wiernych do dobrej opinii...*, dz. cyt., s. 236.

¹¹⁸ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 288; G. Dalla Torre, *Commento al can. 220*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 127.

nieuzasadnionego naruszania dobrego imienia czy ingerowania w sferę intymną człowieka.

Korzystanie z wolności słowa wchodzi również w zakres regulacji kan. 223 KPK. Zgodnie z § 1 przywołanego kanonu, wykonując swoje prawa (a zatem również korzystając z prawa petycji czy prawa do wolności słowa) „wierni powinni mieć na uwadze dobro wspólne Kościoła, uprawnienia innych oraz własne wobec nich obowiązki”. Reguły te obowiązują, zgodnie z treścią przepisu, niezależnie od tego, czy owe prawa są wykonywane indywidualnie, czy grupowo. Omawiany paragraf dotyczy „regulacji od wewnątrz” wykonywania swoich praw¹¹⁹, a więc od strony wiernego, poprzez samoograniczanie się i samokontrolę.

Wyrażona w kan. 223 § 1 KPK reguła „regulacji od wewnątrz” wykonywania swoich praw znajduje uzupełnienie w kan. 223 § 2 KPK, który wskazuje, że do władzy kościelnej należy regulowanie korzystania z praw przez wiernych. Innymi słowy, tak jak dobro wspólne Kościoła, ujęte w kan. 223 § 1 KPK, jest granicą wykonania praw przez wiernych, tak § 2 tego samego kanonu ustanawia relację między dobrem wspólnym a władzą kościelną¹²⁰. Omawiany paragraf można by nazwać „regulacją od zewnątrz” wykonania praw wiernych, a więc dokonywaną przez kompetentną władzę kościelną¹²¹. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, że podmiotami biernymi owych regulacji są wszyscy wierni. Podstawą owych regulacji jest tutaj dobro wspólne i jego ochrona. Jest to jednak reguła ogólna, od której mogą zaistnieć pewne wyjątki¹²².

Warto także zapytać, co oznacza przynależne władzy kościelnej regulowanie praw wiernych. Ma to istotny wpływ na wypowiedzi katolików i zakres ich regulowania. Jak pisze T. Gałkowski, polskie tłumaczenia kan. 223 § 2 idą w dwóch kierunkach. Jedne mówią o ograniczeniu korzystania z praw przysługujących wiernym, inne o kierowaniu, regulowaniu w korzystaniu z tychże praw. Regulacja i kierowanie to nie tylko ograniczanie, ale również inspirowanie do podjęcia działania¹²³. Tym samym T. Gałkowski stwierdza, że użyte w łacińskiej wersji kan. 223 § 2 KPK słowo *moderari* odnosi się do „właściwego promowania, ukierunkowania, umiejscowienia w pewnych granicach określonych wymogami życia społecznego, w tym dobra wspólnego”¹²⁴.

¹¹⁹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 157.

¹²⁰ P. Popović, *Bonum Commune Ecclesiae...*, dz. cyt., s. 725-726.

¹²¹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 158.

¹²² J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 173.

¹²³ T. Gałkowski, *Umiarkowane korzystanie z praw...*, dz. cyt., s. 68-69.

¹²⁴ Tamże, s. 73.

Podobnie stwierdza J. Bogarín Díaz, który wskazuje, że *moderari* oznacza dostosowanie działania do prawidłowego sposobu jego wykonania, powstrzymanie się od zachowań skrajnych¹²⁵. Tym samym moderacja to nie tylko ograniczenie, ale i promowanie, popieranie praw danych osób¹²⁶, uwzględniające naturę każdego prawa. Tym samym regulując wykonanie praw nie można lekceważyć wagi i znaczenia statusu ochrzczonych¹²⁷. W tym kontekście warto też przypomnieć przywoływany już kan. 18 KPK, zgodnie z którym ograniczenia w swobodnym wykonywaniu uprawnień podlegają ścisłej interpretacji oraz kan. 36 § 1 KPK wyrażający podobną zasadę w stosunku do aktów administracyjnych¹²⁸. Tym samym ewentualne ograniczenia są formą reakcji na nadużycia¹²⁹. Powyższe poglądy korespondują ze stanowiskiem innego autora. Zgodnie z nim, komentowany paragraf nie ma na celu ograniczenia praw, ale zapewnienie prawidłowego korzystania z nich. To jest cel władzy kościelnej, która ma działać bez arbitralności, harmonizując dobro indywidualne z dobrem wspólnym. Wszelkie ograniczenie praw powinno być wsparte poważnymi i proporcjonalnymi motywami¹³⁰, jednakże bez naruszania prawa Bożego, jak również bez ingerencji w podstawowe prawa wierzącego i podstawowe prawa człowieka¹³¹. Jednocześnie Papieska Rada ds. Tekstów Prawnych w odniesieniu do kan. 223 § 2 KPK stwierdziła, że nie można odwołać się do jego normy w celu ograniczenia korzystania z praw w poszczególnych przypadkach¹³². Zdaniem Rady przepis ma na celu, za pomocą środków o charakterze ogólnym (ustawowym), regulowanie praw indywidualnych poprzez wpisywanie ich w wymogi dobra wspólnego¹³³. Punktem odniesienia, a zarazem granicą działania dla władzy kościelnej byłoby zatem dobro wspólne Kościoła¹³⁴.

¹²⁵ J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis...*, dz. cyt., s. 532.

¹²⁶ D. Cenalmor, *Límites y regulación...*, dz. cyt., s. 157.

¹²⁷ Tamże, s. 161-162.

¹²⁸ J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis...*, dz. cyt., s. 534.

¹²⁹ T. Gałkowski, *Umiarkowane korzystanie z praw...*, dz. cyt., s. 73. Na marginesie można także przywołać Benedictus pp. XVI, *Litterae Apostolicae motu proprio date de Caritate ministranda Intima Ecclesiae natura*, AAS 104 (2012), s. 996-1004, tekst polski: Benedykt XVI, *Motu proprio Intima Ecclesiae natura o posłudze miłości*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas.html [dostęp: 21.10.2024], gdzie w art. 2 nr 4 użyte jest słowo *moderandi*, a także przywołany jest kan. 223 § 2 KPK. Jak wskazuje J. Bogarín Díaz, przepisy powyższego *motu proprio* nie zmierzają do ograniczenia wykonywania praw, ale do ich koordynacji (zob. J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis...*, dz. cyt., s. 539).

¹³⁰ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 293. Por. D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 108.

¹³¹ Pontificium Concilium de Legum Textibus, *Chiaramenti circa l'applicazione del can. 223 § 2 CIC*, „Communicaciones” 42 (2010) nr 2, s. 281.

¹³² Tamże, s. 280-281.

¹³³ J. Bogarín Díaz, *El favor libertatis...*, dz. cyt., s. 538. Por. też T. Gałkowski, *Umiarkowane korzystanie z praw...*, dz. cyt., s. 74-76 i podniesione tam zastrzeżenia.

¹³⁴ T. Gałkowski, *Umiarkowane korzystanie z praw...*, dz. cyt., s. 76.

Podsumowując należy zauważyć, że wolność słowa i posłuszeństwo muszą się wzajemnie korygować, by uniknąć dwóch skrajności: wolności bez żadnego węzła posłuszeństwa, co prowadzi do anarchii i, z drugiej strony, posłuszeństwa bez wolności wypowiedzi prowadzącego do jedności monolitycznej i totalitarnej¹³⁵. Tym samym regulacje w omawianym zakresie mogą wiele wnieść w poszczególne aspekty życia Kościoła. Powyższe rozważania wskazują także, że dialog nie jest rzeczywistością bezkształtną, pozbawioną zasad, a z drugiej strony nie jest limitowany do wąskich, specjalistycznych sfer.

2.1.3. Wolność a obowiązek mówienia

Omówiona w przednim punkcie wolność słowa może przeradzać się w obowiązek ujawniania swoich poglądów. Kanon 212 § 3 KPK stwierdza, że wierni mają „niekiedy nawet obowiązek wyjawienia swojego zdania”. Podstawowa wątpliwość, jaką można podnieść, dotyczy tego kto, wobec kogo i kiedy ma obowiązek swoje zdanie ujawnić. Z treści kanonu wynika, że do wyjawienia swoich poglądów mogą być zobowiązani wszyscy wierni. Jednocześnie nie modyfikuje on treści owych poglądów, a tylko wymusza ich ujawnienie.

Na wstępie analizy kanonu pod tym względem warto zauważyć trzy rzeczy. Po pierwsze, łaciński tekst kanonu używa słowa *officium*¹³⁶, a nie *obligatio*, jak ma to miejsce np. w tytule I części I księgi II KPK, gdzie mowa jest właśnie o obowiązkach. Termin „*officium*” jest używany w treści wielu przepisów Kodeksu i odnosi się zarówno do urzędu¹³⁷, jak również do wielu innych kwestii, które można by tłumaczyć jako zadanie, czy też czynność do wykonania¹³⁸, choć na język polski również jest tłumaczone jako obowiązek. Biorąc pod uwagę powyższe, lepiej traktować obowiązek z kan. 212 § 3 KPK jako zadanie, które koniecznie należy wykonać. Takie rozumienie nie zmienia jednak charakteru komentowanego *officium* i dlatego będzie przywoływane pod nazwą „obowiązk”. Po drugie, powyższy obowiązek, zgodnie z redakcją kan. 212 § 3 KPK, nie ma przypisanego konkretnego adresata wypowiedzi ani autora obowiązku. Z tego powodu obowiązek ujawnienia poglądów może powstać zarówno w odniesieniu do

¹³⁵ M. Guerrero Montero, *Autoridad, obediencia...*, dz. cyt., s. 550.

¹³⁶ Tekstem obowiązującym jest tekst łaciński, a nie polski (zob. kan. 17 KPK).

¹³⁷ Jak m.in. w kan. 145 § 1, 146, 149 KPK.

¹³⁸ Jak m.in. w kan. 211, 233, 773, 793 § 1, 794 § 1 KPK. Por. X. Ochoa, *Index verborum...*, dz. cyt., s. 315-316.

wypowiedzi kierowanej do całego Kościoła, jego konkretnej części, jednego lub wielu pasterzy, a nawet pojedynczego świeckiego. Po trzecie, musi być to działanie podejmowane w ramach określonych przez kan. 212 § 3 KPK, a więc ze wszystkimi wymaganiami omówionymi w poprzednim punkcie pracy.

Należy zatem wskazać sytuacje, w których obowiązek ujawnienia swojego zdania ma miejsce. Są nimi: przyjęcie chrztu i bierzmowania, polecenie wydane przez pasterzy Kościoła, posiadanie wiedzy, kompetencji i znaczenia, zakaz milczenia wobec zła oraz synodalność. Pierwszą a zarazem najogólniejszą z wymienionych podstaw obowiązku ujawnienia swojego zdania jest chrzest oraz bierzmowanie¹³⁹. To z przyjęcia tych sakramentów wynika odpowiedzialność wszystkich katolików za działanie i misję Kościoła¹⁴⁰. Każdy członek Kościoła jest zobowiązany do współdziałania dla rozwoju wspólnoty¹⁴¹. Drugim źródłem obowiązku jest zobowiązanie oparte o polecenie ze strony Kościoła. Przykładem takiego obowiązku może być powołanie na świadka czy biegłego w procesie. Biegły czy świadek są bowiem zobowiązani do ujawnienia swojej wiedzy, a nawet opinii w zakresie spraw objętych postępowaniem¹⁴².

Trzecim źródłem omawianego obowiązku jest posiadanie wspomnianych już we wcześniejszym punkcie pracy kryteriów podmiotowych podanych w kan. 212 § 3 KPK. Jeżeli ktoś ma te cechy, to biorąc pod uwagę odpowiedzialność za Kościół, nie może nie uczynić z nich pożytku. Musi działać, a jeżeli drogą do wykorzystania swojej wiedzy, kompetencji i znaczenia na rzecz wspólnoty jest ujawnienie swoich poglądów, to ma obowiązek je ujawnić. Warto tu zauważyć, w ślad za A. del Portillo, że jeśli idzie o wygłaszanie sądów mających za przedmiot dobro Kościoła, to wszyscy jego członkowie mają równe obowiązki, oparte właśnie o przywołane kryteria podmiotowe. Jest to źródłem prawa i obowiązku nazywania złem tego, co się identyfikuje jako szkodliwe oraz dobrem tego, co przyczynia się do rozwoju Kościoła¹⁴³.

Czwartym źródłem obowiązku, będącym swego rodzaju uszczegółowieniem tego, co powyżej zostało powiedziane, jest zakaz milczenia wobec zła¹⁴⁴. W sposób szczególnie realizacja tego obowiązku przejawia się w obowiązku powiadomienia o przestępstwie. Choć nie jest to wprost wyrażenie opinii, ale wiedzy, tym niemniej kan. 212 § 3 KPK

¹³⁹ Por. kan. 96, 879 KPK.

¹⁴⁰ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 228. Por. rozdz. 1.2.3. pracy.

¹⁴¹ AA, nr 6.

¹⁴² Por. kan. 1574, 1562 § 1 KPK.

¹⁴³ D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 89.

¹⁴⁴ Zob. rozdz. 1.3.2. pracy.

uznawany jest za podstawę prawną powyższych działań rozumianych jako przejawy troski o dobro Kościoła¹⁴⁵. Polski kanonista, D. Borek, wskazuje na trzy rodzaje obowiązku złożenia doniesienia: powiadomienie o przeszkodach do święceń, powiadomienie o przeszkodach małżeńskich, powiadomienie o możliwym przestępstwie¹⁴⁶.

Jeśli idzie o obowiązek powiadomienia o przeszkodach do święceń, to wynika on z kan. 1043 KPK. Obowiązek ten ciąży na wiernych, którzy muszą powiadomić ordynariusza lub proboszcza o znanych im przeszkodach. Dotyczy on zarówno nieprawidłowości, o których mowa w kan. 1041 KPK, a także przeszkód zwykłych z kan. 1042 KPK. Obowiązek ten jest proporcjonalny do ewentualnego zła, które wyniknęłoby z wyświęcenia niezdatnego kandydata¹⁴⁷. Większość nieprawidłowości to przestępstwa kanoniczne: przestępstwo apostazji, herezji lub schizmy (kan. 1041 nr 2 KPK w zw. z kan. 1364 § 1 KPK), przestępstwo usiłowania zawarcia małżeństwa (kan. 1041 nr 3 w zw. z kan. 1394 § 1 i 2 KPK), zabójstwo człowieka (kan. 1041 nr 4 w zw. z kan. 1397 § 1 KPK), skuteczne spowodowanie aborcji (kan. 1041 nr 4 w zw. z kan. 1397 § 2 KPK), poważne zranienie siebie lub innego, względnie usiłowanie odebrania sobie życia (kan. 1041 nr 5 w zw. z kan. 1397 § 1 KPK), bezprawne wykonanie czynności zarezerwowanej dla mających święcenia biskupie lub prezbiteratu (kan. 1041 nr 6 w zw. z kan. 1379 § 1, 1389 KPK). Doniesienie o tych nieprawidłowościach jest doniesieniem o przestępstwie¹⁴⁸. Wiadomość taka może być podstawą do dalszych działań ordynariusza, czy też przełożonego zakonnego zgodnie z kan. 1717-1731 KPK¹⁴⁹, chyba że sprawca został już ukarany.

Obowiązek powiadomienia o przeszkodach małżeńskich wynika z kan. 1069 KPK i dotyczy wszystkich wiernych, którzy muszą wyjawiać wspomniane przeszkody ordynariuszowi miejsca lub proboszczowi. Niektóre z przeszkód są także przestępstwami kanonicznymi: przeszkoda z tytułu święceń lub publicznego wieczystego ślubu czystości (kan. 1087 i 1088 KPK w zw. z kan. 1394 KPK), przeszkoda uprowadzenia kobiety (kan. 1089 KPK w zw. z kan. 1397 KPK), czy przeszkoda małżonkobójstwa (kan. 1090 KPK

¹⁴⁵ D. Borek, *Obowiązek powiadomienia o przestępstwie w prawie i praktyce Kościoła*, „Annales Canonici” 18 (2022) nr 1, s. 42; R. Kamiński, *Hierarchiczna zależność a bezprawne działanie przełożonego. „Sygnalista” w Kościele*, „Annales Canonici” 18 (2022) nr 2, s. 11.

¹⁴⁶ D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 12.

¹⁴⁷ Tamże, s. 13.

¹⁴⁸ Brak działania w tym względzie może prowadzić do wymierzenia kary zgodnie z kan. 1371 § 6 KPK. Szerzej na ten temat w rozdz. 3.2.6. pracy.

¹⁴⁹ Por. D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 14.

w zw. z kan. 1397 KPK). Są to doniesienia o przestępstwie¹⁵⁰. Ordynariusz lub przełożony powinien potraktować te wiadomości jako podstawę do dalszych działań zmierzających do ukarania przestępcy (kan. 1717-1731 KPK)¹⁵¹, chyba że sprawca został już ukarany.

Trzecim rodzajem doniesienia jest zawiadomienie, „które zmierza do uruchomienia kanonicznej procedury karnej”¹⁵², gdyż dotyczy naruszenia posiadającego znamiona przestępstwa kanonicznego¹⁵³. Składający doniesienie (osobiście lub za pośrednictwem innych) jest zobowiązany do przedstawienia środków umożliwiających zbadanie domniemanego przestępstwa. Doniesienie musi spełniać też określone wymogi, aby mogło stać się podstawą do działania przez przełożonego kościelnego: musi być dokonane wobec przełożonego kościelnego¹⁵⁴, oparte na prawdzie, umotywowane, odnosić się do rzeczywistego czynu, być słuszne z punktu widzenia prawa naturalnego (tj. uczciwe i sprawiedliwe) i sporządzone na piśmie oraz podpisane, bo w ten sposób potwierdza się wiarygodność oskarżenia. Jednocześnie prawo nie zabrania komukolwiek złożenia takiego zawiadomienia¹⁵⁵. Zawiadomienia anonimowe nie powinny być brane od uwagę, ale w niektórych okolicznościach powinny być przyczyną wszczęcia dochodzenia wstępnego¹⁵⁶.

Istnieją również przepisy szczególne dotyczące zawiadamiania właściwych przełożonych. Mowa tu o instrukcji *Redemptionis Sacramentum* w odniesieniu do ochrony Najświętszego Sakramentu Eucharystii oraz nadużyć w zakresie liturgii¹⁵⁷. Instrukcja nie przewiduje sankcji za brak doniesienia, przez co można uważać ten

¹⁵⁰ Brak działania w tym względzie może prowadzić do wymierzenia kary zgodnie z kan. 1371 § 6 KPK. Szerzej na ten temat w rozdz. 3.2.6. pracy.

¹⁵¹ D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 15-17.

¹⁵² Tamże, s. 17.

¹⁵³ Tamże, s. 18.

¹⁵⁴ Tym przełożonym może być ordynariusz lub osoba przez niego delegowana, względnie ktoś inny, kto może przekazać zawiadomienie ordynariuszowi (zob. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019, s. 128).

¹⁵⁵ D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 19; D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 128. Jednocześnie istnieje możliwość złożenia zawiadomienia w formie ustnej, choć ostatecznie dla jego formalizacji i tak musiałoby zostać spisane np. przez notariusza kurii i podpisane przez składającego zawiadomienie (por. D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 40; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003, s. 141).

¹⁵⁶ Por. kan. 1717-1719 KPK. A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567; B. F. Pighin, *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Venezia 2021, s. 443.

¹⁵⁷ RS, nr 184. Uprawnia ona każdego wiernego do zgłoszenia biskupowi lub równemu mu ordynariuszowi, jak również bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, skargi na nadużycie liturgiczne. Taka skarga musi być złożona w prawdzie i miłości. Choć Instrukcja nie precyzuje tu, co oznacza „prawda i miłość”, należy uznać, że idzie o takie zawiadomienie, które przedstawia informacje tylko prawdziwe, wystarczające do uznania konkretnego działania za nadużycie, a jednocześnie szanujące dobra osobowe domniemanego sprawcy (por. kan. 220 KPK).

obowiązek jako pozbawiony cechy kanonicznego obowiązku denuncjacji¹⁵⁸. Kolejnym dokumentem są normy *de delictis reservatis* i przewidziane tam obowiązki ordynariusza dotyczące powiadomienia Dykasterii Nauki Wiary o przestępstwach jej zastrzeżonych¹⁵⁹. Obowiązek denuncjacji wynika również z *motu proprio Vos estis lux mundi* z 2023 r.¹⁶⁰ Wspomniany dokument ustanawia normę, że pozyskanie wiadomości lub przekonania o tym, że zostało popełnione któreś z przestępstw opisanych w dokumencie¹⁶¹ stanowi podstawę obowiązku działania, w tym denuncjacji do odpowiednich przełożonych¹⁶². Zakres przedmiotowy zawiadomienia obejmuje możliwie najbardziej szczegółowe informacje, a więc czas i miejsce domniemanego zdarzenia, wskazanie osób zaangażowanych i poinformowanych. Ponadto do omawianego zakresu należą wszelkie okoliczności przydane do oceny zgłaszanych zdarzeń lub zaniechań¹⁶³. Wyłączone są zaś wszelkie informacje pochodzące z racji sprawowania posługi na forum wewnętrznym¹⁶⁴. Warto zauważyć, że zależność prezbiterów, wikariuszy biskupich i generalnych od biskupa diecezjalnego nie obejmuje sytuacji, gdy przełożony dopuszcza się działania bezprawnego¹⁶⁵.

Omawiany dokument wprowadza wobec duchownych oraz członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego obowiązek denuncjacji. Pozostali wierni takiego obowiązku nie mają, ale mogą złożyć tego typu zawiadomienie. Zawiadomienie składa się do ordynariusza miejsca czynu lub innego ordynariusza zgodnie z kan. 134 KPK¹⁶⁶, chyba że czyn dotyczy podmiotów wymienionych w art. 6

¹⁵⁸ D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 24.

¹⁵⁹ Art. 3-6 w zw. z art. 16 *norm de delictis reservatis*.

¹⁶⁰ Franciscus pp., *Litterae apostolicae motu proprio datae Vos estis lux mundi*, AAS 115 (2023), s. 394-404, tekst polski: Franciszek, *Vos estis lux mundi*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html [dostęp 21.10.2024].

¹⁶¹ Art. 1 VELM. Dokument nie zawiera odwołania wprost do konkretnych przepisów, ale na podstawie jego treści można stwierdzić, że idzie tu o przestępstwa z kan. 1389 § 2, 1395 § 2 KPK i art. 6 § 1 i 2 *norm de delictis reservatis*. Por. D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 28-29.

¹⁶² D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁶³ Art. 3 § 4 VELM.

¹⁶⁴ Art. 3 § 1 VELM. Por. kan. 1548 § 2, 1550 § 2 nr 2 KPK.

¹⁶⁵ R. Kamiński, *Hierarchiczna zależność...*, dz. cyt., s. 29.

¹⁶⁶ Art. 3 § 1 i 2 VELM. Ordynariuszem miejsca jest Biskup Rzymski, biskupi diecezjalni oraz ci, którzy – choćby tylko czasowo – są przełożonymi Kościoła partykularnego: prałaci terytorialni, opaci terytorialni, wikariusze apostolscy, prefekci apostolscy i administratorzy apostolscy administratury erygowanej na stałe, jak również ci, którzy w nich posiadają ogólną wykonawczą władzę zwyczajną, czyli wikariusze generalni i wikariusze biskupi (kan. 134 § 1 i 2, 368 KPK). Do ordynariuszy miejsca trzeba dodać zgodnie z kan. 427 § 1 KPK administratora diecezjalnego, a także na misjach prowikariusza, proprefekta i przełożonego (kan. 420 KPK). Zob. D. Borek, *Wykonywanie władzy karania w instytutach zakonnych w świetle aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 186. Do ordynariuszy, poza wyliczonymi powyżej, zalicza się ordynariusza polowego, ordynariusza ordynariatu personalnego administratora apostolskiego Administratury Apostolskiej Świętego Jana Marii Vianneya, ordynariusza

VELM, wtedy adresatem zawiadomienia jest odpowiednia dykasteria Kurii Rzymskiej i metropolita lub najstarszy nominacją biskup sufragana, względnie Sekretariat Stanu¹⁶⁷.

Nie ulega wątpliwości, że zawiadomienie o przestępstwie musi szanować godność osoby, o której informacje są przekazywane. Wynika to z omówionych już kan. 212 § 3 i 220 KPK. Jednocześnie zakazany przez kan. 220 KPK bezprawnym naruszeniem dobrego imienia nie jest doniesienie o przestępstwie, gdyż ma ono na celu ochronę większego dobra niż dobre imię potencjalnego sprawcy. Tym samym doniesienie może naruszyć dobre imię sprawcy, ale jednocześnie musi zostać dokonane w taki sposób, by uszanować jego godność, gdyż nie ma w teologii i prawie kanonicznym wyjątku od zasady poszanowania godności człowieka¹⁶⁸.

Piątą podstawą zobowiązania wiernych do ujawniania poglądów jest synodalność. Omówiony już kan. 212 § 3 KPK dotyczy dialogu wewnątrzkościelnego, a więc tego, co jest jednym ze sposobów przeżywania powyższego zagadnienia. Biorąc pod uwagę przyjęte w pracy założenie, że wszystkie kwestie dotyczące synodalności są poruszone razem (z racji na jej horyzontalny charakter), również kwestie związane z obowiązkiem ujawnienia swoich poglądów w tym zakresie są omówione w rozdz. 2.4. niniejszej pracy.

Podsumowując, obowiązek ujawnienia swojego zdania, a czasem swojej wiedzy (jak np. w przypadku doniesienia o przestępstwie) ma wiele zastosowań. Pokazuje to, że wolność słowa to nie tylko kwestia uprawnień danych osób, ale także realne źródło wiedzy o życiu wspólnoty.

personalnego dla Anglikanów powracających do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, prałata prałatury personalnej (kan. 295 § 1 KPK), przełożonego wyższego kleryckich instytutów i stowarzyszeń na prawie papieskim, co obejmuje przełożonych najwyższych, przełożonych prowincjonalnych, zastępców przełożonych wyższych, przełożonych domów *sui iuris*, opatów prymasów i przełożonych kongregacji monastycznej (kan. 613 § 2, 620 KPK). Zob. D. Borek, *Nieposłuszeństwo władzy kościelnej w świetle § 1-3 znowelizowanego kan. 1371*, w: *Homini et Eccelsiae serviens. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Henrykowi Stawniakowi SDB z okazji 70. Rocznicy urodzin*, A. Domaszk, R. Kamiński (red.), Warszawa 2022, s. 251-252.

¹⁶⁷ Art. 3 § 3 w zw. z art. 8 VELM.

¹⁶⁸ R. Kamiński, *Hierarchiczna zależność...*, dz. cyt., s. 12. Zob. rozdz. 1.3.2. i 2.1.2. pracy.

2.1.4. Podsumowanie

Powyższy podrozdział poświęcony jest prezentacji najważniejszych zasad dotyczących wolności słowa: określenia podmiotu biernego regulacji, wskazania zasad dotyczących wszystkich podmiotów, określenia najważniejszych ram dialogu, a także wskazania sytuacji, w których prawo do wolności słowa staje się obowiązkiem. Analiza wskazuje na istnienie ogólnych norm, które podkreślają rolę dialogu w Kościele.

Prawo do wolności słowa w Kościele wynika z przyjęcia sakramentu chrztu i wpisuje się w teologiczną rzeczywistość Kościoła, która ulega nieustannym zmianom, co oddziałuje również na rozumienie tego prawa. Nie jest ono uprawnieniem udzielanym przez Kościół, a jedynie jest deklarowane, zaś jego wykorzystanie moderowane jest przez władzę. Z powyższych przyczyn konieczna była jego pozytywizacja, gdyż w przeciwnym razie trudno byłoby mówić o wysuwaniu roszczeń związanych z tym prawem. Ustawa kościelna jest tu gwarantem tego, by katolik mógł dojść do głosu we wspólnocie. Omawiana wolność nie jest jednocześnie podporządkowana innym prawom, tzn. możliwość korzystania z tej wolności nie jest uzależniona od wykonania innych praw czy obowiązków. Podobnie rzecz ma się z prawem do dobrego imienia i poszanowania intymności, gdyż one również nie są przyznawane przez Kościół a wynikają z prawa naturalnego.

Podczas analizy przedmiotowych i podmiotowych warunków wypowiedzi można nabrać pewnych wątpliwości. Po pierwsze, czy w przypadku poglądów ujawnianych pasterzom Kościoła, należałoby również zachować kryteria przedmiotowe wypowiedzi? Kanon 212 § 3 KPK takich wymogów nie stawia. Jaki jednak sens miałoby formułowanie w ramach powyższych wypowiedzi poglądów sprzecznych z wiarą i moralnością? Podobnie, czy wolno naruszać godność człowieka w przypadku wygłaszania jakichkolwiek poglądów? Sytuacja w odniesieniu do tych dwóch kryteriów jest jasna i brak w kan. 212 § 3 KPK wyraźnego wymagania poszanowania tych dwóch kryteriów przedmiotowych w przypadku wypowiedzi skierowanych do pasterzy niczego nie zmienia. Inaczej jednak rzecz się ma w przypadku szacunku do hierarchii, który to szacunek jest pochodną władzy nauczania. W tym przypadku nie można postawić ostrej granicy. Czy bowiem wierny będący w konflikcie z biskupem, zobowiązany byłby do okazywania mu szczególnego szacunku, przekraczającego ogólne zasady poszanowania godności osoby ludzkiej? Tym bardziej ostrych granic nie będzie w przypadku zasady wspólnego pożytku. Otóż wierny przedstawiając pasterzom prośby dotyczące swojego

dobra i swoich interesów może *de facto* działać przeciwko wspólnemu pożytkowi czy dobru wspólnemu. To pasterz ma stwierdzić, co należy czynić, by chronić dobro wspólne, nie zapominając o dobru poszczególnej jednostki. Tym niemniej wierny ma prawo takie poglądy wypowiadać. Warto zauważyć, że takie rozumienie prawa do wolności słowa jest bliskie omówionemu wcześniej prawu petycji.

Po drugie, można także zapytać o sytuacje sporne, a przynajmniej o takie, które się wydają nimi być. Czy pasterze mogą oczekiwać szacunku dla siebie, jeśli wypowiedzi katolików dotyczyły zachowania pasterzy sprzecznego z zasadami wiary i obyczajów lub wypowiedzi pasterzy sprzecznych z godnością osoby? Czy jakikolwiek autorytet może być przeciwny dobru Kościoła? A może wręcz przeciwnie, czy właściwe wykorzystanie posiadanego wpływu (pasterzy, czy poszczególnego wiernego) może szkodzić dobru wspólnemu? Tym samym można wysnuć wniosek, że wolność słowa według kan. 212 § 3 KPK opiera się na konieczności harmonizacji omówionych kryteriów. Udzielenie odpowiedzi na te pytania ułatwia koncepcja dotycząca absolutnych i względnych granic wykonania prawa oraz wytyczne wynikające z analizy dobra wspólnego Kościoła. Wynika to z faktu, że wypowiedzi nie mogą naruszać więzów, o których mowa w kan. 205 KPK, ani przeciwdziałać realizacji dobra wspólnego, w tym jego elementów składowych, takich jak np. pokojowe ułożenie praw wiernych, uporządkowane współzycie wiernych w sprawiedliwości i miłości czy zachowanie porządku kościelnego. Ponadto dobra formacja wiernych ułatwiłaby im korzystanie z omawianej wolności.

Należy także zauważyć to, czego w kanonie nie ma. Depozyt wiary nie obejmuje m.in. wielu spraw dotyczących hierarchii (zasad funkcjonowania Kurii Rzymskiej czy poszczególnych diecezji, kapituł, parafii), kanonicznego prawa karnego, sposobu prowadzenia katechezy, zarządzania dobrami materialnymi Kościoła, czy też prawa procesowego. Tym samym wielość spraw podlegających dyskusji jest znaczna.

Władza kościelna ma prawo regulować korzystanie z wolności słowa, jednakże wszelkie posłuszeństwo wiernych w tym zakresie musi mieścić się w ramach poleceń racjonalnych i sprawiedliwości legalnej. Omówione kryteria wynikające z dobra wspólnego Kościoła są nie tylko podstawą dla władzy do ograniczania praw wiernych, ale również do ograniczania działań samej władzy. Czy nadmierne regulowanie i zawężanie możliwości wykonania swoich praw nie zaprzecza postulowanym regułom miłości i porządku kościelnego prowadząc do niezgody, czy wręcz buntu? Skoro wolność słowa jest prawem każdego katolika, to wszelkie ograniczenia należy interpretować

ściśle, zgodnie z kan. 18 i 36 § 1 KPK. Jednocześnie moderowanie praw wiernych to nie tylko uzasadnione ograniczanie, ale także popieranie ich wykonania, o czym w kan. 223 § 2 KPK.

Trzeba także stwierdzić, że korzystanie z wolności słowa powinno prowadzić do roztropnego podejmowania dyskusji. Przez roztropne podejmowanie dyskusji należy rozumieć takie, które będzie miało na celu przysłużenie się zbawieniu dusz i zachowaniu jedności Kościoła, czy też uporządkowanemu współżyciu wiernych w sprawiedliwości i miłości. Rzecz jasna, z racji na trudności ze zdefiniowaniem dobra wspólnego Kościoła, nie da się określić jasnych i nieprzekraczalnych granic. Czasem samo określenie owego dobra w konkretnych warunkach życia Kościoła będzie przedmiotem dyskusji. Można jednak zaryzykować sformułowanie poglądu negatywnego, iż dyskusja w Kościele nie powinna być celowo jałowa, bezproduktywna i nastawiona tylko na samo dyskutowanie. Takie rozumienie przesłanek treściowych dyskusji może być też dyrektywą dla władzy kościelnej w odniesieniu do wykonywania uprawnień z kan. 223 § 2 KPK.

Skoro wymiana poglądów ma tak wielkie znaczenie, a w powyższym podrozdziale omówiono jej ogólne zasady, należy teraz zaprezentować szczegółowe rozwiązania.

2.2. Poszczególne zasady dotyczące wolności słowa

Przeprowadzenie dotychczasowych analiz umożliwiło zaprezentowanie ogólnych zasad dotyczących wolności słowa. Niejako w uzupełnieniu do wcześniejszego studium, poniższy podrozdział jest poświęcony konkretyzacji wskazanych wcześniej regulacji w odniesieniu do poszczególnych aspektów życia kościelnego. Tymi aspektami są: posługa słowa Bożego obejmująca przepowiadanie i katechezę, wychowanie katolickie zawierające zarówno aspekt prywatny (dokonujący się zasadniczo w domu rodzinnym, jak również poprzez oddziaływanie chrzestnych i świadków bierzmowania) oraz publiczny (gdzie wiodącą rolę pełnią szkoły i inne instytucje naukowo-wychowawcze). Kolejnymi aspektami życia kościelnego omówionymi w niniejszym podrozdziale są: badania w zakresie nauk świętych (w tym relacja Urzędu Nauczycielskiego Kościoła z teologami), instrumenty regulowania wolności słowa, środki społecznego przekazu oraz działalność stowarzyszeń. Układ treści prezentowanej w tym podrozdziale co do

zasady opiera się na strukturze księgi III Kodeksu¹⁶⁹, który to porządek zostanie uzupełniony o zasady dotyczące stowarzyszeń. Zachowanie takiego układu ma na celu tylko przyjęcie znanego z Kodeksu sposobu zaprezentowania treści. Żadną miarą nie jest to wprowadzenie jakiegokolwiek gradacji czy wskazywania na mniej lub bardziej istotne obszary dialogu.

Jednocześnie pominięte zostaną zagadnienia związane z misjami czy ekumenizmem. Ma to związek z faktem, że w ich przypadku nie jest spełniony podstawowy warunek niniejszej pracy, gdzie nadawca i adresat wypowiedzi muszą być katolikami. Ponadto treścią misji jest przekaz nauki ewangelicznej (kan. 785 § 1 KPK), pouczanie o prawdach wiary (kan. 787 § 2 KPK), nauka życia chrześcijańskiego (kan. 788 § 2 KPK) i formacja neofitów (kan. 789 KPK)¹⁷⁰, tak więc ewentualne dyskusje dotyczące tego, co ma być głoszone na misjach są w istocie zawarte w pierwszym punkcie niniejszego podrozdziału. Niektórzy kanoniści wyróżniają co prawda tzw. misje wewnętrzne, czyli misje skierowane do wiernych, prowadzone w miejscach, gdzie zostały już ustanowione struktury kościelne¹⁷¹, ale *de facto* owe misje wewnętrzne zawierają się w omówionych poniżej aspektach życia kościelnego, więc nie ma potrzeby oddzielnego ich omawiania. Podobnie w przypadku ekumenizmu, jego treść ma być zgodna z myślą Kościoła (kan. 383 § 3 KPK). Brak jest innych przesłanek treściowych w Kodeksie co do działalności ekumenicznej. Dlatego idąc za myślą przywołanego kan. 383 § 3 KPK należy przy jego wykonaniu odnieść się do zasad posługi słowa. Po zaprezentowaniu powyższych założeń, można teraz przejść do omówienia poszczególnych aspektów wolności słowa w Kościele.

¹⁶⁹ Zamiana kolejności w stosunku do układu księgi III Kodeksu podyktowana jest ułatwieniem dokonania analizy. Nauki święte mocno łączą się z instytucjami wychowania katolickiego. Podobnie rzecz ma się z połączeniem cenzury oraz wyznania wiary, które jest formą samoograniczenia, „autocenzury” przyjmowanej przez katolika.

¹⁷⁰ „Przez *neofitę* rozumiemy osobę, która nawróciła się jako dorosły i przyjęła chrzest w formie bezwarunkowej; nie zaś tych, którzy po odrzuceniu błędu lub herezji przyjmują ponownie chrzest *sub conditione*. Za wiek dorosły w tym przypadku należy uznać czternaście lat, zgodnie z kan. 1478 § 3”. J. M. González del Valle, *Komentarz do kan. 1008-1054*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 623.

¹⁷¹ E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 486.

2.2.1. Posługa słowa Bożego

Już początkowe studium zaprezentowane w pierwszym rozdziale niniejszej pracy ukazało rolę słowa w Kościele. Sam Kodeks regulując poszczególne aspekty nauczycielskiego zadania Kościoła, również rozpoczyna od słowa Bożego i posługi z nim związanej. Dlatego ta posługa zostanie omówiona jako pierwsza. Obejmuje ona głównie przepowiadanie i katechezę¹⁷², choć można tu widzieć także pozostałe formy nauczania chrześcijańskiego¹⁷³. Obok czynności publicznych istnieją także takie, które mają charakter prywatny, jak ma to miejsce choćby między rodzicami a dziećmi. Innymi słowy, choć nie każda posługa słowa Bożego jest aktem Magisterium, to każdy akt Magisterium Kościoła jest posługą słowa. Magisterium proponuje w sposób autentyczny słowo Boże, zaś posługa słowa tę propozycję przekazuje¹⁷⁴.

Kodeks ujmuje wyznaczniki treściowe posługi słowa Bożego w kan. 760 KPK¹⁷⁵. Zgodnie z powyższym przepisem posługa słowa ma się opierać na Piśmie Świętym, Tradycji, liturgii, Nauczycielskim Urzędzie i życiu Kościoła. Kanon ten jest szczególnie istotny z punktu widzenia rozważań o wolności słowa. Definiuje on bowiem to, co jest treścią posługi słowa, a zatem wyznacza granice jego głosicielom. Nie są to jednak zawsze ostre granice. O ile bowiem w przypadku Pisma Świętego kanon ksiąg jest ustalony, o tyle nie cała nauka Kościoła jest jednoznacznie zdefiniowana i niepodlegająca jakiegokolwiek dyskusji¹⁷⁶. Podobnie rzecz ma się z liturgią, która podlega zmianom i to popieranym przez najwyższą władzę kościelną¹⁷⁷. Tak samo sformułowanie „życie

¹⁷² Por. nazwy rozdziałów tytułu I księgi III KPK.

¹⁷³ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 303. Sam Kodeks w kan. 761 KPK wyraźnie rozszerza katalog środków głoszenia nauki chrześcijańskiej, choć nie nazywa ich posługą słowa Bożego (*divini verbi ministerio*), a właśnie głoszeniem nauki chrześcijańskiej (*doctrina christiana annuntiatio*). Do tych środków można zaliczyć: katechezę, naukę w szkołach, akademie, konferencje, publiczne deklaracje władzy kościelnej, słowo drukowane i środki społecznego przekazu.

¹⁷⁴ D. Composta, *Commento al can. 756*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 480.

¹⁷⁵ Istnieją także inne przestrzenie w życiu Kościoła niż omówione w tym punkcie pracy, gdzie sprawowana jest posługa słowa Bożego. Można tu zaliczyć przygotowanie do przyjęcia sakramentów (kan. 843 § 2 KPK) oraz pouczenie w ramach sakramentu pokuty (por. kan. 978 § 2 KPK, a także: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy pokuty. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, nr 17). Biorąc pod uwagę fakt, iż powyższe normy nie wyprowadzają rozważań poza zakres kan. 760 KPK, zasady te zostaną zaprezentowane łącznie.

Posługa słowa Bożego, w zakresie zdefiniowanym w kan. 760 KPK, odbywa się także w ramach formacji duchowieństwa (por. kan. 252 § 1 KPK), formacji członków instytutów zakonnych (por. kan. 659-660 KPK), członków instytutów świeckich (por. kan. 724 § 2 KPK), członków stowarzyszeń życia apostołskiego (por. kan. 735 § 3 KPK), choć w tych dwóch ostatnich przypadkach Kodeks dużo bardziej odsyła do prawa własnego niż sam to wprost wyraża. Skoro zakres formacji nie wychodzi poza posługę słowa Bożego, zatem nie ma potrzeby dodatkowo omawiać kwestii formacyjnych.

¹⁷⁶ Por. rozdz. 1.1. pracy.

¹⁷⁷ Por. SC, nr 1.

Kościół” może być odbierane jako niejednoznaczne. Czy należą tu fakty z życia Kościoła i ich interpretacja, która może być różna, nawet w oparciu o te same prawdy wiary? Już taka krótka analiza pozwala zauważyć, że wyznaczniki przedmiotu posługi słowa Bożego są płynne. Rzecz jasna istnieją takie treści, których nie da się pogodzić z kan. 760 KPK, jak chociażby te, które dotyczą słusznej autonomii spraw doczesnych¹⁷⁸ i powinny pozostać poza wszelkimi wypowiedziami będącymi elementem posługi słowa Bożego.

Należy także wspomnieć o roli świeckich, gdyż na tle ich działania w zakresie posługi słowa szczególnie widać jej dwa aspekty. Na mocy chrztu i bierzmowania są oni świadkami orędzia ewangelicznego m.in. poprzez wypowiedane słowo¹⁷⁹. Mogą też być powoływani na współpracowników biskupów i prezbiterów. Warto zwrócić uwagę, że mamy tu do czynienia z dwoma formami wypowiedzi: pierwszą, na mocy sakramentu chrztu, którą można by nazwać prywatną, i drugą, publiczną, we współpracy z biskupami i prezbiterami¹⁸⁰. Dzieje się tak szczególnie w sytuacjach nadzwyczajnych: tam, gdzie brak jest szafarzy, względnie są oni niezdolni głosić z powodu zdrowia, czy nieznamomości języka. Udział świeckich musi być zalecany przez konieczność – wynikać z sytuacji, w jakiej znajduje się Kościół. Wtedy świeccy mogą pełnić publiczną posługę słowa¹⁸¹. Oba wymienione warunki (brak szafarzy i konieczność) muszą być spełnione łącznie. W przeciwnym razie będziemy mieli do czynienia z poważną niegodziwością¹⁸². Podsumowując, mamy tu zatem dwa aspekty posługi słowa: powszechny (na mocy chrztu) i urzędowy (we współpracy z biskupami).

Omówienie ogólnych zasad posługi słowa Bożego pozwala przejść do zasad konkretnych odnoszących się do przepowiadania słowa Bożego i nauczania katechetycznego. Zasady tam przedstawione będą uszczegóławiać to, co zostało powyżej przedstawione.

¹⁷⁸ Por. GS, nr 36.

¹⁷⁹ Kan. 759, 766, 767 § 1 KPK.

¹⁸⁰ Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 475.

¹⁸¹ Kan. 230 § 3 KPK.

¹⁸² J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 178.

2.2.1.1. Przepowiadanie słowa Bożego

Przepowiadanie słowa Bożego to jeden z najważniejszych rodzajów posługi słowa Bożego. Samo przepowiadanie to „akt publicznego nauczania doktryny chrześcijańskiej wykonany w imieniu Kościoła przez świętych szafarzy lub inne specjalnie uprawnione podmioty wobec zgromadzonych wiernych, aby ich pouczać i utwierdzać w wierze”¹⁸³. Jest to zatem działalność publiczna, różna od osobistego apostołstwa, mająca na celu ogłoszenie Ewangelii, by słuchacze prowadzili życie chrześcijańskie¹⁸⁴. Tradycyjnie przepowiadanie włączone jest w kontekst liturgiczny i prowadzone w miejscu poświęconym, choć KPK nie wymaga wyraźnie tego ostatniego¹⁸⁵.

Przepowiadający słowo Boże powinni przedstawiać wiernym przede wszystkim to, w co należy wierzyć i to, co należy czynić dla oddania chwały Bogu i osiągnięcia zbawienia, co można nazwać treściami fundamentalnymi¹⁸⁶. Mamy tu zatem dwie dyrektywy, wskazówki określające cel głoszenia słowa Bożego: oddanie chwały Bogu i osiągnięcie zbawienia. Zachowanie obu tych dyrektyw jest o tyle istotne, że ma ono ogromne znaczenie dla budowania i formowania wiernych. Przepowiadanie nie jest ludzkim słowem o Bogu, ale przekazywaniem tego, co sam Bóg mówi do swojego Ludu. Tym samym opieranie przepowiadania na argumentach spoza Pisma Świętego i Tradycji jest fałszowaniem przekazu¹⁸⁷. Dodatkowe dyrektywy znajdują się w § 2 komentowanego kanonu. Zgodnie z tymże paragrafem, treścią przepowiadania ma być także nauka, jaką Nauczycielski Urząd Kościoła głosi o godności i wolności osoby ludzkiej, o jedności i trwałości rodziny oraz o jej zadaniach, o obowiązkach ludzi żyjących w społeczeństwie, jak również o układaniu spraw doczesnych zgodnie z porządkiem ustanowionym przez Boga. Jednocześnie nie jest to lista zamknięta¹⁸⁸. Należy w tym widzieć raczej przykłady,

¹⁸³ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 304. Interpunkcja oryginalna. Por. też. J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, dz. cyt., s. 161.

¹⁸⁴ Przepowiadanie można podzielić na kilka sfer. Odróżnia się przepowiadanie religijne od przepowiadania liturgicznego. To ostatnie można podzielić na homilię, czy też przepowiadanie homiletyczne, a więc przepowiadanie podczas Mszy Świętej (nie dopuszczalne dla świeckich) oraz inne przepowiadanie liturgiczne, czyli dokonywane poza Mszą Świętą (dopuszczalne dla świeckich). A. Domaszk, *Głoszenie słowa Bożego*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 843. Por. art. 2 i 3 EM; SCar, nr 46; VD, nr 59. Przepowiadanie podczas liturgii, ale poza Mszą Świętą, również może nazywać się homilią. Warto zauważyć, że przepowiadanie poza Mszą Świętą dotyczy m.in. sakramentów, jak np. chrztu udzielanego przez katechistę (kan. 861 § 2 KPK). Zob. W. Broński, *Homilia*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 898-899.

¹⁸⁵ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 304.

¹⁸⁶ Kan. 768 § 1 KPK. Por. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 304.

¹⁸⁷ J. A. Fuentes, *Predicación*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. VI, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 370.

¹⁸⁸ A. Benlloch Poveda, *Comentario a los can. 747-833*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 363.

czy też wskazówki co do treści nauczania. Dyrektywy z obu paragrafów kan. 768 KPK należy uznać za bardziej precyzyjne niż w przypadku posługi słowa Bożego¹⁸⁹, a tym samym można je uznać za szczegółowe przypadki względem ogólnych zasad posługi słowa. Należy także zauważyć, że w przypadku homilii istnieją dodatkowe przesłanki co do jej treści. Kan. 767 § 1 wskazuje, że w homilii należy wyklądać na podstawie świętych tekstów tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego.

Rodzi się tu jednak pytanie, czy ogólne zasady dotyczące zbawienia duszy, oddania chwały Bogu, czy tematy zaczerpnięte z nauki głoszonej przez Urząd Nauczycielski podawane są zawsze jako cytaty, czy też są komentowane i interpretowane przez głoszącego? Należy uznać, że nie jest to nauka pozbawiona komentarza. Tym samym różni głoszący mogą mieć różne oceny tego samego faktu i w różny sposób dobierać argumenty. Powstaje różnica interpretacji, zdań, pole do polemiki i dialogu. Z drugiej strony przepowiadający nie mogą przedstawiać swojej wizji, gdyż zawsze muszą być wierni Magisterium Kościoła¹⁹⁰.

Jeśli idzie o interpretacje i komentarze, to należy tu przywołać także instrukcję *Eccelsiae de mysterio*. Zgodnie z nią „dopuszczalne jest wprowadzenie do liturgii krótkiego komentarza, pozwalającego ją lepiej zrozumieć, a także — w wyjątkowych przypadkach — ewentualnych świadectw, które powinny być zawsze dostosowane do przepisów liturgicznych i składane podczas liturgii eucharystycznych sprawowanych ze szczególnych okazji (np. dzień seminarium, dzień chorego itp.), jeśli rzeczywiście mogą one być przydatne do zobrazowania homilii wygłoszonej jak zwykle przez celebransa. Te komentarze i świadectwa nie powinny przybierać takiej formy, która zatarałaby różnicę między nimi a homilią”¹⁹¹. Z jednej strony przywołane tu obrazowanie homilii może być niezwykle cenne i ułatwiać jej rozumienie, z drugiej strony jest to kolejne źródło interpretacji nauki Urzędu Nauczycielskiego. Specjalna forma, postulowana przez instrukcję, mająca podkreślić różnice między komentarzem czy świadectwem a homilią, nie gwarantuje wykluczenia interpretacji wspomnianej nauki. Naprzeciw ryzyku nadmiernej interpretacji i burzenia jedności poprzez interpretacje zawarte w przepowiadaniu wychodzi instrukcja *Redemptionis sacramentum*, która podkreśla, że

¹⁸⁹ Por. kan. 760 KPK.

¹⁹⁰ J. A. Fuentes, *Predicación*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. VI, dz. cyt., s. 371.

¹⁹¹ Art. 3 § 2 EM.

wszystkie interpretacje Pisma świętego mają prowadzić do Chrystusa. Nie wolno odnosić się np. do rzeczywistości politycznej lub świeckiej¹⁹².

Nie można zatem traktować przepowiadania słowa Bożego jako czystej prezentacji, pozbawionej osobistych elementów pochodzących od osób przepowiadających. Podobnie jak w przypadku posługi słowa, może pojawić się dialog między przepowiadającymi i podobnie jak tam, można zapytać o to, czy wykorzystanie przepowiadania jako przestrzeni dialogu jest roztropne i pozbawione ryzyka zgorszenia.

Po zaprezentowaniu zasad dotyczących przepowiadania słowa Bożego, należy teraz omówić drugą z najważniejszych części posługi słowa, czyli nauczanie katechetyczne. W przeciwieństwie do przepowiadania, wychodzi ono poza kontekst liturgii, za to dużo mocniej będzie oddziaływać na formację intelektualną wierzącego.

2.2.1.2. Nauczanie katechetyczne

Drugą z najważniejszych części posługi słowa Bożego jest nauczanie katechetyczne. Jest to „przekazywanie doktryny chrześcijańskiej, dokonywane zasadniczo w sposób organiczny i systematyczny, w celu wprowadzenia człowieka w pełnię życia chrześcijańskiego”¹⁹³. Kodeks normuje przedmiot nauczania katechetycznego, którym jest takie nauczanie doktryny i wprowadzenie w życie chrześcijańskie, by wiara katolików stała się żywa, wyraźna i czysta¹⁹⁴. Obowiązek takiego prowadzenia katechezy powtórzony jest w kan. 779 KPK, gdzie eksponowane są dwa jej cele: poznanie nauki i ułożenie według niej życia. Kodeks w kilku miejscach¹⁹⁵ podkreśla też wagę formacji związanej z przyjmowaniem sakramentów. Wobec tak założonych przesłanek treściowych, nauczanie katechetyczne powinno być szczególnie pozbawione elementów polemicznych. Pytanie, czy jest to możliwe do wykonania, pozostaje otwarte. Jednakże na tle innych aspektów życia kościelnego i dyrektyw co do treści w ramach nich przekazywanych, nauczanie katechetyczne jest jednym z najbardziej sprecyzowanych obszarów.

¹⁹² RS, nr 67.

¹⁹³ E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 481. Por. J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, dz. cyt., s. 163.

¹⁹⁴ Kan. 773 KPK.

¹⁹⁵ Por. m.in. kan. 777 nr 1-3 i 843 § 2 KPK (ogólnie o katechezie sakramentalnej), kan. 865 KPK (jako przykład pouczenia przed chrztem), kan. 889 § 2 KPK (o pouczeniu przed przyjęciem sakramentu bierzmowania), kan. 913 i 914 KPK (katecheza przed dopuszczeniem do Komunii Świętej), kan. 1063 nr 1 KPK (katecheza przedmałżeńska), kan. 1154 KPK (wychowanie dzieci po separacji małżonków).

Podsumowując całokształt posługi słowa należy zauważyć, że omawiane przepisy koncentrują się zarówno na przesłankach treściowych, a więc punkcie wyjścia danego aspektu posługi słowa, jak i na celu tejże posługi, którym może być ukierunkowanie życia na Chrystusa, pogłębienie formacji, czy ułożenie życia katolików zgodnie z doktryną katolicką. Z jednej strony zamyka się to w zasadach dotyczących wszystkich podmiotów¹⁹⁶. Z drugiej strony posługa słowa Bożego zawierając w sobie element formacyjny, odpowiada na wyrażone wcześniej postulaty odnośnie do pogłębiania wiedzy i kompetencji uczestników dialogu.

Trzeba jednocześnie zauważyć, że wypełnianie posługi słowa – co widać było na przykładzie roli świeckich – ma dwa uzasadnienia. Pierwsze wynika z chrztu, a więc należałoby do niego stosować w pełni zasady dotyczące wszystkich podmiotów¹⁹⁷. Drugie to udział w urzędowej misji Kościoła, co w przypadku posługi słowa Bożego zostało nazwane współpracą z biskupami, a czego szczególnym wyrazem jest udział świeckich w przepowiadaniu i nauczaniu katechetycznym. Różnica jest o tyle istotna, że to, co jest oparte na chrzcie (pierwsze uzasadnienie) podlega swobodnemu działaniu katolików w zakresie przyznanym przez prawo, i co może być moderowane przez władzę z zachowaniem takich przepisów jak kan. 18, 36 § 1, 223 § 2 KPK. W przypadku udziału w urzędowej misji Kościoła (drugie uzasadnienie) opiera się to o koncesje ze strony władzy, a zatem bez wyraźnego upoważnienia takie działanie jest niemożliwe. Jest to istotne rozróżnienie, które będzie powtarzać się w przypadku omawiania kolejnych przestrzeni wolności słowa w Kościele. Zaprezentowanie powyższych kwestii pozwala teraz przejść do szeroko pojętych aspektów wychowania katolickiego.

2.2.2. Wychowanie katolickie

Wychowanie katolickie można podzielić na dwie sfery: prywatną i publiczną. Za tę pierwszą odpowiedzialni są rodzice i ich zastępcy oraz inne osoby, szczególnie chrzestni i świadkowie bierzmowania. Drugą sferę stanowi działalność instytucji Kościoła.

¹⁹⁶ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

¹⁹⁷ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

2.2.2.1. Rodzice i ich zastępcy

Prezentację zasad wychowania należy zacząć od przywołania tych przepisów, które określają wyznaczniki treściowe wychowania¹⁹⁸. Analizę warto zacząć od kan. 226 § 2 KPK, który mówi o bardzo poważnym prawie i obowiązku rodziców wychowania dzieci. To prawo-obowiązek uzasadnione jest w samym akcie zrodzenia dziecka, gdyż fakt, że rodzice dali dzieciom życie obliguje ich do wychowania dzieci w wierze. Co więcej, troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci, zgodnie z nauką przekazywaną przez Kościół, została uznana jako zadanie pierwszoplanowe. Tym samym idzie tu nie tylko o wychowanie chrześcijańskie, ale bardziej szczegółowo, o wychowanie katolickie. Ową katolickość definiuje zgodność z nauką przekazywaną przez Kościół. Innymi słowy: „Zadaniem rodziców katolickich jest troska o katolickie wychowanie potomstwa według zasad głoszonych przez Urząd Nauczycielski Kościoła”¹⁹⁹. Jednakże działanie rodziców w zakresie powyżej opisanym nie wymaga dodatkowych upoważnień ze strony władzy kościelnej.

Analizując zasady dotyczące odpowiedzialności za przekazywane dzieciom poglądy należy także ustalić relację tychże zasad do kan. 217 KPK i zawartego tam prawa do wychowania chrześcijańskiego. Dla jednych kanonistów, to ostatnie jest obowiązkiem hierarchii kościelnej i katolickich instytucji edukacyjnych²⁰⁰. Inni autorzy twierdzą jednak, że kan. 217 KPK dotyczy również obowiązków rodziców (wraz z konkretyzacjami w kan. 774 § 2 i 793 § 1 KPK)²⁰¹. Biorąc pod uwagę komentarze wskazujące, że kan. 217 KPK odnosi się zarówno do wychowania naturalnego (pomoc w osiągnięciu dojrzałości ludzkiej), jak i nadprzyrodzonego (pouczenie o tajemnicy zbawienia i wprowadzenie w życie religijne)²⁰², można zaryzykować pogląd, że kan. 217 KPK dotyczy zarówno rodziców, jak i instytucji edukacyjnych. Rozstrzygnięcia tej kontrowersji nie ułatwia również konstrukcja przepisów, gdyż kan. 226 § 2 KPK mówi

¹⁹⁸ W przypadku prywatnej sfery wychowania katolickiego, a więc działań rodziców i ich zastępczych, zostanie pominięty podział, zgodnie z którym osobno omawiane są poszczególne zasady dotyczące wolności słowa (co jest przedmiotem tego podrozdziału) a osobno podmioty – uczestnicy dialogu (co jest przedmiotem kolejnego podrozdziału). Omówienie zasad i podmiotów zostało dokonane łącznie, w jednym punkcie pracy, z uwagi na specyfikę reguł rządzących wychowaniem katolickim w sferze prywatnej.

¹⁹⁹ J. Dyduch, *Komentarz do kan. 224-231*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 47. Por. E. Szczot, *Władza rodzicielska a wolność religijna dziecka w prawie kanonicznym*, „*Annales Canonici*” 11 (2005), s. 226.

²⁰⁰ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 170. Por. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 2, dz. cyt., s. 43; J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, dz. cyt., s. 171.

²⁰¹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 153.

²⁰² J. Krukowski, *Katalog podstawowych obowiązków...*, dz. cyt., s. 50.

o bardzo poważnym obowiązku rodziców, zaś kan. 217 KPK milczy na temat obowiązków, co ułatwiłoby stwierdzenie, kto jest podmiotem biernym tej normy. Jednocześnie kan. 226 KPK mówi o nauce Kościoła katolickiego, gdy kan. 217 KPK o doktrynie ewangelicznej, co też nie ułatwia doprecyzowania zależności między oboma kanonami.

Wśród kryteriów wychowania od strony przedmiotowej można wymienić: rozwój przymiotów fizycznych, moralnych i intelektualnych, zmysłu odpowiedzialności, właściwego korzystania z wolności i przygotowywania się do czynnego udziału w życiu społecznym²⁰³. Wychowanie od strony przedmiotowej można podzielić na dwie części: naukę i formację. Pierwsza z nich zmierza do poszerzenia zasobu wiedzy. Druga prowadzi do zaszczepienia odpowiednich postaw, przyjęcia norm i wyrażenia ich w konkretnym działaniu. Nauczanie o religii jest kompetencją Kościoła, zaś formacja religijna należy do rodziców i ich zastępujących²⁰⁴. Warto zauważyć, że pierwsza winna prowadzić do drugiej, nigdy nie można poprzestać na przekazaniu samych informacji²⁰⁵. Od strony podmiotowej, edukacja chrześcijańska to budowanie dojrzałości osoby jako bytu racjonalnego, wolnego, społecznego i transcendentnego, a jednocześnie zaoferowanie tej osobie chrześcijańskiego widzenia rzeczywistości w relacji z Jezusem. Kiedy dokonuje się to w oparciu o treści i cele zgodne z nauką Kościoła katolickiego, można mówić o edukacji katolickiej²⁰⁶.

Jednym z elementów procesu wychowania są słowa i poglądy przekazywane dzieciom przez rodziców²⁰⁷. Ta ogólna reguła powtórzona jest w kan. 793 § 1 KPK i rozszerzona, obok rodziców, na tych, którzy ich zastępują²⁰⁸. Podobnie, zgodnie z kan. 774 § 2 KPK, rodzice, ich zastępujący oraz chrzestni mają obowiązek m.in. poprzez słowo, formować dzieci w wierze²⁰⁹. Biorąc pod uwagę wykładnię systemową ustawy i fakt, że ostatni z przywołanych kanonów znajduje się w tytule dotyczącym nauczania katechetycznego, podkreśla to *de facto* wagę katechezy rodzinnej, która jako taka nie została nazwana w przywołanym przepisie. Rodzice przez swoje słowa (i czyny)

²⁰³ Kan. 795 KPK. Por. kan. 1136 KPK.

²⁰⁴ Por. J. M. González del Valle, *Komentarz do kan. 793-806*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 494.

²⁰⁵ J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, dz. cyt., s. 166.

²⁰⁶ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 313-314.

²⁰⁷ Obowiązki wymienione w kan. 226 § 2 KPK, a związane z wychowywaniem dzieci, mają charakter moralny, a nie prawny. J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 175; E. Szczot, *Władza rodzicielska...*, dz. cyt., s. 228.

²⁰⁸ Por. też kan. 835 § 4 *in fine* KPK.

²⁰⁹ Por. kan. 226 § 2, 1136, 1154 KPK.

w sposób systematyczny mogą wprowadzać swoje dziecko w życie chrześcijańskie, kształtując jego sumienie²¹⁰.

Ponadto zgodnie z kan. 796 § 2 KPK rodzice i nauczyciele mają wzajemny obowiązek ściśle współpracować wykonując obowiązek wychowania. Wynika to z dwóch faktów: pierwszeństwa rodziców w wychowaniu dzieci oraz koniecznej i uzupełniającej względem tego obowiązku funkcji szkoły²¹¹. Tak samo wybierając szkołę rodzice powinni skierować swoje dzieci do placówek zapewniających wychowanie katolickie²¹², a dopiero jeśli nie mogą tego uczynić, to zapewnić dzieciom takie wychowanie poza szkołą²¹³.

Wagę tych działań podkreśla *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne* do chrztu dzieci: „Dla dopełnienia prawdy sakramentu trzeba, aby dzieci były potem wychowywane w tej wierze, w której zostały ochrzczone”²¹⁴. O wadze tych działań, od samego początku życia dziecka, mówi również *Dyrektorium o katechizacji*, które wskazuje, że od wczesnego dzieciństwa młody człowiek uczy się od rodziców i od środowiska, w którym żyje postawy względem Boga. Może być to postawa otwartości albo zamknięcia na Boga²¹⁵.

Jeśli idzie o obowiązek chrzestnych, to nie jest on obowiązkiem opartym o zasadę pomocniczości w stosunku do zadań rodziców, ale powinien być wykonywany łącznie z działaniami rodziców, względnie ich zastępujących²¹⁶. Zadania chrzestnych pokrywają się przedmiotowo z zadaniami rodziców²¹⁷. Dlatego też rolą chrzestnego będzie pomaganie chrześniakowi w prowadzeniu chrześcijańskiego życia i wypełnianiu obowiązków wynikających z sakramentu chrztu²¹⁸.

Należy także pamiętać o świadkach bierzmowania, o których mowa w kan. 892 KPK. Ich obowiązkiem jest troska o to, by bierzmowany postępował jako prawdziwy

²¹⁰ E. Szczot, *Władza rodzicielska...*, dz. cyt., s. 225.

²¹¹ J. M. González del Valle, *Komentarz do kan. 793-806*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 494. Obowiązek edukacyjny instytucji kościelnych jest jednak zawsze wtórny wobec obowiązku rodziców (E. Szczot, *Władza rodzicielska...*, dz. cyt., s. 227).

²¹² To wychowanie nie musi się dokonywać tylko w szkołach w rozumieniu kan. 803 KPK (L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 2, dz. cyt., s. 47).

²¹³ Kan. 798 KPK.

²¹⁴ Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Chrzest dzieci. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 2014 nr 3. Zob. też kan. 867 i 868 § 2 KPK podkreślające konieczność chrztu dzieci rodziców katolickich.

²¹⁵ Papińska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, tłum. A. Soroka-Kulma, Kielce 2020, nr 239.

²¹⁶ Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 483.

²¹⁷ Por. omówiony wcześniej kan. 835 § 4 *in fine* KPK oraz kan. 855 KPK.

²¹⁸ Kan. 872 KPK.

świadek Chrystusa i wiernie wypełniał obowiązki związane z sakramentem bierzmowania. Biorąc pod uwagę, że obowiązki wynikające z bierzmowania obejmują świadczenie o Chrystusie słowami, a także szerzenie i obronę wiary za pomocą słowa, świadek powinien umieć wspierać bierzmowanego w tym zakresie, a zatem sam również słowem świadczyć, szerzyć i bronić wiarę.

Podsumowując, od strony formalnej rodzice, ich zastępcy, chrzestni i świadkowie bierzmowania nie są osobami działającymi w imieniu Kościoła, nie otrzymują żadnego upoważnienia do nauczania. Podstawą ich działania jest przyjęty przez nich chrzest. Ale jednocześnie jakby wykonują te obowiązki w imieniu Kościoła, bo – jeśli dobrze spełniają swoją misję – przekazują wiarę i zakorzeniają swoje dzieci we wspólnocie Kościoła. Jednocześnie proces wychowania jest tak wieloaspektowy, że zachowanie idealnej zgodności poglądów przez rodziców, ich zastępczych, chrzestnych i świadków bierzmowania jest bardzo trudne. Dlatego tym bardziej pojawi się tu różnica zdań i przestrzeń do dialogu, a w ślad za tym konieczność zachowania zasad dotyczących wszystkich podmiotów²¹⁹.

2.2.2.2. Instytucje wychowania katolickiego

Wcześniejsze rozważania dotyczyły przekazu słowa w rodzinie i środowiskach jej pokrewnych, takich jak relacje chrzestny – chrześniak. Niniejszy podpunkt pracy jest poświęcony wychowaniu katolickiemu organizowanemu przez różnego rodzaju instytucje związane z Kościołem lub przez niego prowadzone. Jest to kolejna, istotna przestrzeń związana ze słowem, a przez to potencjalnie wchodząca w zakres wolności słowa i odpowiedzialności za głoszone poglądy.

Wspomniane instytucje można podzielić co do zasady na trzy grupy: szkoły katolickie, uniwersytety katolickie oraz uniwersytety kościelne. Jak już to zostało wspomniane, pierwszą z tych grup stanowią szkoły katolickie²²⁰, które mają nauczać i wychowywać na zasadach chrześcijańskiej doktryny; sami wykładowcy również muszą odznaczać się zdrową nauką²²¹.

²¹⁹ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

²²⁰ Szkołą katolicką jest ta, która jest kierowana przez kompetentną władzę kościelną, kościelną osobę publiczną prawną lub też, gdy szkoła została uznana za katolicką przez władzę kościelną dokumentem na piśmie (por. kan. 803 § 1 KPK). Podkreśla się także, że poza powyższymi kwestiami formalnymi istotny jest także przekaz treści zgodnych z nauką Kościoła (D. Composta, *Commento al can. 803*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 499).

²²¹ Kan. 803 § 2 KPK

Drugą grupę instytucji wychowania stanowią uniwersytety katolickie²²², przyczyniające się m.in. do wypełniania posługi nauczania w Kościele²²³. Mają one cieszyć się naukową autonomią i zachowywać doktrynę katolicką²²⁴. Warto jednocześnie pamiętać, że zgodnie z konstytucją apostolską Jana Pawła II *Ex corde Ecclesiae* katolickość uniwersytetu sprawia, że jest on bardziej zdolnym do takiego poszukiwania prawdy, które nie jest podporządkowane żadnym partykularnym interesom, a przez to jest bezinteresowne²²⁵. Co więcej, poszukiwania te mają być prowadzone w szerokim horyzoncie naukowym, gdyż jak pisze wspomniany papież, badania naukowe na takim uniwersytecie muszą uwzględniać cztery aspekty: „a) dążenie do integracji wiedzy; b) dialog między wiarą a rozumem; c) troskę o etyczny wymiar nauki; d) perspektywę teologiczną”²²⁶. Mamy więc tu do czynienia z dialogiem osadzonym w perspektywie prawdy i teologii, a także koniecznością interdyscyplinarnego, szerokiego, podejścia do wiedzy. Zdaniem papieża integracja teologii z innymi dyscyplinami jest obustronnie wartościowa umożliwiając teologii ściślejsze związanie się z aktualnymi problemami²²⁷.

Trzecią grupę instytucji wychowania stanowią uniwersytety kościelne²²⁸, których istnienie związane jest z głoszeniem prawdy objawionej²²⁹. Przepisy dotyczące przestrzegania zasad doktryny katolickiej przez uczelnie katolickie stosują się także do uniwersytetów katolickich²³⁰. Podkreśla to także konstytucja apostolska *Veritatis gaudium*, która wskazuje że: „Osoby, które nauczają spraw dotyczących wiary i moralności, mają pamiętać o tym, że zadanie to winni wykonywać z zachowaniem

²²² Uniwersytetem katolickim jest taki uniwersytet, który został założony przez kompetentną władzę kościelną lub za taki uznany (por. kan. 808 KPK). Zajmuje się on głównie świeckimi dyscyplinami wiedzy, choć zgodnie z kan. 811 KPK powinien mieć przynajmniej jedną katedrę lub instytut teologii. Przepisy dotyczące uniwersytetów katolickich stosuje się też do innych instytutów studiów wyższych (kan. 814 KPK), z tej przyczyny nie są one osobno wymieniane.

²²³ Kan. 807 KPK.

²²⁴ Kan. 809 KPK.

²²⁵ ECE, nr 7.

²²⁶ ECE, nr 15.

²²⁷ ECE, nr 16 i 19.

²²⁸ Uniwersytetem kościelnym (i zrównanym z nim wydziałem kościelnym) jest taka uczelnia, która skupia się na studiach z zakresu nauk kościelnych (teologia, filozofia, prawo kanoniczne), choć mogą tam istnieć również instytuty dotyczące innych dziedzin. Studia na uniwersytecie kościelnym nie są zarezerwowane tylko dla osób duchownych, jednak podstawowym celem istnienia takiego uniwersytetu jest przygotowanie do określonej posługi w Kościele (por. art. 1 i 3 VG). Kodeks wzmiankuje także wyższe instytuty nauk religijnych, w których należy wykładać „dyscypliny teologiczne oraz inne związane z kulturą chrześcijańską” (kan. 821 KPK). Biorąc jednak pod uwagę przedmiot rozważań, zagadnienia dotyczące tychże instytutów mieszczą się w rozważaniach dotyczących uniwersytetów kościelnych, dlatego nie są one osobno wymieniane.

²²⁹ Kan. 815 KPK.

²³⁰ Kan. 818 KPK.

pełnej wspólnoty z Nauczycielskim Urzędem Kościoła, w szczególności z Biskupem Rzymskim”²³¹.

Należy tu jednocześnie przywołać zapisy wspomnianej konstytucji w odniesieniu do dialogu. Papież Franciszek pisze o inspirującym kryterium, którym jest dialog niebędący zwykłym „podejściem taktycznym”, ale nieodłącznym wymogiem budowania wspólnotowego doświadczenia radości prawdy²³². Uniwersytety kościelne mają być jednymi z ośrodków pogłębiającymi „dialog z różnymi dziedzinami naukowymi”²³³. Dialog związany jest także z wolnością naukową, o której też jest mowa w omawianym dokumencie. Wspomnianą wolność badania i nauczania należy właściwie pojmować, aby następował odpowiedni postęp w „poznawaniu i rozumieniu prawdy Bożej”²³⁴.

Podsumowując, przywołany zakres działań instytucji wychowania wyraźnie dotyczy przekazu nauki katolickiej za pomocą słowa. Jednocześnie w powyższym studium z jednej strony, powracały kwestie zachowania nauki katolickiej, a z drugiej – temat autonomii i dialogu. Biorąc pod uwagę charakter tych instytucji, a szczególnie uniwersytetów obu rodzajów, należy uznać, że są to szczególne przestrzenie prowadzenia dialogu. Wynika to z dwóch głównych przyczyn: wiedzy osób tam zatrudnionych oraz naukowego forum wymiany poglądów. Na forum naukowym można bez przeszkód wygłaszać poglądy niedopuszczalne np. na ambonie. Jednocześnie działalność szkół i uniwersytetów jest ściśle powiązana z działaniem Kościoła, co widać już w samym akcie założycielskim danej jednostki. Tym samym nie wszystko, co jest związane z powyższymi instytucjami opiera się o zasadę dialogu. Wiele z działań na nich podejmowanych może być podejmowane w oparciu o koncesje udzielane przez władze kościelne. Szczegółowo jest to ukazane podczas omawiania badań w zakresie nauk świętych oraz instrumentów regulacji wolności słowa.

²³¹ Art. 26 § 2 VG. Por. art. 38 § 1 nr 2 lit. a) VG. Podobnie stwierdza art. 73 VG, dodając, że: „opinie prawdopodobne i osobiste, wpływające z nowych badań, należy przedstawiać ostrożnie jako takie”.

²³² VG, wstęp, nr 4b.

²³³ VG, wstęp, nr 8.

²³⁴ Art. 38 § 1 nr 1 VG.

2.2.3. Badania w zakresie nauk świętych

Kolejną przestrzenią istotną z punktu widzenia problematyki wolności słowa regulowaną przepisami prawa jest kwestia badań w zakresie nauk świętych. Zgodnie z kan. 218 KPK ci, którzy zajmują się świętymi naukami mają prawo do korzystania ze słusznej wolności poszukiwania oraz „roztropnego wypowiedania swojego zdania w sprawach, w których są specjalistami”. Ich obowiązkiem jest zachowanie posłuszeństwa Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła. „Nauki święte (*scientiae sacrae*) to nauki uprawiane na kościelnych uniwersytetach i wydziałach oraz instytutach wiedzy religijnej jako nauki kościelne. Do takich należą głównie: teologia, prawo kanoniczne, filozofia chrześcijańska”²³⁵. Tym samym kan. 218 KPK jest szczególną formą zastosowania reguł kan. 212 § 3 KPK²³⁶. W kwestii nauki wypowiada się też kan. 229 § 1 KPK i ukazuje jej inne aspekty, w tym prawo i obowiązek każdego świeckiego poznania nauki chrześcijańskiej, w sposób dostosowany do swoich możliwości i swojej pozycji, w celu głoszenia nauki i jej obrony.

Prawo-obowiązek poznania wiedzy wymaganej dla życia chrześcijańskiego wyrażony w kan. 229 § 1 KPK, choć odniesiony tylko do świeckich, jest najbardziej podstawowym wyrazem dążenia do prawdy²³⁷. Brak wiedzy uniemożliwia prawidłowe rozumienie, czym jest życie wiarą, pozbawia znajomości jej podstawowych prawd, utrudnia dążenie do świętości. Jednocześnie zakres obowiązku poznania wspomnianej nauki chrześcijańskiej rośnie proporcjonalnie do podejmowania się określonych zadań we wspólnocie Kościoła²³⁸. Tym samym obowiązek moralny, odnoszący się do osobistego dążenia do świętości, przechodzi w coś, co wierny musi czynić jako rodzic, pracownik szkoły, czy osoba pełniący funkcje w organizacjach i stowarzyszeniach

²³⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II..., dz. cyt., s. 50. J. Krukowski do nauk kościelnych zalicza tylko teologię i prawo kanoniczne (por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 35). Rację należy przyznać T. Pawlukowi z uwagi na wyraźne odniesienia filozofii chrześcijańskiej do przesłanek teologicznych. Co więcej, papież Franciszek w *Veritatis gaudium* również wyraźnie opisuje funkcjonowanie wydziału filozofii (obok wydziału teologii i prawa kanonicznego), jako szczególnie ważnych dla Kościoła (por. art. 65-84 VG).

²³⁶ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions of Christifideles? Some Juridical Considerations Starting from Canon 218*, „*Studia Canonica*” 44 (2010) nr 1, s. 97.

²³⁷ E. Caparros, *Comentario a los can. 224-231*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 193.

²³⁸ J. Dyduch, *Komentarz do kan. 224-231*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 50-51.

kościelnych. Co więcej, posiadanie tej wiedzy staje się wymagalne, jeżeli dana osoba pełni określoną funkcję²³⁹ albo gdy jest to powiązane z przyjęciem sakramentu²⁴⁰.

Wracając do analizy kan. 218 KPK należy zauważyć, że każdy wierny cieszy się wolnością w poszukiwaniu prawdy²⁴¹, Chrystus mówi przecież: „poznacie prawdę, a prawda was wyzwoli”²⁴². Jednakże jak zauważa T. Pawluk: „wolność nie jest swobodą czynienia wszystkiego, co się tylko podoba”²⁴³. Prawdziwa wolność badań musi być oparta na przyjęciu słowa Bożego i uległości wobec Nauczycielskiego Urzędu Kościoła, jako jego autentycznego interpretatora²⁴⁴. Tym samym wolność właściwa badaniom teologicznym jest wykonywana w ramach wiary Kościoła²⁴⁵. Jednocześnie R. Sobański pisze: „Podyktowany troską o jedność i nienaruszalność wiary nakaz przestrzegania dekretów, o których w k. 754, a także dyspozycji k. 1371 § 1, nie mogą oczywiście przekreślić faktu, że akt wiary ma ze swej natury charakter dobrowolny”²⁴⁶. Widać tutaj pewne napięcie między wolnością a posłuszeństwem Nauczycielskiemu Urzędowi Kościoła. Jednocześnie pełnia jedności budowana jest na dobrej woli działającego teologa. Jak zauważono w instrukcji o powołaniu teologa w Kościele *Donum veritatis*: „prawda zawiera w sobie moc jednoczącą; uwalnia ludzi od izolacji i podziałów”²⁴⁷.

Istotną cechą wolności, o której mowa w kan. 218 KPK, jest słuszność. Odnosi się ona do omówionego powyżej braku absolutnej wolności poszukiwań naukowych i ma zapobiegać jej nadużyciom. Cecha słuszności oznacza, że badania są wykonywane bez uszczerbku dla trzech więzów wspólnoty, o których mowa w kan. 205 KPK. Słuszność to także wystrzeganie się skrajnych interpretacji badań²⁴⁸. Jednocześnie warto przywołać tu słowa instrukcji *Donum veritatis*: „dochodzi do tego, że rozumiana w ten sposób wolność sądu liczy się bardziej, aniżeli sama prawda. Tak więc mamy tu do czynienia z czymś zupełnie innym niż słuszna potrzeba wolności, rozumianej jako brak przymusu

²³⁹ Por. kan. 231 § 1 KPK.

²⁴⁰ Por. kan. 1063 nr 2 KPK.

²⁴¹ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 35.

²⁴² J 8,32.

²⁴³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. II..., dz. cyt., s. 40. Por. też GS, nr 17; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 35.

²⁴⁴ Art. 38 § 1 nr 2 lit. b) VG. Por. art. 4 § 3 ECE.

²⁴⁵ DVer, nr 11.

²⁴⁶ R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754...*, dz. cyt., s. 70.

²⁴⁷ DVer, nr 3.

²⁴⁸ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1..., dz. cyt., s. 35.

i stanowiącej niezbędny warunek do lojalnego poszukiwania prawdy”²⁴⁹. Na omawianą cechę można spojrzeć też jeszcze inaczej. Jakakolwiek wolność czy prawo są sprawiedliwe, gdy są ograniczone do tego, co jest sprawiedliwe. Dlatego to, co niesprawiedliwe nie może nigdy być prawem²⁵⁰.

Podobnie wolność wypowiedzi naukowych określana jest słowem roztropna, gdyż wypowiedzi naukowe muszą być rzetelne, tj. nie mogą uznawać hipotez za kwestie udowodnione oraz tak upubliczniane, że powodują powstanie błędów lub zgorszenia wśród wiernych²⁵¹. Mamy tu zatem do czynienia z odpowiedzialnością wobec Ludu Bożego²⁵². Wspomnianej odpowiedzialności nie można zaprzeczyć poprzez powołanie się na własne sumienie i obowiązek postępowania zgodnie z nim²⁵³. Teolog nie jest poza prawem i nie może on naruszać praw innych²⁵⁴. Innymi słowy, wolność sumienia teologa i jego wolność do prowadzenia badań nie uprawnia go do deformowania czyjegoś sumienia²⁵⁵. Warto przywołać tutaj konstytucję *Veritatis gaudium*: „należy postępować z ufnością i bez podejrzeń, a jednocześnie z wielką rozważą i bez lekkomyślności, zwłaszcza w nauczaniu; należy też starannie harmonizować postulaty naukowe z potrzebami pastoralnymi Ludu Bożego”²⁵⁶.

Trzeba jednocześnie zauważyć, że Chrystus przekazał troskę o pełnię wiary nie naukowcom a Apostołom i ich następcom²⁵⁷. Powyższe stwierdzenie prowadzi do wniosku, że podmiotem, który ma do odegrania istotną rolę, jest biskup diecezjalny. Ma on bronić nienaruszalności i jedności prawd wiary, a w tym celu ma stosować odpowiednie środki. Musi jednak uznać słuszną wolność w zakresie zgłębiania prawd wiary²⁵⁸, pamiętając że jego działania jako biskupa muszą być uzależnione „od stopnia autorytetu, z jakim doktryna ta jest wykładana”²⁵⁹. Na rolę Urzędu Nauczycielskiego

²⁴⁹ DVer, nr 32.

²⁵⁰ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 71. Zob. rozdz. 2.1.2. pracy w zakresie omówionych tam granic absolutnych prawa.

²⁵¹ Por. J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231, Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 171; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 35.

²⁵² D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 129.

²⁵³ R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754...*, dz. cyt., s. 71.

²⁵⁴ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 72.

²⁵⁵ D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 130. Por. J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 35.

²⁵⁶ Art. 38 § 2 VG.

²⁵⁷ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. II...*, dz. cyt., s. 40.

²⁵⁸ Kan. 386 § 2 KPK.

²⁵⁹ ECE, nr 29.

i wykonujących go pasterzy Kościoła zwraca uwagę także instrukcja *Donum Veritatis*²⁶⁰. Jednocześnie obowiązkiem biskupa jest popieranie twórczej pracy teologów²⁶¹, którzy ze swojej strony mogą pomóc w twórczym rozwoju wiary²⁶².

Koresponduje to z dwoma celami wypowiedzi teologów, którymi są: zapewnianie postępu teologii i kształtowanie myślenia w sferze wiary²⁶³. Rozwój nauki odbywa się z kolei poprzez współpracę, a w tym dialog naukowców. Zapewnienie współpracy naukowców jest jednym z obowiązków przełożonych i profesorów uniwersytetów kościelnych. Współpraca ta może objąć nie tylko inne uniwersytety kościelne, ale również ośrodki niekościelne²⁶⁴. Dialog jednak nie może przerodzić się w nacisk na opinię publiczną. Jak zauważono w instrukcji *Donum veritatis*: „wywierając bowiem nacisk na opinię publiczną, nie można przyczynić się do wyjaśnienia problemów doktrynalnych ani służyć prawdzie”²⁶⁵. Warto tu przywołać idący jeszcze dalej postulat, a dotyczący zapewnienia instytucjonalnych przestrzeni na dialog między Magisterium a teologami i teologów między sobą²⁶⁶. Realizacją tego jest choćby istnienie Międzynarodowej Komisji Teologicznej, czy też innych struktur znajdujących się na poziomie poszczególnych konferencji biskupów. Jest to uzasadnione tym, że głosy i poruszenia Ducha Świętego są słyszane nie tylko przez hierarchię, ale również teologów, a zatem należy zapewnić im możliwość wypowiedzi w przestrzeni Kościoła²⁶⁷.

Jeżeli jednak badania prowadzą do niezgody wobec wypowiedzi Magisterium Kościoła, istotny jest wtedy dalszy sposób postępowania. Początkowa niezgoda może przecież skutkować pogłębieniem badań, pełniejszym poznaniem i formułowaniem bardziej klarownych wypowiedzi w przedmiocie wiary, co nie musi skończyć się sprzeciwem wobec nauki Kościoła, a wręcz przeciwnie, jej pogłębieniem. Droga eliminacji napięcia między wynikami badań a Magisterium może być też milczenie, które z uwagi na nadrzędne dobro wiernych (unikanie zamętu umysłów) może być

²⁶⁰ DVer, nr 13-15.

²⁶¹ ECE, nr 29.

²⁶² J. Dyduch, *Kościelna aprobat publikacji – aspekt prawny*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 61. DVer, nr 21. ECE, nr 29.

²⁶³ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 73. Mowa tu bowiem o obowiązku teologa względem Kościoła, gdyż w pewnym stopniu teolog, poprzez okazywanie wsparcia pasterzom, uczestniczy w wykonywaniu ich urzędu. Por. G. Comotti, *Liberad de investigación [derecho a la]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 145. Wartość refleksji teologicznej podkreśla też VS, nr 53.

²⁶⁴ Kan. 820 KPK.

²⁶⁵ DVer, nr 30.

²⁶⁶ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 96.

²⁶⁷ Por. tamże, s. 98. Por. rozdz. 1.5. pracy i zaprezentowane tam poglądy M. Wijlens odnośnie do rekonfiguracji w rozumieniu objawienia.

uzasadnione. Jednocześnie to samo milczenie może prowadzić do „emigracji wewnętrznej”, która jest sprzeczna z przesłankami pozycji katolika we wspólnocie wiary i dążeniem do zgodności aktów zewnętrznych i wewnętrznych²⁶⁸. Można rozróżnić niezgodę prywatną wobec doktryny i niezgodę publiczną. Uzasadnienia wobec niezgody prywatnej poszukuje się w takich działaniach jak: odbyte studia, bezskuteczność poszukiwania rady u innych osób, podjęcie szczerych i pobożnych wysiłków celem dojścia do zgody z Magisterium, brak intelektualnej dumy czy niechęci do Kościoła²⁶⁹. Czymś innym jest publiczna niezgoda w odrzuceniu nauczania Kościoła, ponieważ wpływa to na poglądy i zachowania innych osób²⁷⁰.

Sposobem wyjścia z powyższych problemów może być dialog prowadzący do przedstawienia swoich racji. Rzecz jasna, postawa otwartości i rozmowy nie może prowadzić do zanegowania prawd, o które opiera się Kościół, choć krytyczna analiza jest elementem działań teologów. Szczególnym sposobem eliminacji omawianego napięcia między wolnością teologa a Magisterium Kościoła, a zatem podstawą prowadzenia dialogu, są *Zasady badania prawowierności nauki*²⁷¹. Mimo, że jest to co do zasady opis procedury, a niniejsza rozprawa nie dotyczy sposobów postępowania, warto jednak zwrócić uwagę na zawarte w *Zasadach badania* przesłanki. Kryteriami oceny ewentualnych błędów przeciwko wierze i moralności są: oczywistość, powaga, rozpowszechnienie, wpływ i zagrożenie wiernych szkodą²⁷². Istnieje bowiem różnica między dyskusją prowadzoną na łamach czasopism naukowych a odbywającą się w mediach. Jednocześnie należy brać pod uwagę, jakich kategorii prawd dotyczą poglądy autora²⁷³. Mogą przecież dotyczyć czegoś, co będąc przedmiotem nauczania autentycznego, nie zostało zdefiniowane jako nieomyłne. Jest to inna sytuacja niż kwestionowanie prawd podanych w sposób nieomyłny. Warto jednocześnie zauważyć, że

²⁶⁸ R. Sobański, *Kanon 753 oraz 754...*, dz. cyt., s. 72.

²⁶⁹ P. Granfield, *The Limits of the Papacy...*, dz. cyt., s. 159.

²⁷⁰ Tamże, s. 160.

²⁷¹ Congregatio pro Doctrina Fidei, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, AAS 89 (1997), s. 830-835, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Zasady badania prawowierności nauki*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, dz. cyt., s. 14-20.

²⁷² Art. 6 *Zasad badania*.

²⁷³ Art. 13 *Zasad badania*. *Zasady* odnoszą się do *Wyznania wiary i przysięgi wierności* (Congregatio pro Doctrina Fidei, *Professio Fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, AAS 81 (1989), s. 104-106, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Wyznanie wiary i przysięga wierności*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, dz. cyt., s. 333-335). *De facto* są to te same kategorie, które zostały omówione w rozdz. 1.1.2. pracy.

badanie jest otwarte na współpracę i dialog z autorem kwestionowanych poglądów²⁷⁴. Twórcza krytyka nauczania może być płodna dla Kościoła.

Podsumowując warto zauważyć, że dialog w ramach nauk świętych, z racji na zaangażowane podmioty (biskupów²⁷⁵, teologów, filozofów, kanonistów) w sposób szczególny aktualizuje wszystkie cechy definiujące dialog w Kościele (dobro Kościoła, posiadanie wiedzy, kompetencji, znaczenia, nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek wobec pasterzy, wspólny pożytek, godność osoby), wymagając od wszystkich uczestników dialogu roztropnego udziału w wymianie myśli. Ta roztropność nabiera szczególnego znaczenia w przypadku publicznych wypowiedzi na tematy kontrowersyjne. Skoro badania w zakresie nauk świętych cieszą się wolnością, o ile nie przekroczą ustalonych granic, tym samym wszelka interwencja władzy musi zachowywać omówione już kryteria z takich przepisów jak kan. 18, 36 § 1 oraz 223 § 2 KPK. Ma to też związek z koniecznością zapewnienia przez władze odpowiedniego forum dyskusji, instytucjonalnych przestrzeni dialogu między naukowcami a Magisterium, co samo w sobie jest już jakąś formą moderowania wykorzystania omawianej wolności przez teologów. Ponadto rozwój nauki oraz formacja poszczególnych świeckich istotnie wpływają na jakość dialogu i sposób relacji zasad dotyczących wszystkich podmiotów²⁷⁶. Jednocześnie prowadzenie badań i ogłaszanie ich wyników łączy się z instrumentami regulacji wolności słowa, które są omówione poniżej.

2.2.4. Instrumenty regulacji wolności słowa

Osobną kwestią, choć związaną z poszczególnymi przestrzeniami przekazu słowa, są środki regulacji owego przekazu. Można wśród nich wymienić takie narzędzia jak: cenzura, *nihil obstat*, *imprimatur*, aprobata, zezwolenie (*licentia*), zlecenie nauczania (*mandatum*), *missio canonica*, przysięga wierności. Część z nich się pokrywa, część jest środkiem wyrazu innych. Niniejszy punkt pracy ma na celu uporządkowanie rozumienia tych pojęć w kontekście zaproponowanego przedmiotu badań.

Wspomniane instrumenty regulacji wolności słowa można podzielić na dwie grupy. Do pierwszej należą te, które odnoszą się do publikacji pism i, pod pewnymi warunkami, innych materiałów ukazujących się w środkach społecznego przekazu. Drugą

²⁷⁴ Art. 7, 8, 17, 18, 27 *Zasad badania*.

²⁷⁵ Należy tu widzieć także Biskupa Rzymskiego.

²⁷⁶ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

grupę zaś stanowią te, które dotyczą przekazu ustnego, a w szczególności przepowiadania oraz nauczania.

Przechodząc do omówienia pierwszej z wymienionych grup należy zauważyć, że pasterze Kościoła mają obowiązek czuwania, by wiara i obyczaje wiernych (nie tylko świeckich) nie doznały szkody przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu²⁷⁷. Można to osiągnąć poprzez uprzednią ocenę tego, co ma być wydane przez wiernych na piśmie a dotyczy wiary lub obyczajów, a także odrzucanie tego, co przynosi szkodę prawdziwej wierze lub dobrym obyczajom. Powyższą ocenę nazywa się cenzurą.

Jak stwierdza T. Rakoczy, cenzurę kościelną trzeba rozumieć właściwie. Jej celem nie jest odbieranie prawa do wyrażania swoich własnych opinii na temat wiary czy moralności, a więc pozbawianie czy reglamentowanie wolności słowa. Jej celem nie jest także odbieranie prawa do uzyskiwania informacji. „Cenzurą kościelną jest związany sam autorytet kościelny. Dotyczy ona środków społecznego przekazu, poprzez które dokonuje przekazu wiary i moralności”²⁷⁸. Tym samym, jak wskazuje powyższy Autor, cenzura stanowi gwarancję, że opublikowany tekst jest zgodny z katolicką wiarą i moralnością. W konsekwencji, brak pozytywnej opinii cenzora świadczy o tym, że wypowiedź ma charakter prywatny, pozbawiony gwarancji wspomnianej zgodności z wiarą i moralnością Kościoła²⁷⁹. Udzielenie powyższej rękojmi jest przejawem odpowiedzialności za całą wspólnotę wierzących²⁸⁰ i dlatego też cenzura nie polega na stwierdzaniu błędów, ale na wskazaniu, że pozycja nie jest szkodliwa dla wiary i obyczajów²⁸¹. Tak pojęta cenzura jest działaniem porządkującym sferę wolności słowa w Kościele, szczególnie w odniesieniu do wydawania pism, stanowiąc gwarancję wolności dla wszystkich, zarówno pasterzy, jak i wiernych²⁸². Oznacza to, że jest ona jakby przewodnikiem wskazującym na treści, które służą budowaniu wiary jednostek i wspólnot. Jednocześnie jest czymś uprzednim względem działania autora pisma, względnie jego wydawcy.

²⁷⁷ Kan. 823 § 1 KPK.

²⁷⁸ T. Rakoczy, *Kompetencje biskupów w dziedzinie cenzury*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005) nr 2, s. 279.

²⁷⁹ Tamże, s. 280. Koresponduje to ze stwierdzeniem, że generalnym założeniem odnośnie do wydawania książek jest zachowanie wolności wiernych (por. F. Puig, *Libros [regimen sobre los libros]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 172).

²⁸⁰ J. Dyduch, *Kościelna aprobata publikacji...*, dz. cyt., s. 59.

²⁸¹ T. Rakoczy, *Kompetencje biskupów...*, dz. cyt., s. 283.

²⁸² Por. J. Dyduch, *Kościelna aprobata publikacji...*, dz. cyt., s. 55; J. Fuentes, *Censura de libros*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 46.

Charakter działania następczego, rzecz jasna tylko w odniesieniu do tekstów sprzecznych z wiarą lub moralnością, ma kara²⁸³.

Zgodnie z powyższym, kryterium dokonywania oceny przez cenzora są prawdy katolickiej wiary i moralności, przedstawione przez Urząd Nauczycielski Kościoła²⁸⁴. Dokonując oceny, cenzor musi uwzględniać hierarchię prawd oraz prawo autora do prezentacji własnych przemyśleń. Warto także zauważyć, ordynariusz nie jest związany opinią cenzora, choć gdyby była ona pozytywna, to tylko poważne powody mogłyby stać za odmową aprobaty przez ordynariusza²⁸⁵. Jednocześnie decyzja dotycząca zezwolenia na publikację nie musi być oparta na zasadzie zero-jedynkowej. Do zezwolenia bowiem może być dołączony warunek dotyczący sposobu publikacji, języka lub miejsca – np. w czasopiśmie naukowym²⁸⁶. W związku z powyższym należy podkreślić, że odpowiedzialność za cenzurę spoczywa na hierarchii, co wynika z faktu sprawowania przez nią władzy w Kościele²⁸⁷.

O zastosowanie cenzury mogą wnioskować wierni. Także sam autor może wnioskować o cenzurę uprzednią swojej książki, nawet jeśli z racji na tematykę nie wymaga ona takiej weryfikacji. Pozwoli mu to jednak na rozprowadzenie książki na terenie kościelnym²⁸⁸, a nabycie publikacji na takim terenie jest przecież swego rodzaju gwarancją poprawności doktryny²⁸⁹. Prośba o cenzurę rodzi po stronie władzy kościelnej obowiązek udzielenia odpowiedzi²⁹⁰. Elementem procedury w przedmiocie oceny dzieła przed wydaniem zezwolenia ma być dialog²⁹¹, do którego podczas cenzurowania książek i czasopism zobowiązany jest biskup²⁹², a zgodnie z *Zasadami badania* także Stolica Apostolska. Ponadto ordynariusz nakazem wydanym zgodnie z kan. 49 KPK może poddać określone książki swojemu badaniu²⁹³. Taki obowiązek może też ustanowić np.

²⁸³ J. Fuentes, *Censura de libros*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 46. Szerzej o tym w rozdz. 3. pracy.

²⁸⁴ Wszystko, co jest powiedziane o książkach, należy również „stosować do wszelkiego rodzaju pism przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania, chyba że co innego zostało stwierdzone” (kan. 824 § 2 KPK).

²⁸⁵ T. Rakoczy, *Kompetencje biskupów...*, dz. cyt., s. 284-285.

²⁸⁶ IWS, nr 8 § 4.

²⁸⁷ J. Fuentes, *Censura de libros*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 46.

²⁸⁸ Por. kan. 827 § 4 KPK; J. M. González del Valle, *Komentarz do kan. 822-833*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 512.

²⁸⁹ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 2, dz. cyt., s. 72; J. Dyduch, *Kościelna aprobata publikacji...*, dz. cyt., s. 64.

²⁹⁰ IWS, nr 10 § 1.

²⁹¹ IWS, nr 10 § 1.

²⁹² ASuc, nr 141c.

²⁹³ F. Puig, *Libros [regimen sobre los libros]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 171.

dla jakiejś dziedziny czy kategorii autorów²⁹⁴, względnie na mocy tego samego kanonu rozszerzyć katalog materiałów podlegających cenzurze, ale tylko wtedy, gdy materiały te dotyczą wiary i moralności, i tylko w celu zachowania integralności wiary czytelników²⁹⁵.

Pierwszym sposobem realizacji cenzury jest wydanie *nihil obstat* wobec danego pisma. Pojęcie to oznacza dosłownie „nic przeciwko”. Mamy tu do czynienia z zastosowaniem zasady roztropności, która określa pewien poziom minimum wymagany wobec danego działania. *Nihil obstat* to osąd wydany przez cenzora w formie pisemnej, który może być formułowany tylko w oparciu o zasady wiary i moralności katolickiej oraz wskazuje, że badane treści nie są przeciwne Magisterium²⁹⁶. Oceniając książki przeznaczone do katechezy, należy uwzględnić także aspekty dydaktyczne²⁹⁷, jeśli idzie o przekłady Pisma Świętego na języki narodowe i wydania wspólnie z braćmi odłączonymi, włączyć do oceny także noty wyjaśniające²⁹⁸. Udzielenie *nihil obstat* jest wcześniejsze od nadania *imprimatur* w formie aprobaty czy zezwolenia²⁹⁹.

Drugim sposobem realizacji cenzury jest udzielenie *imprimatur*, co dosłownie oznacza „niech będzie drukowane”, i jest przesądzeniem na rzecz publikacji pisma poddanego ocenie kompetentnej władzy kościelnej. Udzielenie *imprimatur* oznacza, że w treści badanego pisma nie ma nic przeciwnego wierze i moralności katolickiej – jest to rodzaj gwarancji pochodzącej ze strony kompetentnej władzy. Jednocześnie przez *imprimatur* podkreśla się wagę danego tekstu dla Kościoła i jego wiernych, a zatem jest to swego rodzaju udzielenie pochwały czy też zalecenie jego lektury³⁰⁰. Uzasadnieniem dla istnienia omawianej instytucji jest ciężący na całym Kościele obowiązek zachowania depozytu wiary³⁰¹ i jej więzów³⁰², a także konieczność dbania o integralność wiary

²⁹⁴ IWS, nr 8 § 2.

²⁹⁵ Kan. 49 KPK. J. Fuentes, *Censura de libros*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 48. Dodatkowe regulacje można wprowadzić także w drodze wydania dekretów przez synody partykularne (kan. 445 KPK), działalności prawodawczej biskupów (na synodach diecezjalnych na podstawie kan. 466 KPK, poza nimi na podstawie kan. 381 § 1 KPK z zw. z kan. 391 § 1 i 2 KPK). Obok tego istnieje przytoczona wyżej możliwość wydania nakazu przez ordynariusza, w tym biskupa diecezjalnego działającego w ramach władzy wykonawczej (kan. 49 KPK w zw. z kan. 134 § 1 KPK).

²⁹⁶ Kan. 830 § 2 KPK.

²⁹⁷ Kan. 779 KPK.

²⁹⁸ Kan. 825 KPK.

²⁹⁹ J. González Argente, *Nihil obstat*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 541.

³⁰⁰ Jednocześnie *imprimatur* nie jest tożsame ze stwierdzeniem „za zgodą władzy kościelnej”, który to zapis nie może być traktowany jako udzielenie *imprimatur* (H. Misztal, *Imprimatur*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 923).

³⁰¹ Kan. 747 § 1 KPK

³⁰² Kan. 205, 209 KPK.

i moralności przez pasterzy³⁰³. Uzasadnieniem jest także prawo wiernych do otrzymania czystej nauki Kościoła³⁰⁴. Warto zauważyć, że *nihil obstat* pochodzi od cenzora, *imprimatur* od ordynariusza³⁰⁵. Jednocześnie interpretacja autentyczna Papieskiej Komisji Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego z dnia 20 kwietnia 1987 r. wskazuje, że w każdej książce mającej taką zgodę musi być wydrukowany nie tylko fakt udzielenia zezwolenia, ale trzeba dołączyć informację o tym, kto je wydał, a także oznaczyć miejsce i datę wydania zgody³⁰⁶. Jednakże C. J. Errázuriz M. wskazuje, że obowiązek publikowania faktu udzielenia zezwolenia może zostać pominięty z przyczyn roztropnościowych. Przykładem takiej sytuacji jest umożliwienie rozpowszechniania książki wśród akatolików. Wtedy jednak potrzebna jest dyspensa biskupa diecezjalnego³⁰⁷.

Zakres badania w celu udzielenia *imprimatur* obejmuje kwestie wiary i moralności w pismach przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania³⁰⁸, a także pismach wymienionych w kan. 825-828 KPK: księgach Pisma Świętego, księgach liturgicznych i modlitewnikach do użytku publicznego lub prywatnego, katechizmach i innych pismach dotyczących formacji katechetycznej i podręcznikach dotyczących Pisma Świętego, teologii, prawa kanonicznego i historii Kościoła, zbiorach dekretów lub aktów publikowanych przez władzę kościelną dla celów powtórnego wydania³⁰⁹.

Kodeks nie odnosi się wprost ani do *nihil obstat*, ani do *imprimatur*. Istnieją za to dwie figury prawne, w których powyższe się przejawiają: aprobata i zezwolenie (*licentia*). Aprobata zakłada działanie Kościoła instytucjonalnego (bo staje się to publikacją oficjalną) i dotyczy wydawania ksiąg Pisma Świętego³¹⁰, wydawania katechizmu³¹¹ oraz innych pism związanych z nauczaniem katechetycznym³¹², a także podręczników z zakresu Pisma Świętego, teologii, prawa kanonicznego, historii Kościoła

³⁰³ Kan. 386, 823 § 1 KPK.

³⁰⁴ Kan. 213, 217 KPK. Por. J. González Argente, *Imprimatur*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. IV, dz. cyt., s. 449.

³⁰⁵ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 86.

³⁰⁶ Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Responsiones ad proposita dubia*, AAS 79 (1987), s. 1249.

³⁰⁷ C. J. Errázuriz M., *Comentario a los can. 822-832*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 349.

³⁰⁸ Kan. 824 § 2 KPK.

³⁰⁹ Wydawcy podlegają ogólnym zasadom dotyczącym książek, a wydawnictwa zależne od instytutów zakonnych uważane są za dzieła apostołskie wykonywane z upoważnienia (mandatu) Kościoła. Omawiana działalność wydawnicza podlega ordynariuszowi miejsca, zaś działalność domów wydawniczych zależnych od instytutów zakonnych – biskupowi miejsca. Por. kan. 678 § 1 KPK; IWS, nr 18; F. Puig, *Libros [regimen sobre los libros]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 172.

³¹⁰ Kan. 825 § 1 KPK.

³¹¹ Kan. 775 § 2, 827 § 1 KPK.

³¹² Kan. 827 § 1 KPK.

oraz innych dyscyplin religijnych lub moralnych³¹³. Zezwolenie zakłada tylko zgodę z uwagi na brak błędów co do wiary lub moralności³¹⁴ i obejmuje: wydawanie tłumaczeń Pisma Świętego we współpracy z braćmi odłączonymi³¹⁵, wydawanie modlitewników³¹⁶, zbiorów dekretów lub aktów³¹⁷.

Udzielenie zezwolenia ma miejsce także w sytuacji zgody ordynariusza miejsca dla duchownych lub członków instytutów zakonnych na publikację w dziennikach, pismach lub periodykach, które zwykły otwarcie atakować wiarę katolicką lub dobre obyczaje³¹⁸, a także zgody przełożonego instytutu zakonnego na wydawanie przez zakonników książek z zakresu religii lub moralności³¹⁹. Warto tu zwrócić uwagę na dwuznaczność słowa „zezwolenie”. Z jednej strony dotyczy spraw, w których konieczne jest działanie cenzora (np. wydanie modlitewnika, istotna tutaj jest jego treść), a z drugiej strony dotyczy forum, na którym podejmowane jest działanie (np. zezwolenie na publikację w dzienniku, który otwarcie atakuje wiarę – istotne jest tutaj miejsce i cel działania, a nie jakiegokolwiek działanie cenzora).

Kodeks nie poddaje cenzurze środków audiowizualnych, a tylko drukowane, uznając te pierwsze za będące na marginesie nadzoru władzy kościelnej³²⁰. Cenzurę innych materiałów może wprowadzić ustawodawstwo partykularne³²¹. Jednocześnie należy zauważyć, że regulacje są taksatywne i należy je interpretować ściśle, bo ograniczają prawa wiernych, a tym samym w razie wątpliwości należy je przesądzać na korzyść autora. Dlatego też udzielenie licencji lub aprobaty nie jest konieczne w odniesieniu do innych środków komunikacji społecznej. Tadeusz Rakoczy wylicza tu taśmy magnetofonowe, kasety wideo, płyty kompaktowe, czy strony internetowe. Kodeks nie wspomina także o „materiałach powielonych czy biuletynach odnoszących się do grup kwalifikowanych pomimo dyspozycji kan. 824 § 2”³²². Przedmiotem cenzury nie są

³¹³ Kan. 827 § 2 KPK.

³¹⁴ F. Puig, *Libros [regimen sobre los libros]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 171.

³¹⁵ Kan. 825 § 2 KPK.

³¹⁶ Kan. 826 § 3 KPK. Jeśli idzie o księgi liturgiczne, to ich wydawanie oraz sprawdzanie adaptacji zatwierdzonych przez konferencję biskupów należy do Stolicy Apostolskiej, zaś do wspomnianych konferencji należy sporządzanie i zatwierdzanie tłumaczeń ksiąg liturgicznych na języki narodowe po potwierdzeniu przez Stolicę Apostolską. Kan. 826 § 1 w zw. z kan. 838 § 2 i 3 KPK.

³¹⁷ Kan. 828 KPK.

³¹⁸ Kan. 831 § 1 KPK. Szerzej na ten temat w rozdz. 2.2.5. pracy.

³¹⁹ Kan. 832 KPK.

³²⁰ J. González Argente, *Imprimatur*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. IV, dz. cyt., s. 450.

³²¹ Kan. 823 § 1 KPK. C. J. Errázuriz M., *Comentario a los can. 822-832*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 326. Zob. przypis 295 do niniejszego rozdziału.

³²² T. Rakoczy, *Kompetencje biskupów...*, dz. cyt., s. 283-284. Kan. 824 § 2 KPK odnosi się do pism przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania.

dokumenty prywatne czy inne pisma o ograniczonym nakładzie³²³, naukowe komentarze i monografie do Pisma Świętego, edycje krytyczne dawnych publikacji, teksty pomocnicze do wykładania nauk świętych³²⁴. Zasadą w tym przypadku jest ściśle interpretowanie ograniczeń, co nie oznacza, że ktokolwiek nabywa prawo do takiego użycia środków społecznego przekazu, które by przeszkadzało w głoszeniu Ewangelii³²⁵.

Pojawia się jednak pytanie, czy materiał pisemny na stronie internetowej podlega cenzurze na zasadach ogólnych, jako pismo do publicznego rozpowszechniania, czy też nie. Kluczowa jest tu interpretacja słowa pismo (*scriptum*). Należy zauważyć, że ilekroć Kodeks używa słowa *scriptum*, odnosi jego znaczenie do dokumentu, względnie czegoś napisanego czy wydrukowanego³²⁶. Podobnie w przywołanej powyżej wypowiedzi doktryny wskazuje się, że Kodeks poddaje cenzurze tylko to, co zostało wydrukowane. Prowadziłoby to do wniosku, że to, co zostało zamieszczone na stronie internetowej nie podlega cenzurze. Jednakże w takiej sytuacji czasopismo wydrukowane podlegałoby cenzurze, zaś ta sama treść, umieszczona na stronie internetowej tego samego periodyku, już nie. Prowadziłoby to do wypaczenia sensu regulacji. Co więcej, Kodeks nie wypowiada się wprost co do techniki wydawania pism. Dlatego też, skoro Internet jest jedną z form publikowania treści, równorzędną z innymi technikami, należy uznać, że regulacje dotyczące cenzury pism mają zastosowanie także w przypadku Internetu. Przyjmując taką interpretację, nie można byłoby zgodzić się z przywołanym powyżej zdaniem T. Rakoczego, iż regulacja kodeksowa nie obejmuje stron internetowych. Tak przeprowadzonemu rozumowaniu można postawić zarzut, iż ta sama treść opublikowana w Internecie jako pismo podlegałaby cenzurze, zaś przedstawiona w formie vloga już nie, gdyż tej formy kontrola na podstawie prawa powszechnego nie obejmuje. Prowadzi to zatem do ostatecznego wniosku, że regulacja kodeksowa jest niespójna.

Można by tu postawić jeszcze jedno pytanie dotyczące wszelkiego rodzaju komunikatorów społecznościowych w Internecie. Czy należy je poddać cenzurze jako pisma, czy też uznać za wypowiedzi prywatne? Jeżeli są to wpisy przeznaczone dla

³²³ T. Rakoczy, *Kompetencje biskupów...*, dz. cyt., s. 284.

³²⁴ Tamże, s. 284-292. Por. kan. 827 § 2 i 3 KPK, zgodnie z którym „książki z zakresu Pisma Świętego, teologii, prawa kanonicznego, historii Kościoła oraz innych gałęzi wiedzy religijnej lub moralnej” mogą być używane jako podręczniki z szkołach tylko wtedy, gdy zostały zatwierdzone przez władzę kościelną. A zatem Kodeks dopuszcza istnienie innych książek traktujących o powyższej tematyce, które nie zostały przez tę władzę zatwierdzone. Kan. 827 § 3 KPK tylko zaleca poddanie ich osądowi ordynariusza miejsca. Podobnie kan. 828 KPK dotyczy wydania zbioru dekretów lub aktów wydanych przez władzę kościelną, a nie krytycznych edycji dawnych publikacji.

³²⁵ Por. C. J. Errázuriz M., *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 322-323. Por. kan. 18 KPK.

³²⁶ Zob. X. Ochoa, *Index verborum...*, dz. cyt., s. 432.

wąskiej grupy odbiorców, to na podstawie istniejącego prawa nie podlegają one kontroli uprzedniej. Jeżeli jednak są to wypowiedzi przeznaczone do szerokiego odbiorcy, będące głosem w dyskusji publicznej i pochodzące od osób o znacznym wpływie w społeczeństwie, to należałoby je traktować jako pisma. Tu jednak można powtórzyć podniesione już zastrzeżenia co do niespójności regulacji kodeksowej.

Ta koncentracja przepisów kodeksowych na słowie pisanym ma swoje uzasadnienie w fakcie, iż jeszcze po wejściu w życie Kodeksu uznawano, że słowo pisane ma większą trwałość i oddziaływanie niż słowo mówione³²⁷. Podobnie nadal wskazuje się, że w zakresie nauk kościelnych słowo pisane ma największe znaczenie³²⁸. Czy jednak ponad czterdzieści lat po promulgacji Kodeksu słowo pisane nadal ma taki sam wpływ, jak kiedyś? Jednocześnie obecnie wskazuje się na trudność z zastosowaniem kan. 824 KPK z uwagi na tempo powstawania i wielość informacji radiowej, telewizyjnej i innej. Powoduje to niemożność weryfikacji wspomnianych treści przez cenzorów kościelnych. Tym samym jedynymi osobami odpowiedzialnymi za jakość informacji są sami wierni zatrudnieni w środkach społecznego przekazu³²⁹.

Drugą grupę narzędzi, którymi dysponuje Kościół w odniesieniu do przekazu słowa, są te, które dotyczą przekazu ustnego, a w szczególności przepowiadania oraz nauczania w szkołach i uniwersytetach.

Pierwszym takim narzędziem jest zlecenie nauczania (*mandatum*), które dotyczy wykładowców dziedzin teologicznych na uniwersytetach katolickich³³⁰, jak również uniwersytetach kościelnych³³¹. Omawiane zlecenie służy utrzymaniu ortodoksji wiary katolickiej i zapewnieniu, że wykładowcy dochowują wierności Magisterium i Kościołowi jako autentycznemu interpretatorowi Pisma Świętego i Tradycji³³². Jest to świadectwo Kościoła, że wykładowca utrzymuje z nim wspólnotę³³³. W języku teologicznym dekretu *Apostolicam Actuositatem* udzielenie zlecenia jest aktem, którym hierarchia łączy różne formy apostołstwa ze swoim urzędem apostołskim, respektując

³²⁷ Por. J. Dyduch, *Kościelna aprobatą publikacji...*, dz. cyt., s. 58.

³²⁸ P. Majer, *Wierni wobec wystąpień i publikacji, które atakują religię i dobre obyczaje*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 143.

³²⁹ A. Benlloch Poveda, *Comentario a los can. 747-833*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 380. Por. P. Majer, *Wierni wobec wystąpień i publikacji, które atakują religię i dobre obyczaje*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 143.

³³⁰ Kan. 812 KPK. Por. kan. 229 § 3 KPK.

³³¹ Kan. 818 w zw. z kan. 812 KPK.

³³² P. de Pooter, *Mandato de enseñar*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 261. Art. 4 § 3 ECE. Art. 26 § 2 VG.

³³³ P. de Pooter, *Mandato de enseñar*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 263. Por. L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 115.

słuszną wolność działania świeckich³³⁴. Zlecenie zawiera w sobie różne składowe: prawo wiernych do otrzymania nauki zgodnej z nauką Kościoła³³⁵, obowiązek nadzoru³³⁶, stosowanie odpowiednich procedur w nadawaniu i ewentualnym odbieraniu zlecenia³³⁷, słuszną wolność poszukiwania i wypowiedzania się teologów³³⁸.

Obok zlecenia funkcjonuje także *missio canonica*. Nie pojawia się ono w Kodeksie, jak również nie jest jednoznacznie używane w kanonistyce. Istotą *missio* jest to, iż każdy urząd (nie licząc papieża) i każda funkcja w Kościele potrzebuje dla swojej legitymizacji powiązania węzłem prawnym z władzą kościelną³³⁹. *Missio canonica* jest nieodzownym instrumentem prawnym, przy pomocy którego biskup, prezbiter, diakon, czy wierny świecki otrzymują od kompetentnej władzy posłanie celem pełnienia określonego zadania, czyli posługi³⁴⁰.

Pośród różnych znaczeń *missio canonica* wyróżnia się uprawnienie udzielane celem głoszenia słowa Bożego. To uprawnienie jest przyznawane przez prawo lub przez osoby mające władzę do nadawania *missio*³⁴¹. Kolejne wyjaśnienie omawianego terminu wskazuje na fakt, iż uzyskanie misji kanonicznej konieczne jest tylko do wykładania nauk świętych na poziomie zmierzającym do zdobycia stopnia akademickiego uznanego przez prawo kanoniczne³⁴².

Missio canonica może być również rozumiane jako akt powierzenia świeckim pewnych kompetencji, które są wewnętrznie połączone z obowiązkami pasterzy np. wykładanie nauki chrześcijańskiej. Wtedy, przez udzielenie *missio*, świeccy są w pełni poddani kierownictwu władzy kościelnej w wykonaniu swojego zadania, gdyż działają w imieniu Kościoła³⁴³. Omawiana instytucja odnosi się do zadań związanych z *munus Ecclesiae* i dlatego działania otrzymujących *missio* mają cechę działania publicznego, podejmowanego w imieniu Kościoła. Oznacza to gwarancję ze strony władzy kościelnej,

³³⁴ A. Urru, *Venia docendi*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. VII, dz. cyt., s. 811.

³³⁵ Kan. 217 KPK.

³³⁶ Kan. 386 § 2 KPK.

³³⁷ Kan. 253 § 3, 810 § 1, 818 KPK.

³³⁸ Kan. 218 KPK; P. de Pooter, *Mandato de enseñar*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 261; J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 82.

³³⁹ J. Krzywda, *Misja kanoniczna*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 1749; N. Lüdecke, *Missio canonica*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 437.

³⁴⁰ J. Krzywda, *Misja kanoniczna*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 1750.

³⁴¹ W przypadku głoszenia słowa Bożego przez prezbitera i diakona, podstawę ich działań nazywa się uprawnieniem, którego udzielenie jest związane ze święceniami (kan. 764 KPK). Inaczej sytuacja przedstawia się w przypadku biskupa, który na mocy święceń ma prawo do głoszenia słowa Bożego (kan. 763 KPK).

³⁴² Por. J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 177.

³⁴³ A. Urru, *Venia docendi*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. VII, dz. cyt., s. 811.

że działalność taka jest podejmowana z zachowaniem komunii kościelnej³⁴⁴. W przypadku *munus regendi* jest to doradzanie soborom, synodom i radom³⁴⁵, w przypadku *munus docendi* to dopuszczenie do przepowiadania³⁴⁶, katechezy³⁴⁷, nauczania religii³⁴⁸ i wykładania dyscyplin teologicznych³⁴⁹.

Powyższe rozważania pokazują, że próba jednoznacznego zdefiniowania *missio canonica* jest trudna. Tym niemniej częścią wspólną wszystkich powyższych definicji jest owo powiązanie działania konkretnego podmiotu z władzą kościelną. Podmiotem udzielającym *missio*, niezależnie od jego rozumienia, jest władza kościelna. Alternatywną sytuacją jest nadanie *missio* mocą samego prawa. Podmiot otrzymujący *missio* musi zawsze działać w zgodzie z nauczaniem Kościoła, zachowując z nim wspólnotę.

Warto także rozważyć, czy *mandatum* i *missio canonica* to instytucje równorzędne. Doktryna prezentuje dwie opcje: zarówno przeciw, jak i za równorzędnością. Argumenty przeciw równorzędności pochodzą z prac przygotowawczych Kodeksu i prowadzą do wniosku, że wykładowcy dziedzin teologicznych na uniwersytetach kościelnych muszą mieć *missio canonica*, a na uniwersytetach katolickich wystarczałoby zwykłe zlecenie (*mandatum*)³⁵⁰. Jak pisze L. Gerosa *mandatum* to coś więcej niż proste *nihil obstat*, ale nie jest to „w pełnym tego słowa znaczeniu *missio canonica*, [która] (...) przewidziana jest (...) jedynie dla wykładowców dyscyplin teologicznych na uniwersytetach i wydziałach kościelnych (...) Abstrahując od braku jasności i spójności koncepcyjnej prawodawstwa kościelnego na tym obszarze, można powiedzieć, że *mandatum* to nic innego jak poświadczenie poprzedzające działalność nauczania, za pomocą którego nie nadaje się wykładowcy żadnego szczególnego prawa”³⁵¹.

Za równorzędnością *mandatum* i *missio canonica* przemawia lektura równoległa kan. 812 i 818 KPK, a ponadto konstytucja *Dei Verbum*, nr 22. Jedno i drugie (*mandatum* i *missio canonica*) to przecież wyrażenie faktu, że ci, którzy wykładają nauki święte na

³⁴⁴ N. Lüdecke, *Missio canonica*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 440.

³⁴⁵ Np. kan. 228 § 2, 445, 463 § 2, 492 § 1, 512 § 1 i 2 KPK.

³⁴⁶ Kan. 766 KPK.

³⁴⁷ Kan. 776 KPK.

³⁴⁸ Kan. 804-805 KPK.

³⁴⁹ Kan. 812 KPK. Wykładowcy innych dziedzin mają otrzymać zezwolenie na nauczanie od Wielkiego Kanclerza (art. 27 § 1 VG). Wielki Kanclerz udziela także zezwolenia wykładowcom należącym do innych Kościołów i wspólnot kościelnych (art. 20 § 1 VG).

³⁵⁰ P. de Pooter, *Mandato de enseñar*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 263.

³⁵¹ L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 115. W odniesieniu do różnorodności *nihil obstat* i *missio canonica* zob. H. Misztal, *Nihil obstat*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 1839.

uniwersytetach katolickich i kościelnych potrzebują aktu administracyjnego ze strony władzy kościelnej celem podjęcia swoich działań akademickich³⁵².

Wśród narzędzi związanych z funkcjonowaniem uniwersytetów, należy wyróżnić także *nihil obstat*, które jest potrzebne do zatrudnienia wykładowcy na stałe lub promowania wykładowcy na najwyższy stopień dydaktyczny³⁵³. Warunki proszenia Stolicy Apostolskiej o udzielenie *nihil obstat* wynikają ze statutów danego uniwersytetu kościelnego³⁵⁴. *Nihil obstat* w tym przypadku należy traktować jako deklarację Stolicy Apostolskiej, że nie istnieje żadna przeszkoda wynikająca z konstytucji *Veritatis gaudium* i przepisów partykularnych do takiego mianowania, ale samo w sobie nie daje prawa do nauczania³⁵⁵. Udzielenie *nihil obstat* oznacza, że wykładowca zachowuje wspólnotę z Kościołem³⁵⁶. Bez *nihil obstat* Stolicy Apostolskiej nie wolno także przyznawać doktoratu *honoris causa* na uniwersytecie kościelnym³⁵⁷, ani nadawać na tym uniwersytecie tytułów innych niż nadawane powagą wspomnianej Stolicy³⁵⁸. O *nihil obstat* można mówić także w przypadku zapisania studenta na uniwersytety kościelne. Jest to deklaracja własnego ordynariusza lub przełożonego wyższego, że nie ma przeszkód, by kandydat zapisał się na studia i je realizował. *Nihil obstat* dotyczy też braku przeszkód do celebracji małżeństwa³⁵⁹.

Ostatnim z narzędzi jest złożenie wyznania wiary i przysięgi wierności, przez podmioty wymienione w kan. 833 KPK. Taki akt obejmuje trzy podmioty: wspólnotę, wobec której będzie podejmowana służba, władzę, która powierza zadanie i osobę, która wyznaje wiarę. Jest to publiczne zobowiązanie do wypełniania zobowiązań w duchu lojalności³⁶⁰, gwarancja woli dobrego wypełniania służby oraz przyczyniania się do ochrony i wspierania jedności wewnątrz Kościoła³⁶¹. Wyznanie wiary i przysięga wierności to też inny wymiar prawnej relacji między teologami i Magisterium³⁶².

³⁵² J. Krzywdą, *Misja kanoniczna*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 1750; P. de Pooter, *Mandato de enseñar*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 263.

³⁵³ Art. 27 § 2 VG.

³⁵⁴ J. González Argente, *Nihil obstat*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 542. Art. 27 § 2 VG.

³⁵⁵ Art. 21 § 2 VG.

³⁵⁶ J. González Argente, *Nihil obstat*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 541.

³⁵⁷ Art. 40 *Zarządzeń wykonawczych*.

³⁵⁸ Cz. I art. 6 VG. Art. 41 nr 1 *Zarządzeń wykonawczych*.

³⁵⁹ J. González Argente, *Nihil obstat*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, dz. cyt., s. 542. Por. kan. 1066 KPK i użyte tam pojęcie *nihil eius celebrationi obsistere*.

³⁶⁰ J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 95.

³⁶¹ L. Gerosa, *Interpretacja prawa...*, dz. cyt., s. 109.

³⁶² J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 82.

Wyznanie i przysięga nie ogranicza, ale oświecla (*illumine*) i wyjaśnia prawa i obowiązki wiernego³⁶³, szczególnie wolność poszukiwań i wypowiedzi teologów³⁶⁴.

Podsumowując, omawiane instrumenty regulacji słowa są gwarancją poprawności przekazywanej treści. Jednakże mają one dwa cele, które różnią je diametralnie. Można bowiem wyróżnić to narzędzie, które służy samoograniczeniu autorytetu kościelnego, czyli zezwolenie w zakresie wydawania pism³⁶⁵. Ma ono na celu zagwarantowanie poprawności przekazu wiary, a nie ograniczanie wolności słowa. Każdy ma prawo do wolności słowa, ale nie może jego złym wykorzystaniem szkodzić innym – na straży tego stoi możliwość użycia powyższego narzędzia. A skoro tak, to do omawianego zagadnienia stosują się kan. 18, 36 § 1 i 223 § 2 KPK.

Pozostałe narzędzia są elementem wykonania urzędowej misji Kościoła. Należy do tego aprobowanie (czyli zalecanie pism)³⁶⁶, zezwalanie na publikację w dzienniku, który otwarcie atakuje wiarę, instrumenty kontroli nauczania (*nihil obstat* w zakresie nauczania, *mandatum*, *missio canonica*). Tym samym nie są one związane z przynależną każdemu katolikowi wolnością słowa, a w konsekwencji nie da się do nich zastosować wprost kan. 18, 36 § 1 i 223 § 2 KPK. W pozostałym zakresie *nihil obstat* dotyczy sytuacji, gdy władza kościelna nie sprzeciwia się podejmowaniu określonych działań (zatrudnieniu względnie promowaniu wykładowcy, nadaniu doktoratu *honoris causa*, podjęciu studiów, dopuszczeniu do małżeństwa). W tym zakresie nie są to elementy bieżącej kontroli, ale uznania, że istnieją wystarczające warunki do podjęcia wspomnianych działań.

2.2.5. Środki społecznego przekazu

Kolejną sferą życia Kościoła, która opiera się o wypowiedane poglądy, są środki społecznego przekazu, tj. „instytucje wywierające kulturowy wpływ (dokumentacyjny, edukacyjny, opiniotwórczy, estetyczny i ludyczny) na społeczeństwo za pośrednictwem pracy, filmu, radia, telewizji, Internetu i telefonii mobilnej; uznawane za znaki czasu, „czwartą władzę”, „nowe areopagi”, na których Kościół realizuje misję ewangelizacyjną i prowadzi dialog ze światem”³⁶⁷. Choć nie wynika to wprost z przywołanej definicji, jej

³⁶³ Por. kan. 205, 209 § 1, 212 § 3, 213 KPK.

³⁶⁴ Kan. 218 KPK; J. Pudumai Doss, *Freedom of Enquiry and Expressions...*, dz. cyt., s. 85.

³⁶⁵ *Nihil obstat* (w zakresie cenzury) i *imprimatur* są tylko drogami uzyskania zezwolenia.

³⁶⁶ Rzecz jasna, drogą do wydania aprobaty jest udzielenie *nihil obstat* i *imprimatur*.

³⁶⁷ K. Kluza, *Środki społecznego przekazu*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 2758. M. Sitarz tak definiuje środki społecznego przekazu: są to „publikatory, środki masowej komunikacji, środki

autor zauważa, że omawiane instytucje odgrywają rolę również w przekazie informacji wewnątrz Kościoła³⁶⁸.

Kodeks wskazuje, jak mają być używane środki społecznego przekazu. Zgodnie z kan. 822 § 2 KPK mają być one przepojone duchem ludzkim i chrześcijańskim. Jednocześnie kan. 823 § 1 KPK postanawia, że wiara i obyczaje wiernych nie mogą doznać uszczerbku przez użycie środków społecznego przekazu. Kodeks nie zawiera wprost zakazu atakowania wiary i moralności, jednak taki zakaz można wyprowadzić z praw i obowiązków wszystkich wiernych³⁶⁹ oraz kan. 1368 i 1370 § 3 KPK. Jednocześnie zarówno w Kodeksie, jak i w literaturze, mocno podkreśla się takie wykorzystanie omawianych środków, które umożliwią Kościołowi skuteczne wypełnianie jego misji³⁷⁰. Należy także zauważyć, że zasady dotyczące wystąpień w mediach mają zastosowanie do wszystkich, którzy mają wpływ na treść przekazu, np. producentów czy reżyserów. Wspomnianych zasad nie można zawężyć tylko do osób, które bezpośrednio prezentują przekaz, czy podpisują się pod jego treścią³⁷¹.

Jeśli chodzi o przekazywanie nauki chrześcijańskiej przez radio lub telewizję, to zgodnie z kan. 772 § 2 KPK należy przestrzegać przepisów wydanych przez konferencję biskupów. Wobec szybko zmieniającej się rzeczywistości, takie rozwiązanie powinno ułatwić dostosowanie do niej zasad dotyczących przekazywanych treści. Warto tu jednocześnie przywołać myśl A. Domaszka, że: „obecność w konkretnym programie lub stacji telewizyjnej osób kojarzonych z nauczaniem kościelnym – a sutanna czy habit takie skojarzenia rodzą – niejako legitymizuje narzędzie komunikacji i jego przekaz”³⁷². Pokazuje to, że odbiorcy patrzą na osoby duchowne nie przez pryzmat prawa i upoważnień ze strony kompetentnej władzy kościelnej, a przez pryzmat najprostszych skojarzeń – skoro ktoś jest księdzem, to mówi w imieniu Kościoła. Rodzi to szczególną

masowego przekazu, mass media, media, urządzenia techniczne, instytucje i organizacje do przesyłania treści (informacji) w sposób publiczny i pośredni do licznych, rozproszonych odbiorców, najczęściej jednokierunkowo (od nadawcy do odbiorcy), co je różni od środków komunikacji bezpośredniej” (M. Sitarz, *Zadania mediów w realizacji misji nauczycielskiej Kościoła w Polsce*, „Roczniki Nauk Prawnych” 26 (2016) nr 2, s. 158-159). W przypadku tej definicji przepływ informacji jest rozumiany zasadniczo jednokierunkowo. Jednakże z racji na współczesne możliwości technologiczne, jak również np. możliwość polemiki między autorami poszczególnych artykułów prasowych, przepływ informacji jest wielokierunkowy.

³⁶⁸ Por. K. Kluza, *Środki społecznego przekazu*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, dz. cyt., kol. 2759.

³⁶⁹ P. Majer, *Wierni wobec wystąpień i publikacji, które atakują religię i dobre obyczaje*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 144-145.

³⁷⁰ Kan. 822 § 3 KPK.

³⁷¹ J. Krajczyński, *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 116.

³⁷² A. Domaszka, *Katolicka telewizja internetowa w myśli prawnokościelnej Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 61 (2018) nr 1, s. 58.

odpowiedzialność ze strony duchownych i członków instytutów życia konsekrowanego, jak również stowarzyszeń życia apostołskiego. Jednocześnie jest pytanie o skuteczność prawa, skoro odbiorcy np. przekazu telewizyjnego nie patrzą przez pryzmat upoważnienia do wypowiadania się w imieniu Kościoła, ale przez sam fakt przynależności do określonego stanu we wspólnocie.

Jednocześnie wierni, którzy chcą publikować w dziennikach, czasopismach lub periodykach otwarcie atakujących religię lub dobre obyczaje mogą publikować tylko ze słusznej i uzasadnionej przyczyny, zaś duchowni i członkowie instytutów zakonnych mogą to czynić tylko za zezwoleniem ordynariusza miejsca³⁷³. Należy zauważyć, że słuszna i uzasadniona przyczyna dotyczy wszystkich wiernych, nie tylko świeckich. Pojawia się ponadto pytanie, kto ma ocenić powagę i uzasadnienie przyczyny. Na podstawie komentowanych przepisów należy uznać, że powinien to czynić sam wierny w przypadku świeckich, zaś ordynariusz miejsca w przypadku duchownych i członków instytutów życia konsekrowanego. Jeśli jednak treść proponowanego wystąpienia jest polemiczna wobec treści atakujących religię lub dobre obyczaje, czy też w inny sposób zmierza ono do osiągnięcia dobrego skutku, takie zezwolenie może być udzielone³⁷⁴. Uzasadnieniem odmowy zezwolenia, o którym mowa, jest fakt, iż czynny udział wiernych w środkach, które atakują Kościół, może być odebrany jako akceptacja takich działań³⁷⁵. Należy także pamiętać, że zakaz wypowiadania się *a fortiori* jest jednocześnie zakazem publikowania³⁷⁶.

Jednocześnie A. Domaszk zauważa, że chociaż wprost norma kodeksowa dotyczy tylko publikacji pisanych, to przez analogię trzeba odnieść ją także do innych środków przekazu³⁷⁷. Pytanie jednak, czy można się z tym poglądem zgodzić. Chilijski kanonista, C. J. Errázuriz M. wyraźnie wydziela materiały audiowizualne z zakresu tego kanonu, kontrolę w tym zakresie wpisując w zadania rodziców³⁷⁸, a także odsyłając do publicznych deklaracji hierarchii odnośnie do konkretnych spraw³⁷⁹ oraz prawa

³⁷³ Kan. 823 § 1 KPK.

³⁷⁴ P. Majer, *Wierni wobec wystąpień i publikacji, które atakują religię i dobre obyczaje*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 148.

³⁷⁵ J. Krajczyński, *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 121-122.

³⁷⁶ P. Majer, *Wierni wobec wystąpień i publikacji, które atakują religię i dobre obyczaje*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 146-147.

³⁷⁷ Kan. 831 § 1 KPK; A. Domaszk, *Katolicka telewizja internetowa w myśli prawno-kanonicznej Kościoła*, dz. cyt., s. 58.

³⁷⁸ Por. IM, nr 10.

³⁷⁹ C. J. Errázuriz M., *Comentario a los can. 822-832*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 325.

partykularnego³⁸⁰. Kontynuując powyższą myśl należy zauważyć, że wolność wypowiedzi jest przynależna każdemu wiernemu, nie jest koncesją ze strony władzy kościelnej. Wszelkie zaś ograniczenia należy interpretować ściśle³⁸¹. Tym samym, skoro przepis traktuje tylko o publikacjach, to ciężko rozciągać powyższe ograniczenia na inne środki społecznego przekazu³⁸². Ponadto kanon odnosi się tylko do duchownych i członków instytutów zakonnych. Instytuty świeckie nie są instytutami zakonnymi, choć są inną, prawnie uznaną formą życia konsekrowanego. Obok nich istnieją stowarzyszenia życia apostołskiego. Oznacza to, że kanonu, również zgodnie z przywołaną zasadą ścisłego interpretowania ograniczeń, nie można zastosować ani do instytutów świeckich ani do stowarzyszeń życia apostołskiego.

Kryteria ograniczania wypowiedzi duchownych i członków instytutów zakonnych na podstawie kan. 831 § 1 KPK powinny korespondować z przepisami wydanymi na podstawie § 2 komentowanego kanonu. Wskazuje on na konieczność uregulowania udziału duchownych i członków instytutów zakonnych w programach radiowych albo telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej albo obyczajów. Zgodność jednych i drugich zasad prowadziłyby do wypracowania zbioru jednolitych kryteriów wypowiedzi w powyższych środkach społecznego przekazu, a jednocześnie byłyby wyznacznikiem dla świeckich. Trzeba tu także powtórzyć omówione wcześniej uwagi co do instytutów świeckich, jak i stowarzyszeń życia apostołskiego, gdyż w przypadku § 2 również nie można poszerzać ograniczeń dotyczących wolności słowa.

Należy ponadto zauważyć, że żadne z powyższych przepisów nie dotyczą najnowszych środków komunikacji, jak np. komunikatorów internetowych. Ograniczeń nie można interpretować rozszerzająco, co pozostawia wszelkie najnowsze środki komunikacji poza szczególną kontrolą. Ograniczenia mogłyby być wprowadzane na podstawie prawa partykularnego³⁸³.

Warto wrócić tutaj do poruszonego już wątku dotyczącego świeckich i na jego przykładzie pokazać dominujący w literaturze przedmiotu sposób traktowania mediów. Otóż nie dość, że nie wyklucza się świeckich, to wręcz przeciwnie, zauważa się, że praca wiernych, a zwłaszcza wiernych świeckich, w tym zakresie jest jednym z najważniejszych sposobów chrześcijańskiego ożywiania doczesnej rzeczywistości³⁸⁴.

³⁸⁰ Tamże, s. 326.

³⁸¹ Por. kan. 18 KPK.

³⁸² Zob. rozdz. 2.2.4. pracy.

³⁸³ Zob. przypis 295 do niniejszego rozdziału.

³⁸⁴ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 320.

Owo chrześcijańskie ożywianie rzeczywistości, przybierające także inne nazwy (m.in. ewangelizacja, przekaz doktryny, prawdy, działalność duszpasterska) w literaturze przedmiotu uznaje się za główny cel wykorzystania mediów³⁸⁵. Tym samym prowadzi to do wniosku, że media w skrócie można by nazwać „szeroko pojętą amboną”³⁸⁶. Nie ma bowiem publicznych wystąpień bez wpływu na życie ludzi³⁸⁷.

Tymczasem „użyteczność środków przekazu występuje też w obrębie samego Kościoła. Umożliwiają one dialog w samym Kościele”³⁸⁸. Ta opinia bazuje na instrukcjach *Communio et progressio*³⁸⁹ oraz, następującej po niej, *Aetatis novae*. Instrukcja *Aetatis novae* wskazuje, że środki społecznego przekazu są platformą dialogu w samym Kościele. Dokument podkreśla konieczność szukania skutecznych środków mających na celu urzeczywistnienie i ochronę prawa do informacji i dialogu w Kościele. Skutkiem tego ma być umocnienie wiarygodności Kościoła, efektywności jego działań i, co najważniejsze, będzie to jedną „z dróg konkretnego urzeczywistniania charakteru Kościoła jako *communio*”³⁹⁰. I choć zgodnie z przywołaną wcześniej definicją środków społecznego przekazu, nie mówi się wprost w ich przypadku o dwukierunkowości, to jednak taka dwukierunkowość występuje. Polemika poglądów zaprezentowanych w jednym artykule z poglądami przedstawionymi w innym może być przykładem tego, że dialog może mieć miejsce nawet w tak tradycyjnym medium jak prasa. Tym bardziej ma to miejsce w przypadku środków komunikacji elektronicznej. Mimo, że literatura przedmiotu dużo bardziej widzi w mediach „szeroko pojętą ambonę”, to jednak mają one niezmierną rolę w prowadzeniu dialogu w Kościele. Dlatego tym bardziej można stwierdzić, że media są „drogą do wspólnoty” i mogą „przyczyniać się do jej kształtowania”³⁹¹.

³⁸⁵ AN, nr 3 i 8. Jednocześnie *Aneks* do powyższego dokumentu zawierający elementy programu duszpasterskiego w dziedzinie społecznego przekazu pomija kwestie roli mediów w odniesieniu do dialogu w Kościele (AN, nr 23-33). Por. A. Domasz, *Katolicka telewizja internetowa w myśli teologicznej Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 60 (2017) nr 3, s. 120, 132-133; J. Krajczyński, *Granice wolności słowa*, dz. cyt., s. 118-121, 134-135; M. Sitarz, *Zadania mediów w realizacji...*, dz. cyt., s. 166-169.

³⁸⁶ Por. A. Domasz, *Katolicka telewizja internetowa w myśli teologicznej Kościoła*, dz. cyt., s. 121.

³⁸⁷ J. Krajczyński, *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 127.

³⁸⁸ A. Domasz, *Katolicka telewizja internetowa w myśli teologicznej Kościoła*, dz. cyt., s. 118-119.

³⁸⁹ Pontificium Consilium Instrumentis Communicationis Socialis, *Instructio pastoralis ad Decretum Concilii Oecumenici Vaticani II de Instrumentis Communicationis Socialis rite applicandum de mandato eiusdem Concilii exarata Communio et progressio*, AAS 63 (1971), s. 593-656, tekst polski: Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Communio et progressio*, <https://www.katolickie.media.pl/index.php/polecane/kosciol-o-mediach/414-communio-et-progressio---instrukcja-duszpasterska-o-srodkach-spoecznego-przekazu> [dostęp: 3.02.2023].

³⁹⁰ AN, nr 10.

³⁹¹ AN, nr 6.

Środki społecznego przekazu nie zostaną jednak dobrze wykorzystane, jeśli wierni nie zrozumieją wpływu mediów³⁹². Szczególnie, że – jak zauważa A. Domaszk – przygotowywanie jakiegokolwiek programu jest wyborem dokonywanym przez dziennikarzy. Wynika z tego, że przekaz dokonywany za pomocą słowa pisanego czy w środkach komunikacji elektronicznej nie składa się z samych faktów. Zawsze zawiera w sobie również decyzję, na podstawie której została dokonana selekcja tychże faktów³⁹³. Oznacza to, że w mediach osobiste zapatrywania osoby odpowiedzialnej mają olbrzymie znaczenie, wpływając na dokonywany przekaz, aktywnie go współkształtując. Jednocześnie opinie wiernych nie mogą być utożsamiane z *sensus fidei*³⁹⁴, a ci wierni, którzy zajmują urzędy kościelne muszą mieć na uwadze, że ich wypowiedzi mogą być uznawane za angażowanie autorytetu Kościoła³⁹⁵. W przypadku wypowiedzi kontrowersyjnych należy wyraźnie oddzielić swoje poglądy od poglądów Kościoła³⁹⁶.

Podsumowując powyższe rozważania warto zauważyć, że mimo dominującego poglądu, traktującego media jako „szeroko pojętą ambonę”, stanowią one jedną z przestrzeni dialogu w Kościele. Środki społecznego przekazu są bowiem jednym z możliwych sposobów realizowania się wolności słowa w Kościele. Tym samym można do nich zastosować zasady dotyczące wszystkich podmiotów³⁹⁷, a wszelkie ograniczenia należy interpretować ściśle zgodnie z kan. 18, 36 § 1 i 223 § 2 KPK. Wyjątkiem jest tu oficjalne reprezentowanie Kościoła, co nie wynika z wolności słowa, ale jego urzędowej misji.

Warto tu także poczynić dodatkową uwagę. Otóż przepisy Kodeksu z 1983 r. nie obejmują wszystkich środków komunikacji. Środki społecznego przekazu, pełniąc istotną rolę w dialogu wewnątrzkościelnym, wymykają się dotychczasowym regulacjom ujętym w Kodeksie. Dlatego tym bardziej znajdują tu zastosowanie zasady dotyczące wszystkich podmiotów, gdyż one dotyczą wszystkich sytuacji związanych z dialogiem w Kościele, co jest szczególnie widoczne wtedy, gdy nie ma rozwiązań szczegółowych.

³⁹² J. Krajczyński, *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 118.

³⁹³ A. Domaszk, *Katolicka telewizja internetowa w myśli teologicznej Kościoła*, dz. cyt., s. 121.

³⁹⁴ DVer, nr 30; AN, nr 10. Definicja *sensus fidei* zob. przypis 423 do rozdz. 1. pracy, definicja opinii publicznej zob. przypis 289 do rozdz. 1. pracy.

³⁹⁵ A. Domaszk, *Katolicka telewizja internetowa w myśli prawnokanonicznej Kościoła*, dz. cyt., s. 59.

³⁹⁶ J. Krajczyński, *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur...*, dz. cyt., s. 128-129.

³⁹⁷ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

2.2.6. Działalność stowarzyszeń

Ważną częścią regulacji w przedmiocie wolności słowa są też przepisy dotyczące stowarzyszeń³⁹⁸. Prawo do stowarzyszania się wynika z godności osoby ludzkiej (potrzeby życia społecznego)³⁹⁹. Prawo to można osadzić także w szerszym kontekście, a więc prawa wiernych do gromadzenia się celem omówienia danej sprawy czy zajęcia stanowiska⁴⁰⁰. Warto zauważyć, że takie zaprezentowanie problemu szczególnie łączy prawo do stowarzyszania się z omawianą w niniejszej rozprawie wolnością słowa.

Zapis kan. 215 KPK będący bodaj najogólniejszym przepisem w tej materii wskazuje na cele istnienia stowarzyszeń. Są to: miłość, pobożność albo ożywianie chrześcijańskiego powołania w świecie. Jednocześnie w zakres tej regulacji nie wchodzi stowarzyszenia zmierzające jedynie do osiągania celów doczesnych ani takie, które chcą wykonywać zadania, które ze swojej natury należą do zadań hierarchii⁴⁰¹. Wspomniany kanon nie zawiera zamkniętej listy celów istnienia stowarzyszeń i musi być łączony z kan. 216 KPK dotyczącym promowania i podtrzymywania akcji apostołskiej przez swoje własne działania⁴⁰².

Choć przywołane cele nie odnoszą się wprost do omawianej materii, to przepisy szczegółowe już wyraźnie na nią wskazują. Kanon 298 KPK, wprowadzający normy ogólne dla stowarzyszeń, wśród celów ich istnienia wymienia popieranie chrześcijańskiej doktryny⁴⁰³, czyli teologii, prawa kanonicznego, nauki społecznej Kościoła⁴⁰⁴. Lista celów z kan. 298 KPK musi służyć jako kryterium badania, czy należy uznać konkretny podmiot za stowarzyszenie w rozumieniu prawa kanonicznego⁴⁰⁵. Samo zaistnienie *de*

³⁹⁸ Stowarzyszenia mogą być wspólne dla wszystkich wiernych (mogą do nich należeć duchowni i świeccy), jedynie dla duchownych, czyli kleryckie (zgodnie z kryteriami, o których mowa w kan. 302 KPK) i jedynie dla świeckich. Por. J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 226. Stowarzyszenia zostaną opisane łącznie, niezależnie od tego, kto do danego stowarzyszenia może należeć, gdyż idzie tu o zaprezentowanie norm wspólnych.

³⁹⁹ P. Kroczyński, *Prywatne stowarzyszenia wiernych. Charakterystyka i etapy powstawania*, „*Analecta Cracoviensia*” 40 (2008), s. 451; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 32.

⁴⁰⁰ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 33.

⁴⁰¹ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 170.

⁴⁰² R. Pagé, *Associations of the Faithful in the Church*, „*The Jurist*” 47 (1987) nr 1, s. 169.

⁴⁰³ Wszystkie cele stowarzyszeń muszą odnosić się do nadprzyrodzonej misji Kościoła. Por. J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 227.

⁴⁰⁴ J. Krukowski, *Komentarz do kan. 232-341*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1...*, dz. cyt., s. 125.

⁴⁰⁵ R. Pagé, *Associations of the Faithful in the Church*, dz. cyt., s. 172. Sformułowania użyte w komentowanym przepisie, jak chociażby „podejmowanie dzieł apostołatu” obejmują tak rozmaite przedsięwzięcia, że trudno jest listę celów stowarzyszeń uważać za zamkniętą. Można z całą pewnością

facto jakiegoś stowarzyszenia czy grupy wiernych nie oznacza od razu powstania stowarzyszenia nazywanego przez prawo stowarzyszeniem prywatnym⁴⁰⁶.

Na komentowany kanon warto popatrzeć także z innej strony. Skoro stowarzyszenia, zgodnie z kan. 298 § 1 KPK mogą łączyć różne osoby, świeckich, duchownych, to mogą być przestrzenią integracji różnych grup w Kościele. Co więcej, istnieją także federacje stowarzyszeń. Można zatem wyobrazić sobie siłę głosu takiej federacji działającej np. na terytorium danej konferencji biskupów. Byłaby to siła zarówno wobec Kościoła, jak i wobec świata⁴⁰⁷. Widać tu jak ważną przestrzenią dialogu mogą być stowarzyszenia.

Stowarzyszenia mające na celu przekazywanie doktryny chrześcijańskiej w imieniu Kościoła⁴⁰⁸ będą obwarowane dodatkowymi regułami. Zapis kan. 301 KPK postanawia, że może je erygować tylko kompetentna władza (§ 1)⁴⁰⁹, a stowarzyszenia takie nazywane są publicznymi (§ 3). Przywołane zasady erygowania rozciągają się też na inne cele, jak chociażby rozwijanie nauk świętych⁴¹⁰, których realizacja ze swej natury zastrzeżona jest władzy kościelnej. Użyte w komentowanym kanonie sformułowanie „w imieniu Kościoła” wskazuje na funkcje władzy kościelnej, a więc to, co nie zależy od wolnej inicjatywy wiernych. Skoro jednak zgodnie z kan. 228 § 1 KPK świeccy są uprawnieni do przekazu chrześcijańskiej doktryny, to ograniczenia z kan. 301 KPK należy traktować ściśle, jako że ograniczają wykonywanie wolności gromadzenia się wiernych⁴¹¹.

stwierdzić, że cele stowarzyszeń nie mogą być sprzeczne z misją Kościoła (por. P. Krocze, *Prywatne stowarzyszenia wiernych...*, dz. cyt., s. 455-456).

⁴⁰⁶ R. Pagé, *Associations of the Faithful in the Church*, dz. cyt., s. 173.

⁴⁰⁷ Tamże, s. 202.

⁴⁰⁸ Warto zauważyć, że zwrot „przekazywanie chrześcijańskiej doktryny w imieniu Kościoła” (*doctrinam christianam nomine Ecclesiae tradere*, kan. 301 § 1 KPK) jest węższy niż „popieranie chrześcijańskiej doktryny” (*doctrinam christianam promovendam*, kan. 298 § 1 KPK). Dlatego należy opowiedzieć się za rozwiązaniem zgodnie z którym to, czego nie obejmuje „przekazywanie doktryny w imieniu Kościoła” może być przedmiotem apostolstwa stowarzyszeń prywatnych.

⁴⁰⁹ Kompetentną władzą jest odpowiednio dla stowarzyszeń powszechnych – Stolica Apostolska, dla stowarzyszeń krajowych działających na terenie całego kraju – konferencja biskupów, dla stowarzyszeń diecezjalnych – co do zasady biskup diecezjalny, ale nie administrator diecezjalny (por. kan. 312 KPK).

⁴¹⁰ Kodeks wyraźnie rozróżnia działalność apostolską czy wykonywanie dzieł pobożności lub miłości od popierania chrześcijańskiej doktryny. Podkreśla to użyte w łacińskim oryginale Kodeksu słowo *aut* (kan. 298 § 1 KPK). W przypadku przekazywania chrześcijańskiej doktryny pojawiają się dodatkowe kryteria, omówione powyżej (kan. 301 KPK). Pojawia się tu wątpliwość, czy da się postawić tak ostrą granicę między popieraniem czy przekazywaniem chrześcijańskiej doktryny a dziełami miłości czy działalnością apostolską, a w ślad za tym tak mocno różnicować obwarowań dotyczących poszczególnych celów stowarzyszeń. Prowadzenie dzieł miłości czy działalność apostolska również opierają się o wskazania doktryny, w nich znajdują swoje uzasadnienia, a jeżeli są dobrze prowadzone, to same w sobie są przekazaniem wspomnianej doktryny, często mocniejszym niż słowa.

⁴¹¹ L. Martínez Sistach, *Associations of the Christ's Faithfull*, Quebec 2008, s. 62, 162.

Zadaniem władzy kościelnej jest sprawowanie nadzoru nad stowarzyszeniami m.in. dla zachowania nienaruszonej wiary, obyczajów i dyscypliny kościelnej⁴¹². Ponadto warto zauważyć, że kan. 305 KPK dotyczący nadzoru nad stowarzyszeniami, stosuje się do każdego z nich, niezależnie czy ma w Kościele status prawny czy też nie; w kanonie tym idzie o zachowanie jedności Kościoła⁴¹³. Jednocześnie nadzór nie oznacza jednak kierownictwa. Nadzór to kwestia zagwarantowania, by stowarzyszenia zachowywały zasady wiary i moralności oraz dyscyplinę kościelną. Dla sprawowania nadzoru władza kościelna ma prawo wizytować stowarzyszenia, ale tylko zgodnie z normami prawa i statutów. Jednocześnie warto pamiętać, że konferencja biskupów nie ma możliwości nadzorowania stowarzyszeń przez nią erygowanych. Może to czynić Stolica Apostolska oraz ordynariusz miejsca na swoim terytorium⁴¹⁴.

Jednocześnie warto zauważyć, że nie ma obowiązku zachowywać się zgodnie z kan. 298-329 KPK, póki dana grupa nie chce np. nabyć statusu stowarzyszenia prywatnego, czy publicznego, względnie otrzymać przymiotnika „katolickie” w nazwie organizacji. Jednak zgodnie z kan. 223 § 2 KPK nie oznacza to, że taka organizacja jest poza zakresem działania władzy kościelnej. Podstawą do działania dla władzy kościelnej jest interakcja danego podmiotu z dobrem wspólnym Kościoła.

Podsumowując, stowarzyszenia mogą odgrywać ważną rolę w dialogu zarówno od strony przedmiotowej (popieranie doktryny chrześcijańskiej), jak i podmiotowej (omawianie konkretnych spraw, kształtowanie poglądów ich członków czy też zabieranie głosu wobec biskupów czy świata). Rola stowarzyszeń w zakresie objętym niniejszą analizą upodabnia się do roli środków społecznego przekazu, czyli platform wymiany poglądów w Kościele. Tym samym ich dobre wykorzystanie może mieć istotny wpływ na dialog między katolikami.

Jednocześnie w przypadku stowarzyszeń, podobnie jak we wcześniej omówionych przestrzeniach wolności słowa, widać zarówno prawo do działania na mocy chrztu oraz prawo do działania na mocy upoważnienia władzy kościelnej, które w tym przypadku wyraża się przez erygowanie stowarzyszenia. Tam, gdzie stowarzyszenie ma charakter prywatny, można stosować reguły zasady dotyczące wszystkich podmiotów⁴¹⁵,

⁴¹² Kan. 305 § 1 KPK.

⁴¹³ R. Pagé, *Associations of the Faithful in the Church*, dz. cyt., s. 178.

⁴¹⁴ Por. J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 232; J. Krukowski, *Komentarz do kan. 232-341*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1 ..., dz. cyt., s. 131.

⁴¹⁵ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

łącznie z ograniczeniami wynikającymi z kan. 18, 36 § 1 i 223 § 2 KPK. Ten ostatni przepis ma szczególne zastosowanie w odniesieniu do wykonywania nadzoru, o którym mowa w kan. 305 § 1 KPK. Jednocześnie charakter prywatny nie może być odnoszony do wielkości stowarzyszenia, gdyż nawet te międzynarodowe lub krajowe mogą mieć charakter prywatny, mając zarazem z racji na liczbę członków poważny wpływ w Kościele. W odniesieniu do stowarzyszeń, które działają w imieniu Kościoła należy zastosować reguły właściwe podmiotom działającym z upoważnienia władzy, jako tym, które realizują część urzędowej misji Kościoła.

2.2.7. Podsumowanie

Analiza przepisów dotyczących stowarzyszeń była ostatnią częścią rozważań dotyczących szczegółowych zasad wolności słowa w Kościele. Zakończony podrozdział miał na celu ukazanie konkretnych rozwiązań rządzących danymi aspektami życia kościelnego, jak również odniesienie do nich zasad dotyczących wszystkich podmiotów.

Daje się wyróżnić dwie podstawowe zasady dotyczące wolności słowa w Kościele. Pierwszą z nich jest wolność wynikająca z chrztu, zadeklarowana w prawie przez Kościół, ale tym prawem nie nadana. Uwidacznia się ona w badaniach w zakresie nauk świętych, niektórych instrumentach regulacji wolności słowa, zasadach dotyczących środków społecznego przekazu czy stowarzyszeń. Tam pierwsza jest wolność, a ograniczenia wtórne, ukierunkowane na prawidłowe korzystanie z wolności. Drugą zasadą jest wykorzystanie słowa w pełnieniu *munus Ecclesiae*, nawet jeśli w ramach wykonywania urzędowej misji Kościoła zdarzy się dialog między konkretnymi podmiotami. Mowa tu po pierwsze o posłudze słowa, instytucjach wychowania katolickiego, większości instrumentów regulacji wolności słowa, czy niektórych regułach odnośnie do środków społecznego przekazu czy stowarzyszeń. Tutaj podstawową zasadą jest upoważnienie ze strony władzy kościelnej (niezależnie od prawnej nazwy tego upoważnienia).

Analiza powyższych norm nie wyczerpuje jednak całości rozważań dotyczących wolności słowa w Kościele. Należy ją uzupełnić o prezentację podmiotów zaangażowanych w dialog.

2.3. Podmioty – uczestnicy dialogu

Niniejszy podrozdział jest poświęcony prezentacji podmiotów zaangażowanych w wymianę poglądów w Kościele. Są to trzy rodzaje podmiotów: mające prawo regulować kwestie wolności słowa w Kościele, biorące udział w dialogu oraz te, które z racji na swój kolegialny charakter są przestrzeniami dialogu⁴¹⁶. Celowo jest tu mowa o podmiotach, gdyż studium obejmuje zarówno poszczególne osoby, jak i ciała kolegialne. Podmioty opisywane są łącznie, bez podziału na poszczególne grupy, gdyż jak wynika to z analizy, dana osoba lub kolegium zalicza się jednocześnie do kilku rodzajów podmiotów, np. biorąc udział w dialogu oraz regulując go. Tymi podmiotami są: Biskup Rzymski, Kolegium Biskupów i omówiony łącznie z nim Synod Biskupów, poszczególni biskupi, synody partykularne, konferencje biskupów, rady w Kościele partykularnym (synod diecezjalny, diecezjalna rada duszpasterska, diecezjalna rada do spraw ekonomicznych, rada kapłańska, kolegium konsultorów, parafialna rada duszpasterska, parafialna rada do spraw ekonomicznych) oraz instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego. Najważniejszym z tych podmiotów jest Biskup Rzymski i dlatego od niego zostanie rozpoczęta analiza prowadzona w ramach niniejszego podrozdziału.

2.3.1. Biskup Rzymski

Kanon 331 KPK wskazuje, że Biskup Rzymski posiada najwyższą, pełną, bezpośrednią i powszechną władzę zwyczajną w Kościele. Władzę tę może zawsze wykonywać w sposób nieskrępowany. Idzie tu o władzę jurysdykcyjną, władzę rządzenia. Do posłuszeństwa tej władzy są zobowiązani wszyscy wierni, świeccy i duchowni, osobiście i grupowo. Owo posłuszeństwo obejmuje podporządkowanie jurysdykcyjne, dotyczące wiary, obyczajów, dyscypliny i prawa Kościoła⁴¹⁷. Jak zostało to ukazane w rozdziale pierwszym, od strony teologicznej nie jest to władza nieskrępowana⁴¹⁸. Jednocześnie papież jest związany tymi regułami, które przez Kościół są zadeklarowane, a nie przyznane. Mowa tu choćby o kan. 220 KPK, którego postawą jest prawo naturalne,

⁴¹⁶ Kolegium jest tu rozumiane jako podmiot złożony więcej niż z jednej osoby, a nie w rozumieniu kan. 115 § 2 KPK.

⁴¹⁷ J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 246.

⁴¹⁸ Zob. rozdz. 1.4.1. pracy.

czy kan. 212 § 3 KPK i zawartych tam ograniczeniach np. nienaruszalności wiary i obyczajów czy godności osoby.

Biskup Rzymski, z racji na powyżej opisaną pozycję i w ramach powyższych granic, ma prawo zarówno regulować kwestie wolności słowa, jak i brać udział w dialogu, a jego nauczanie jest nauczaniem autentycznym⁴¹⁹. Choć w tym zakresie nie trzeba definiować uprawnień papieża, to niektóre przepisy Kodeksu odnoszą się *explicite* do uprawnień i obowiązków głowy Kościoła, czy też Stolicy Apostolskiej. Ma to miejsce np. w odniesieniu do środków społecznego przekazu i troski o to, by były wykorzystane zgodnie z prawem Kościoła⁴²⁰, wydawania regulacji dotyczących całokształtu katechezy⁴²¹, potwierdzania katechizmów⁴²², aprobowania wydania ksiąg Pisma Świętego, jak i jego tłumaczeń na języki narodowe⁴²³. Tym niemniej z racji na zakres władzy papieskiej kanony te należy widzieć jako przykładowe konkretyzacje uprawnień.

2.3.2. Kolegium Biskupów

Kolejnym podmiotem jest Kolegium Biskupów, złożone z papieża jako Głowy i biskupów jako członków. Gdy działa razem ze swoją Głową stanowi podmiot najwyższej i pełnej władzy w Kościele⁴²⁴. Przynależność do Kolegium wymaga łącznego spełnienia dwóch warunków: przyjęcia sakramentu święceń w stopniu episkopatu i łączności z Głową Kolegium, czyli papieżem. Kolegialność biskupów realizuje się na różne sposoby, m.in. poprzez synody, konferencje biskupów, a w zależności od okoliczności może mieć charakter prawny⁴²⁵. Tę władzę Kolegium może wykonać w sposób uroczysty na Soborze powszechnym⁴²⁶ lub poprzez zjednoczoną działalność biskupów na świecie, która to działalność zostanie zapowiedziana lub przyjęta przez Głowę Kolegium⁴²⁷. Pierwszy sposób został wykorzystany dwadzieścia jeden razy podczas soborów powszechnych i nie należy się spodziewać, by w przyszłości miał się

⁴¹⁹ Na poziomie centralnym istnieje jeszcze Kuria Rzymska i Kolegium Kardynałów, które są uznane za struktury w służbie synodalnego sprawowania prymatu. Por. SŻM, nr 101-102. Zgodnie jednak z założeniami pracy, nie będą one omawiane.

⁴²⁰ Kan. 823 § 2 KPK.

⁴²¹ Kan. 775 § 1 KPK.

⁴²² Kan. 775 § 2 KPK.

⁴²³ Kan. 825 § 1 KPK.

⁴²⁴ Kan. 336 KPK.

⁴²⁵ J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 250.

⁴²⁶ Kan. 337 § 1 KPK.

⁴²⁷ Kan. 337 § 2 KPK.

stać dominujący⁴²⁸. Jednakże mimo tego, że sobór nie obraduje w sposób permanentny, to jest on „najpełniejszym i najbardziej uroczystym wydarzeniem, które wyraża kolegalność biskupią i synodalność kościelną na poziomie Kościoła powszechnego”⁴²⁹. Jednocześnie należy pamiętać, że z jednej strony to papież dobiera i popiera sposoby wykonywania przez Kolegium swojego zadania w Kościele. Z drugiej strony kan. 337 § 2 KPK uznaje, że działanie Kolegium Biskupów może zostać zainicjowane przez samych biskupów, a przez papieża dobrowolnie przyjęte. W Kodeksie nie ma jednak prawnych mechanizmów, jak takie działanie miałyby wyglądać od strony formalnej.

Kolegium ma prawo do wolności słowa, a jednocześnie poglądy Kolegium mogą stać się normatywne dla dialogu i zakresu wolności słowa. Omawiany podmiot składa się bowiem z biskupów. To ich nauczanie jest nauczaniem autentycznym, a zatem wymiana poglądów przez nich prowadzona może wprost prowadzić do ustalenia doktryny Kościoła. Warto zauważyć, że Kodeks raz wskazuje na rolę Kolegium w sposób szczególny – czyni to w odniesieniu do głoszenia Ewangelii całemu światu⁴³⁰.

Szczególnym przejawem kolegalności na poziomie centralnym jest Synod Biskupów, mający na celu pobudzanie jedności między Biskupem Rzymskim i biskupami z różnych regionów świata⁴³¹. Powołując do życia omawiane kolegium, Paweł VI określił trzy cele Synodu: pogłębienie związków między papieżem i biskupami na całym świecie, ułatwienie przepływu informacji o problemach i możliwych działaniach, sprzyjanie zgodnej ocenie przynajmniej w odniesieniu do najważniejszych punktów doktryny i działania Kościoła⁴³². Synod nie ma władzy własnej i wszelkie działania, które wiązałyby kogokolwiek, wynikają z decyzji papieża. W przeciwieństwie jednak do soboru powszechnego, Synod jest strukturą stałą⁴³³. Synod Biskupów jest instytucją usytuowaną w ramach centralnej administracji Kościoła, ale jednocześnie reprezentuje cały episkopat, co prowadzi do wniosku, że jest on formą współpracy biskupów z papieżem, a zatem jest przestrzenią dialogu i realizacji wolności słowa. Jednocześnie inaczej niż Sobór, Synod ma charakter tylko doradczy, chyba że papież wyposaży to zgromadzenie w głos decydujący. W takiej sytuacji papież ma prawo zatwierdzić decyzje

⁴²⁸ J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 251.

⁴²⁹ SŻM, nr 97.

⁴³⁰ Kan. 756 KPK.

⁴³¹ Kan. 342 KPK.

⁴³² P. Granfield, *The Limits of the Papacy...*, dz. cyt., s. 88.

⁴³³ SŻM, nr 99; T. Rozkrut, *Synod Biskupów instytucją...*, dz. cyt., s. 98-99.

Synodu⁴³⁴. Zasadniczo jednak, biorąc pod uwagę dotychczasowy przebieg prac tego gremium, Synod opracowuje materiały pomocnicze dla papieża⁴³⁵. Jak uważa P. Granfield, papież jest moralnie zobowiązany poważnie rozważyć przemyślenia synodu⁴³⁶.

Po reformie Synodu dokonanej przez papieża Franciszka⁴³⁷, w zakres prac omawianego gremium zostali szerzej niż do tej pory włączeni nie-biskupi, co prowadzi do istotnej, faktycznej redefinicji Synodu⁴³⁸. Zgodnie z konstytucją *Episcopalis communio*, Synod poprzedza faza przygotowawcza, koordynowana przez Sekretariat Generalny Synodu, celem której jest zasięgnięcie opinii Ludu Bożego na temat właściwy danemu zgromadzeniu Synodu⁴³⁹. Ta opinia jest zasięgana w obrządku łacińskim za pomocą konferencji biskupów, co jest poprzedzone konsultacją z wiernymi. Do przeprowadzenia tego mogą zostać wykorzystane np. rady istniejące w Kościele partykularnym, choć biskupi mogą użyć innych środków, które uznają za stosowne⁴⁴⁰.

⁴³⁴ Kan. 343 KPK; D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 240.

⁴³⁵ J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 253. Nie zawsze działalność Synodu kończy się wydaniem przez papieża adhortacji apostolskiej. Tak było choćby w przypadku podsumowania XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów (tzw. Synodu o synodalności), kiedy papież wprost zapowiedział, że podsumowaniem obrad będzie dokument zatwierdzony przez Synod. Zob. Franciszek, *Przemówienie na zakończenie obrad Synodu o synodalności*, <https://synod.org.pl/przemowienie-papieza-franciszka-na-zakonczenie-obrad-synodu-o-synodalnosci-synod-dzien-25-26-10-2024r/> [dostęp: 21.11.2024].

⁴³⁶ P. Granfield, *The Limits of the Papacy...*, dz. cyt., s. 97.

⁴³⁷ A. Kasprzak wskazuje, że omówione poniżej art. 5 i 6 EC są faktycznie redefinicją Synodu i otwarciem na słuchanie od dołu do góry (por. A. Kasprzak, *Kolegialność w służbie synodalności...*, dz. cyt., s. 96).

⁴³⁸ *De facto* nieliczni nie-biskupi byli już powoływani w skład Synodu na mocy *motu proprio Apostolica sollicitudo* (por. Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur Apostolica sollicitudo*, pkt V ust. 1 nr 4, pkt VI ust. 1. nr 4). Tym niemniej konstytucja apostolska *Episcopalis communio* istotnie zmieniła rozkład akcentów w zakresie składu i sposobu pracy Synodu. Należy tu zadać pytanie: czy zatem Synod jest instytucjonalnym wyrazem władzy Kolegium Biskupów czy organem konsultacyjnym papieża? J. I. Arrieta wskazuje, że nowa konstytucja apostolska nie zmienia struktury Synodu, ale łączy refleksję biskupów z innym ważnym postulatami Soboru Watykańskiego II, jakim jest współodpowiedzialność wszystkich ochrzczonych (zob. J. I. Arrieta, *Sinodalità e Sinodo dei Vescovi*, „*Ius Ecclesiae*” 1 (2019), s. 281). Podobnie stwierdza A. Viana, z tą jednak różnicą, iż tenże autor częściej mówi o synodalności niż o współodpowiedzialności wszystkich ochrzczonych jako drugiej zasadzie Synodu Biskupów (A. Viana, *Episcopalis Communio. Un Comentario...*, dz. cyt., s. 363, 380). Jednocześnie A. Viana wyraża wątpliwość związaną z faktem, czy jest logicznym, że gremium, które ciągle nazywa się Synodem Biskupów jest już oparte o synodalność a nie wyłącznie o kolegialność biskupów (tamże, s. 366). Ponadto ten sam autor wskazuje, że każda dobra organizacja musi mieć jasne założenia, jeśli idzie o naturę organu kolegialnego. Jeśli głównym założeniem pozostanie kolegialność biskupów, to normy z 2018 r. naruszyły metodę pracy i znaczenie Synodu. Jeśli zmiana w strukturze Synodu zostanie posunięta dalej, ku synodalności, Synod stanie się kolegium przedstawicielskim wszystkich wiernych na wzór podobnych ciał we wspólnocie anglikańskiej (tamże, s. 380. Por. SŻM, nr 36). Paradoksalnym staje się to, że w dobie synodalności znika gremium wzajemnej konsultacji biskupów (A. Viana, *Episcopalis Communio. Un Comentario...*, dz. cyt., s. 381). Mimo wszystkich przywołanych powyżej prób obrony Synodu, jako kontynuacji gremium zwołanego na podstawie *motu proprio Apostolica sollicitudo*, należy uznać, że mamy tu nie tyle do czynienia z dodaniem nowej podstawy, ale istotną redefinicją omawianego kolegium.

⁴³⁹ Art. 5 § 2 EC.

⁴⁴⁰ Art. 6 § 1 EC.

Wreszcie Sekretariat Generalny Synodu może zaproponować inne formy konsultacji⁴⁴¹, a także każdy wierny może przesłać swoje stanowisko bezpośrednio do Sekretariatu⁴⁴². Głosy poszczególnych Kościołów partykularnych są podsumowywane przez konferencje biskupów. Podobny proces odbywa się w ramach instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego⁴⁴³ oraz stowarzyszeń wiernych uznanych przez Stolicę Apostolską⁴⁴⁴, z zastrzeżeniem, że w przypadku instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego głosy te ostatecznie podsumowują Unie Przełożonych Generalnych oraz Międzynarodowa Unia Przełożonych Generalnych⁴⁴⁵.

Warto również pamiętać, że zasady dotyczące wszystkich podmiotów⁴⁴⁶ odnoszą się do wszystkich wiernych, a zatem i biskupów. Można sobie bowiem wyobrazić sytuację, gdy dialog wewnątrz Kolegium, odbywany na Synodzie czy jakiegokolwiek innej formie, naruszy opisane tam zasady, prowadząc do dezorientacji i zgorszenia wiernych.

2.3.3. Biskupi

Członkami omówionych powyżej struktur (Kolegium Biskupów, Synod Biskupów) są biskupi. Jednakże ich władza i prawo do wzięcia udziału w wymianie poglądów nie ogranicza się tylko do udziału w powyższych kolegiach. Przez samą konsekrację biskupią otrzymują oni zadanie nauczania i rządzenia⁴⁴⁷. Szczególną rolę w tym względzie pełnią biskupi diecezjalni, bo to im zostają powierzone konkretne diecezje⁴⁴⁸. Zgodnie z prawem mogą oni regulować wszystkie sprawy, za wyjątkiem tego, co na mocy prawa lub dekretu papieża jest zarezerwowane dla najwyższej lub innej władzy kościelnej⁴⁴⁹.

⁴⁴¹ Art. 6 § 5 EC.

⁴⁴² Art. 7 § 2 EC.

⁴⁴³ Art. 6 § 2 EC.

⁴⁴⁴ Art. 6 § 3 EC.

⁴⁴⁵ Art. 7 § 1 EC. Rozciągnięcie dyskusji na cały Kościół może rodzić pewne problemy. A. Viana stawia między innymi następujące pytania: jak sprawić, by głosy przekazane w ramach konsultacji były wiarygodne, prawdziwie odzwierciedlające sytuacje wiernych? Jak kierować akcją zbierania tak wielu głosów? Jak zapewnić, by zbieranie odbywało się bez arbitralnej selekcji (A. Viana, *Episcopalis Communio. Un Comentario...*, dz. cyt., s. 368)? Tak samo pyta o to, czy system wdrażania dokumentów synodalnych nie jest zbyt rozbudowany (tamże, s. 369).

⁴⁴⁶ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

⁴⁴⁷ Kan. 375 § 2 KPK.

⁴⁴⁸ Kan. 376 KPK.

⁴⁴⁹ Kan. 381 § 1 KPK. Przywołany kanon w § 2 zrównuje co do zasady z biskupem diecezjalnym tych, którzy są prałatami terytorialnymi, opatami terytorialnymi, wikariuszami apostołskimi, prefektami apostołskimi, jak również administratorami apostołskimi tych administratur, które są erygowane na stałe

Konkretyzując powyższe prawa i obowiązki biskupa diecezjalnego, Kodeks wymienia szereg jego uprawnień. To właśnie biskupowi diecezjalnemu powierza się obowiązek wyjaśniania prawd wiary, jak i troskę o pilne wypełnianie kanonów dotyczących posługi słowa, zwłaszcza homilii i nauczania katechetycznego⁴⁵⁰. Należy także wskazać na zadanie głoszenia Ewangelii w stosunku do powierzzonego sobie ludu⁴⁵¹. Biskupi mają prawo do przepowiadania wszędzie, chyba że miejscowy biskup im tego zabroni⁴⁵². Kodeks nie wskazuje tu na przyczyny odmowy, jak również konieczność uzasadnienia tejże decyzji. Jednocześnie wszyscy w przepowiadaniu mają obowiązek przestrzegać norm wydanych przez biskupa diecezjalnego⁴⁵³. Biskupi mają także pouczać wiernych o prawach i obowiązkach wynikających z kan. 212 § 2 i 3 KPK⁴⁵⁴.

Władzy biskupa diecezjalnego poddany jest całokształt katechezy⁴⁵⁵, katolickie nauczanie i wychowanie przekazywane w jakichkolwiek szkołach⁴⁵⁶. To biskup nadaje zlecenie nauczania⁴⁵⁷, odpowiada za zapewnienie przestrzegania doktryny katolickiej na uniwersytetach katolickich i kościelnych⁴⁵⁸, wykorzystanie środków społecznego

(por. kan. 368 KPK). Z racji na owo zrównanie z biskupem diecezjalnym, nie są oni osobno omawiani. Z podobnej przyczyny nie są omawiani ordynariusze stojący na czele ordynariatów czy prałatur personalnych. Naśladuje to również sposób ujęcia te materii w KPK, gdzie diecezji poświęcono ponad dwieście kanonów, zaś każdej z innych struktur maksymalnie cztery (por. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 250). W działaniu biskupa diecezjalnego uczestniczą również biskupi koadiutorzy i pomocniczy, w tym biskupi pomocniczy ze specjalnymi uprawnieniami. Z uwagi na to, że uczestniczą oni w zadaniach biskupa diecezjalnego, według tego, co im biskup diecezjalny zlecił, nie są oni tutaj osobno omawiani (por. kan. 405 § 1, 407 § 3, 408 § 1 KPK). Tak samo nie są omawiani wikariusz generalny i wikariusz biskupi, którym przysługuje część władzy wykonawczej biskupa diecezjalnego, w zależności od przepisów prawa lub decyzji biskupa (por. kan. 479 § 1 i 2, 480 KPK). Por. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 268.

⁴⁵⁰ Kan. 386 § 1 KPK.

⁴⁵¹ Kan. 756 KPK. Podmiotowa zdolność do przepowiadania wynika z sakramentu święceń, ale nie jest niezależna czy też nieuwarunkowana (D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 305). Por. rozdz. 2.2.4. pracy i omówione tam *missio canonica*.

⁴⁵² Kan. 763 KPK. Prawo przepowiadania dotyczy biskupów niezależnie od ich prawnej pozycji (biskup diecezjalny, pomocniczy, itp.). Jednocześnie dotyczy ono tylko tych, którzy przyjęli święcenia w stopniu episkopatu. Przykładowo, wikariusz apostolski niebędący biskupem nie ma prawa na podstawie tego przepisu wszędzie przepowiadać (por. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 2, dz. cyt., s. 18; E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 477).

⁴⁵³ Kan. 772 § 1 KPK; RS, nr 68.

⁴⁵⁴ IWS, nr 1 § 1 lit. b) oraz c).

⁴⁵⁵ Biskup musi tu zachować normy wydane przez Stolicę Apostolską (kan. 775 § 1 KPK).

⁴⁵⁶ Biskup musi zachować normy wydane przez konferencję biskupów (kan. 804 § 1 KPK). Należy także rozróżniać nauczanie religii katolickiej (co może dokonywać się również w szkole publicznej) oraz szkoły katolickie (por. J. Martín de Agar, *A Handbook on Canon Law*, dz. cyt., s. 167).

⁴⁵⁷ Kan. 386 § 2 KPK.

⁴⁵⁸ Kan. 810 § 2 i 818 KPK.

przekazu (by było ono zgodne z prawem Kościoła)⁴⁵⁹, a także powołuje członków instytutów życia konsekrowanego do świadczenia pomocy w głoszeniu Ewangelii⁴⁶⁰.

Część kanonów uprawnia do działania nie tylko biskupów diecezjalnych, ale wszystkich ordynariuszy miejsca. Ich obowiązkiem jest wyznaczanie takich osób do nauczania religii, które pośród innych przymiotów odznaczają się także zdrową nauką⁴⁶¹. Ordynariusze są uprawnieni do udzielenia zezwolenia lub aprobaty na wydawanie książek⁴⁶², modlitewników i wydań ksiąg liturgicznych⁴⁶³, katechizmów i podręczników do nauczania⁴⁶⁴, mają prawo decydować w przedmiocie wydania zgody na publikowanie przez duchownych i członków instytutów zakonnych w dziennikach, czasopismach lub periodykach otwarcie atakujących religię lub dobre obyczaje⁴⁶⁵. Ponadto kompetentna władza ma obowiązek troski, by nauczycielami uniwersytetów katolickich i kościelnych mianować osoby odznaczające się m.in. nieskazitelnością doktryny⁴⁶⁶.

Biskup diecezjalny ma domagać się przestrzegania wszystkich ustaw kościelnych, czuwając nad tym, by do dyscypliny kościelnej nie wkradły się nadużycia m.in. w zakresie posługi słowa⁴⁶⁷. Zaniedbanie wykonania tego obowiązku prowadziłoby do powstania klimatu lekceważenia prawa nie tylko na terytorium danego biskupa, ale poprzez przykład, na innych terytoriach⁴⁶⁸. W czasach współczesnych, gdy obieg informacji na całym świecie został bardzo przyspieszony, działania jednego biskupa w sferze dbania o wolność wypowiedzi, jak i wyciąganie konsekwencji z tego tytułu, ma wpływ nie tylko na jego własne terytorium. Idzie tu oczywiście zarówno o wpływ pozytywny, jak i negatywny. Biskup musi jednak uznać słuszną wolność w zakresie zgłębiania prawd wiary⁴⁶⁹.

Podsumowując, biskup jest aktywnym podmiotem zarówno od strony regulowania kwestii wolności, jak i wypowiadania się, a co za tym idzie brania udziału w dialogu. Konsekwencją tego jest udział wszystkich biskupów w sprawowaniu

⁴⁵⁹ Kan. 823 § 2 i 831 § 1 KPK. Biskup musi zachować normy wydane przez konferencję biskupów (kan. 804 § 1 KPK).

⁴⁶⁰ Kan. 758 KPK.

⁴⁶¹ Kan. 804 § 2, 805 i 806 KPK.

⁴⁶² Kan. 824 § 1 KPK.

⁴⁶³ Kan. 826 § 2 i 3 KPK.

⁴⁶⁴ Kan. 827 § 1 i 2 KPK.

⁴⁶⁵ Kan. 772 § 2, 831 § 2 KPK.

⁴⁶⁶ Kan. 810 § 1 i 818 KPK.

⁴⁶⁷ Kan. 392 § 1 i 2 KPK.

⁴⁶⁸ J. L. Gutiérrez, *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 287.

⁴⁶⁹ Kan. 386 § 2 KPK. IWS, nr 3. Zob. też rozdz. 2.2.3. pracy.

autentycznego nauczania Kościoła. Ma to miejsce szczególnie w przypadku biskupów diecezjalnych jako tych, którzy są obdarzeni władzą własną i zwyczajną⁴⁷⁰ oraz prawami wynikającymi z przyjętych święceń. Nie zmienia to jednak faktu, że wszystkie ograniczenia, wynikające z zasad dotyczących wszystkich podmiotów należy powtórzyć również w przypadku biskupów.

2.3.4. Synody partykularne

Synody od najwcześniejszych lat Kościoła określały programy dla danych terytoriów kościelnych⁴⁷¹. Omawiane w tej części pracy synody partykularne można podzielić na dwa rodzaje: plenarne, czyli synody wszystkich Kościołów partykularnych tej samej konferencji biskupów⁴⁷², a także prowincjonalne, czyli synody Kościołów partykularnych tej samej prowincji kościelnej⁴⁷³.

Synody partykularne wyposażone są we władzę rządzenia, zwłaszcza ustawodawczą. Zgodnie z dyktandem *Apostolorum successores*, władza ta może być wykonywana tylko wtedy, gdy dane kwestie wymagają jednolitej regulacji na całym terytorium, dla którego synod został zwołany. Inaczej godziłoby to we władzę poszczególnych biskupów⁴⁷⁴. Celem wykonania tej władzy, przy zachowaniu prawa powszechnego, jest m.in. wzrost wiary, ukierunkowanie wspólnej działalności pasterskiej, troska o zachowanie jednakowej dyscypliny kościelnej⁴⁷⁵. Warto pamiętać, że jest to jedynie wskazanie celów wykonania tej władzy, a nie ograniczenie jej zakresu.

⁴⁷⁰ Na marginesie omawiania pozycji biskupa należy zauważyć rolę jego najbliższych współpracowników, czyli prezbiterów (por. kan. 369 KPK). Można tu poczynić kilka uwag. Po pierwsze, proboszcz ma zadanie głoszenia Ewangelii w stosunku do powierzonego sobie ludu (kan. 757 KPK), ma troszczyć się o właściwy przekaz słowa Bożego (kan. 757 KPK), a zatem weryfikować, czy wolność nie jest nadużyta. Logicznym też jest, że wszystko, co związane z głoszeniem Słowa nie jest osobistym obowiązkiem proboszcza (por. KPP, nr 20. Zob. także RS, nr 32). W tym zadaniu uczestniczą również diakoni (kan. 757 KPK *in fine*) oraz członkowie instytutów życia konsekrowanego (kan. 758 KPK). Proboszcz jest też odpowiedzialny za całokształt katechezy, przy współpracy innych osób (kan. 776 i 774 § 2 KPK). Po drugie, jak to już zostało wspomniane w rozdz. 2.2.4. pracy, prezbiterzy i diakoni posiadają wszędzie uprawnienie do przepowiadania, chyba że to uprawnienie zostało ograniczone lub odwołane przez ordynariusza lub na podstawie prawa partykularnego jest wymagane wyraźne pozwolenie (kan. 764 KPK). Kodeks wyraźnie stwierdza, że w przypadku prezbiterów i diakonów jest to uprawnienie, a nie prawo, dla podkreślenia, że może być ograniczone lub wycofane. Do ordynariusza należy bowiem nadzór na tymi, którzy takie uprawnienie posiadają (E. Tejero, *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 477).

⁴⁷¹ ASuc, nr 24.

⁴⁷² Kan. 439 § 1 KPK.

⁴⁷³ Kan. 440 § 1 KPK.

⁴⁷⁴ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 412-514*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 317. ASuc, nr 27.

⁴⁷⁵ Kan. 445 i 753 KPK.

Jednocześnie dekrety wydane przez synod nie mogą być promulgowane, dopóki nie zostaną sprawdzone przez Stolicę Apostolską (*recognitio*)⁴⁷⁶. *Recognitio* jest konieczne do wejścia w życie ustaw synodalnych, jako że kan. 7 KPK uznaje promulgację jako warunek, by dany akt prawny zaczął obowiązywać⁴⁷⁷. Przejrzenie ich przez Stolicę Apostolską ma zapewnić spójność prawa wydanego przez synod z prawem powszechnym⁴⁷⁸.

Na synody należy obok biskupów wezwać także wikariuszy generalnych i biskupich wszystkich Kościołów partykularnych terytorium, reprezentantów przełożonych wyższych instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostolskiego mających swoją siedzibę na terytorium, rektorów i dziekanów uczelni katolickich i kościelnych oraz niektórych rektorów wyższych seminariów duchownych⁴⁷⁹. Na synody mogą być zapraszani także prezbiterzy oraz inni wierni, w tym wierni świeccy⁴⁸⁰. Wymienione osoby mają tylko głos doradczy. Tym niemniej jest to jednak udział w synodzie połączony z korzystaniem z prawa do wolności słowa.

Obok synodów należy zauważyć także pozasynodalną współpracę biskupów. Przykładem takiej działalności jest nadzór w kwestiach doktrynalnych ze strony metropolity nad biskupami poszczególnych diecezji wchodzących w skład metropolii i konieczność podjęcia dialogu w przypadku zastrzeżeń co do głoszonej doktryny⁴⁸¹. Jednocześnie każdy z biskupów stojących na czele diecezji tworzących metropolię ma prawo podjąć dyskusję na tematy dotyczące całego terytorium metropolii⁴⁸². Podsumowując należy stwierdzić, że synody są przestrzenią dialogu. Jednocześnie, na warunkach powyżej opisanych, mogą również regulować kwestie związane z wolnością słowa.

⁴⁷⁶ Kan. 446 KPK.

⁴⁷⁷ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 412-514*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 317.

⁴⁷⁸ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 284.

⁴⁷⁹ Kan. 443 § 3 KPK.

⁴⁸⁰ Kan. 443 § 4-6 KPK.

⁴⁸¹ ASuc, nr 23b.

⁴⁸² ASuc, nr 23b.

2.3.5. Konferencje biskupów

Omawiane konferencje są stałymi instytucjami, których celem jest pomnożenie dobra udzielanego ludziom przez Kościół, a środkiem do tego jest przystosowanie sposobów prowadzenia apostolatu na danym terytorium do bieżących okoliczności⁴⁸³. Powyższe gremia są też instytucjami wzmacniającymi jedność biskupów i komunię kościelną⁴⁸⁴. Warto przypomnieć, że jedność episkopatu wpływa wprost na jedność Kościoła⁴⁸⁵.

Konferencja biskupów może wydawać dekrety ogólne, a tym samym w zakresie, w jakim pozwala na to prawo powszechne albo zlecenie Stolicy Apostolskiej, regulować kwestie wolności słowa i sposobu z niej korzystania⁴⁸⁶. Kodeks wprost uprawnia konferencję do regulowania zasad przepowiadania w radiu i telewizji⁴⁸⁷, katolickiego nauczania i wychowania przekazywanego w jakichkolwiek szkołach i za pomocą środków społecznego przekazu⁴⁸⁸. Konferencja jest również odpowiedzialna za zapewnienie przestrzegania doktryny katolickiej na uniwersytetach katolickich oraz kościelnych⁴⁸⁹. Ponadto konferencja aprobuje wydania Pisma Świętego, jak również jego tłumaczenia na języki narodowe⁴⁹⁰, przygotowuje adaptacje i tłumaczenia ksiąg liturgicznych.⁴⁹¹

Regulując omawianą materię, konferencja biskupów ograniczona jest także prawami biskupów diecezjalnych⁴⁹². Jednocześnie w określonych już przez konferencję sprawach, poszczególni biskupi w swoich diecezjach nie mogą działać przeciwko tymże decyzjom⁴⁹³. Ponadto, zgodnie z kan. 456 KPK i *motu proprio Apostolos suos*, dekrety wymagają sprawdzenia przez Stolicę Apostolską (*recognitio*). Jednocześnie *recognitio*

⁴⁸³ Kan. 447 KPK.

⁴⁸⁴ ASuo, nr 6.

⁴⁸⁵ ASuo, nr 8.

⁴⁸⁶ Por. kan. 455 § 1 KPK. Szczegółowe kompetencje konferencji – patrz: ASuo, nr 15. T. Green, *The Church's Teaching Mission: Some Aspects of the Normative Role of Episcopal Conferences*, „Studia Canonica” 27 (1993) nr 1, s. 23-57.

⁴⁸⁷ Kan. 771 § 2 KPK. Przepis ten nie uprawnia zatem do regulowania przepowiadania w Internecie, gdyż zgodnie z przywołanym powyżej kan. 455 § 1 KPK konferencja może wydawać dekrety ogólne tylko w przypadkach, w jakich prawo powszechne na to pozwala.

⁴⁸⁸ Kan. 804 § 1 KPK.

⁴⁸⁹ Kan. 810 § 2 i 818 KPK.

⁴⁹⁰ Kan. 825 § 1 KPK.

⁴⁹¹ Kan. 838 § 2 i 3 KPK.

⁴⁹² Kan. 455 § 4 KPK.

⁴⁹³ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 287. Por. kan. 381 § 1 KPK.

udzielane przez Stolicę Apostolską gwarantuje, że odpowiedzi na podejmowane kwestie będą popierać, a nie szkodzić komunii kościelnej⁴⁹⁴.

Zgodnie z *motu proprio Apostolos suos* konferencje biskupów nie są z żaden sposób instancją Kolegium Biskupów. Mogą jednak sprawować autentyczne nauczanie, zgodnie z kan. 753 KPK, gdy zostaną spełnione warunki określone w *Apostolos suos*⁴⁹⁵. Mimo tego, że są one nauczaniem autentycznym, nie mogą one pretendować do bycia częścią Magisterium powszechnego. Dlatego też biskupi zebrani na konferencjach muszą uważać, by nie wyjść przeciwko nauczaniu biskupów innych terytoriów, mając w pamięci, że nauczanie jednej konferencji może, dzięki środkom społecznego przekazu, oddziaływać nawet na całym świecie⁴⁹⁶. Jednocześnie podkreśla się, że nie można oczekiwać od nauczania powszechnego, że odniesie się do wszystkich okoliczności wpływających na działanie Kościoła na danym terytorium (np. lokalnej kultury), które to okoliczności muszą zostać wzięte pod uwagę podczas nauczania wiary⁴⁹⁷. Oznacza to, że konferencja biskupów nie może w trosce o zachowanie jedności wiary zrezygnować z własnego nauczania.

Warto zwrócić uwagę także na sposób pracy konferencji biskupów. Po pierwsze, można tu wskazać na dialog między biskupami⁴⁹⁸. Po drugie, obowiązkiem biskupa jest studiowanie materiałów będących przedmiotem obrad konferencji, wyrażanie swoich opinii oraz słuchanie innych. Jednocześnie nie jest to swoboda nieograniczona. Wymaga się bowiem od biskupa, by tam, gdzie dobro wspólne wiernych zakłada jednolitość w działaniu konferencji, biskup poszedł za głosem większości⁴⁹⁹. Ponadto zauważa się, że żaden biskup nie jest osobą działającą tylko samodzielnie. Jego działanie może zostać wzmocnione i skoordynowane z działaniami innych biskupów, co jest rolą konferencji⁵⁰⁰. Jednocześnie członkowie konferencji nie mogą zamknąć się tylko w przestrzeni dialogu z innymi biskupami, ale mają też być otwarci na konsultacje z teologami w ramach działań konferencji⁵⁰¹. Konferencje mogą promować też różne kongresy, celem

⁴⁹⁴ ASuo, nr 22.

⁴⁹⁵ Taka decyzja musi zapaść jednomyślnie lub uzyskać *recognitio* Stolicy Apostolskiej po uchwaleniu większością dwóch trzecich głosów. ASuo, nr 22 oraz art. 1. dołączonych do niej *Norm uzupełniających*.

⁴⁹⁶ ASuo, nr 22.

⁴⁹⁷ E. Duffy, *Diversity in Teaching...*, dz. cyt., s. 59.

⁴⁹⁸ ASuc, nr 28.

⁴⁹⁹ ASuc, nr 30.

⁵⁰⁰ E. Duffy, *Diversity in Teaching...*, dz. cyt., s. 59.

⁵⁰¹ Tamże, s. 63-66.

ożywiania struktur synodalnych⁵⁰², jak również tworzyć rady regionalne konferencji biskupów⁵⁰³.

Dialog w ramach konferencji biskupów może rodzić pewne kwestie problematyczne zarówno wewnątrz tego gremium, jak i między konferencjami. Przykładem pierwszej sytuacji jest głosowanie Konferencji Biskupów Niemieckich⁵⁰⁴ nad dokumentem *Pastoral guidance on the matter of inter-denominational marriages and sharing in the Eucharist (Wskazówki pastoralne Droga z Chrystusem – szukanie jedności. Międzywyznaniowe małżeństwa i udział w Eucharystii)*. Głosowanie doprowadziło do sprzeciwu części biskupów. Komentująca głosowanie nad tym tekstem M. Wijlens pyta, w czym imieniu głosowali biskupi wyrażający sprzeciw? Byli świadkami wiary własnej, czy wiary tych, których są biskupami? Czy poznali wiedzę tych, których są biskupami przed głosowaniem⁵⁰⁵? Czy biskup diecezjalny głosując wyraża swoje zdanie czy jest świadkiem wiary diecezjan⁵⁰⁶? Z drugiej strony, pytania te można zadać również biskupom będącym w większości, a więc tym, którzy ten tekst poparli, czego już wspomniana kanonistka nie czyni. Pokazuje to, że rozważania nad debatą i głosowaniem w ramach konferencji prowadzić można nie tylko w odniesieniu do mniejszości głosów, ale także stanowiska większościowego. Co więcej, mimo iż wspomniana kanonistka nie udzieliła odpowiedzi na powyższe pytania, to tym niemniej pokazuje, że dialog w ramach konferencji biskupów może być rozumiany zarówno jako prezentacja stanowiska danego biskupa, jak i jego diecezjan. Na kanwie powyższego głosowania M. Wijlens pyta także o *quorum* potrzebne do podjęcia wiążącej decyzji. Jednocześnie zauważa, że nigdy nie było w tradycji Kościoła na Soborach czy synodach wymogu jednomyślności i stwierdza, że idzie tu o moralną jednomyślność (*morally unanimous vote*). To tej jednomyślności w Kościele się poszukuje, a jedną z dróg prowadzących do jej znalezienia jest właśnie głosowanie⁵⁰⁷. Niezależnie od tego, do jakich odpowiedzi ostatecznie dojdzie w powyższym zakresie teologia i kanonistyka, przywołane pytania ukazują, jak wieloaspektowy jest dialog czy wolność wypowiedzi w Kościele.

⁵⁰² SŻM, nr 90.

⁵⁰³ SŻM, nr 93.

⁵⁰⁴ Tłumaczenie nazwy Konferencji zostało przyjęte za: Konferencja Biskupów Niemieckich, *Synteza Krajowa Niemiec*, <https://synod.org.pl/synteza-krajowa-niemiec-konferencja-biskupow-katolickich-niemiec/> [dostęp: 7.11.2024].

⁵⁰⁵ M. Wijlens, *Representation and witnessing...*, dz. cyt., s. 77.

⁵⁰⁶ Tamże, s. 87.

⁵⁰⁷ Tamże, s. 81-82.

Drugim przykładem, tym razem odnoszącym się do innego oceniania jednej kwestii przez różne konferencje biskupów, jest dokument *The Challenge of Peace: God's Promise and Our Response* (*Wyzwanie pokoju: Boża obietnica i nasza odpowiedź*) opublikowany przez Narodową Konferencję Biskupów Katolickich (obecnie zwaną Konferencją Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych⁵⁰⁸). Powyższa deklaracja potępiała posiadanie broni nuklearnej, zarówno w charakterze ofensywnym, jak i defensywnym. Z taką interpretacją nie zgodziła się Stolica Apostolska, kard. B. Hume, biskupi Francji czy Niemiec⁵⁰⁹.

Obecnie wypowiedzi konferencji biskupów zdają się być coraz bardziej promowane przez Stolicę Apostolską. W wielu swoich dokumentach, np. adhortacjach apostolskich *Evangelii gaudium*, *Gaudete et exsultate*, encyklikach *Amoris laetitia*, *Laudato si'*, papież cytuje konferencje biskupów i robi to dużo częściej niż obaj jego poprzednicy. Ponadto Franciszek odmówił rozstrzygnięcia na mocy prymatu kontrowersji powstałej w niemieckim episkopacie, a wynikającej z encykliki *Amoris laetitia*⁵¹⁰. Jak zauważa E. Duffy, „różnicowanie w nauczaniu konferencji biskupów jest mile widziane i przyjmowane przez papieskie Magisterium”⁵¹¹.

Zaprezentowane rozwiązania dotyczące konferencji biskupów wyraźnie wskazują na dialog w ramach konferencji, jak i poza nimi. Choć praca nie rozstrzyga kwestii dogmatycznych związanych z nauczaniem konferencji, to należy zauważyć, że przytoczone przepisy odnośnie do Magisterium konferencji są wstępem do dialogu między konferencjami. Nie musi się on odbyć wprost, poprzez działanie jednej konferencji wobec wypowiedzi innej. Wydanie dwóch różnych ocen czy zaleceń przez dwie różne konferencje na temat jednego zagadnienia już jest *de facto* dyskusją. Jednocześnie, jak to już kilkakrotnie zostało uczynione, warto zapytać i w tym miejscu, czy taki dialog jest roztropny, ma na celu jasno wyrażone dobro Kościoła i czy przypadkiem nie przekracza zasad dotyczących wszystkich podmiotów⁵¹². Sytuacje takie prowadzą też do pytania o sposób uzgadniania różnych ocen między biskupami czy konferencjami. Jednocześnie regulacyjna rola konferencji w zakresie środków

⁵⁰⁸ Tłumaczenie nazwy Konferencji zostało przyjęte za: Konferencja Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, *Synteza krajowa Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, <https://synod.org.pl/synteza-krajowa-stanow-zjednoczonych-ameryki-polnocnej-usa-konferencja-biskupow-katolickich-stanow-zjednoczonych-usccb/> [dostęp: 7.11.2024].

⁵⁰⁹ E. Duffy, *Diversity in Teaching...*, dz. cyt., s. 66-73.

⁵¹⁰ Tamże, s. 56.

⁵¹¹ „The diversity in teaching by bishops' conferences is being welcomed and received by the papal magisterium”. Tamże, s. 57, tłum. „własne.”

⁵¹² Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

społecznego przekazu nie uzupełnia luki w odniesieniu do takich środków komunikacji jak Internet.

2.3.6. Rady w Kościele partykularnym

Istotnym elementem dialogu wewnątrzkościelnego są synody diecezjalne i rady istniejące w Kościele partykularnym, tj. diecezjalna rada do spraw ekonomicznych, diecezjalna rada duszpasterska, rada kapłańska, kolegium konsultorów, parafialna rada duszpasterska, parafialna rada do spraw ekonomicznych.

Na początku analizy przepisów dotyczących powyższych gremiów warto wskazać rozwiązania im wspólne. Ciała kolegialne istniejące na poziomie Kościoła partykularnego co do zasady nie mają prawa do podejmowania decyzji wiążących, jednakże jak stwierdza instrukcja *Ecclesiae de mysterio*: „Struktury te, które okazały się potrzebne i pomyślnie zdały egzamin w procesie odnowy Kościoła zaleconej przez Sobór Watykański II, a następnie zostały skodyfikowane przez ustawodawstwa kanoniczne, są formą aktywnego współuczestnictwa w życiu i misji Kościoła jako wspólnoty”⁵¹³. Owe rady są wyraźnie popierane przez Stolicę Apostolską. Jak wskazuje powyższy dokument, autorytet diecezjalnych rad kapłańskich i duszpasterskich oraz rad parafialnych nie może być podważany przez jakiekolwiek zespoły studyjne czy grupy ustanowione przez ordynariusza celem rozważenia konkretnych problemów⁵¹⁴. Tym samym inne zespoły dialogu muszą szanować opinie i działania wspomnianych rad.

Synod i rady nie działają na zasadzie demokratycznej, ale są miejscem wzajemnego oddziaływania i wspólnej refleksji⁵¹⁵. Żadne z tych ciał co do zasady, nie ma prawa podejmować wiążących decyzji⁵¹⁶. Jednocześnie podkreśla się, że funkcjonowanie rad może przeciwdziałać stylowi rządzenia nacechowanego indywidualizmem, brakiem kontroli czy arbitralnością⁵¹⁷. Zgodnie z Kodeksem, wszyscy

⁵¹³ Art. 5 EM.

⁵¹⁴ Art. 5 EM.

⁵¹⁵ ASuc, nr 165. Por. P. Krocze, *Prawo kościelne jako narzędzie dialogu na przykładzie Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, w: *Dialog powinności człowieka wierzącego*, M. Duda, A. Świercz (red nauk), Kraków 2015, s. 99-100.

⁵¹⁶ Ich najważniejszym zadaniem jest niesienie rady biskupowi, przekreślanie podziału na „stany Kościoła”, co wynika z rozumienia władzy jako służby (por. S. Olejnik, *Jedność Kościoła...*, dz. cyt., s.73, 84-85). Wyjątkiem jest zapis art. 5 § 4 EM: „Wszystkie rady diecezjalne mogą ważnie wyrazić aprobatę dla decyzji biskupa tylko wówczas, gdy taka aprobatą jest jednoznacznie wymagana przez prawo”. Por. omówione dalej kan. 1277 i 1292 § 1 KPK

⁵¹⁷ A. Viana, *Consultar no es informar de una decisión ya tomada. Comentario de la sentencia de la Signatura Apostólica de 27 de noviembre de 2012*, „Ius Canonicum” 55 (2015), s. 765; Tenże, *Sinodalidad y Derecho canónico...*, dz. cyt., s. 698.

powołani do rad, tam gdzie zgoda lub rada jest wymagana, mają obowiązek szczerze wyrazić swoje zdanie⁵¹⁸. Odpowiada to szerszemu obowiązkowi – udziału w posiedzeniach czy pracach rady, czego brak może skutkować pozbawieniem prawa do udziału w radzie⁵¹⁹. Wypowiedzi muszą mieścić się w granicach kompetencji danej rady, nie wykraczając poza zakres spraw powierzony odpowiednio biskupowi (w przypadku rad diecezjalnych) lub proboszczowi (w przypadku rad parafialnych)⁵²⁰. Udzielone w tych granicach opinie, nawet jeśli nie są obowiązkowe lub wiążące, są opiniami wydanymi w oparciu o uprawnienie przyznane przez prawo, a biskup (względnie proboszcz) musi je ocenić i działać w miarę możliwości, zgodnie z opinią, samemu jednak ponosząc odpowiedzialność za treść ostatecznej decyzji⁵²¹.

Ponadto A. Viana wskazuje, że interpretując *a fortiori* kan. 127 § 2 nr 1 KPK można kanon ten odnieść również do rad udzielanych przez omawiane kolegia, szczególnie wtedy, gdy rady są przejawem jednomyślnego poglądu ich członków. Wspomniany kanonista wskazuje, że zgodnie z orzeczeniem Sygnatury Apostolskiej głos konsultacyjny to nie czysta formalność – celem umożliwienia prawidłowego wykonania swoich obowiązków, kolegium musi być zwołane zgodnie z prawem, musi mieć czas na dyskusję i danie swojego zdania. Choć może to opóźnić działania władzy, to z uwagi na fakt skomplikowania problemów w aspektach prawnych, ekonomicznych, socjologicznych, duchowych i pastoralnych, których to aspektów władza nie zna i nie jest w stanie dobrze poznać, należy te problemy poddać konsultacji rad⁵²². Biskup (proboszcz) nie musi wyjaśniać, dlaczego nie zgadza się z określoną radą⁵²³.

Motywy proszenia o radę w prawie kościelnym są natury ludzko-socjologicznej (gdyż członkowie synodów i rad są ekspertami) oraz teologicznej (gdyż wspomniane osoby są ochrzczone i bierzmowane). Prośzenie o radę jest obowiązkowe, gdy pasterzowi brak wiedzy, a nawet gdy posiada wiedzę, według F. Coccopalmerio, i tak musi prosić o radę z powodów teologicznych, bo na bazie chrztu i bierzmowania świeccy są

⁵¹⁸ Kan. 127 § 3 KPK. Jest to odnoszone do diecezjalnej rady do spraw ekonomicznych (J. Morrás-Etayo, *Consejo diocesano de asuntos económicos*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 582), rady kapłańskiej (G. Incitti, *Consejo presbiteral*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 629), parafialnej rady do spraw ekonomicznych (J. Morrás-Etayo, *Consejo parroquial de asuntos económicos*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 589). Jednocześnie nie stoi na przeszkodzie, by rozciągnąć stosowanie tego kanonu na synod i wszystkie rady.

⁵¹⁹ Tak w odniesieniu do rady kapłańskiej: G. Incitti, *Consejo presbiteral*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 629.

⁵²⁰ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 581-582.

⁵²¹ Por. tamże, s. 586.

⁵²² Por. A. Viana, *Consultar no es informar...*, dz. cyt., s. 764-765.

⁵²³ Por. tamże, s. 767.

doradcami pasterzy. Jeśli pasterze nie proszą o radę, oznacza to, że nie uznają darów złożonych w świeckich przez sakramenty. Rzecz jasna, pasterze mogą odrzucić stanowisko danego kolegium. W prawie świeckim odrzucenie rady bazuje na tym, że podmiot decydujący uznaje, że wie lepiej. W prawie kościelnym podmiot ma ponadto rozstrzygnąć w sumieniu przed Bogiem, że Bóg rekomendowałby nieprzyjęcie danego rozwiązania. Innymi słowy, należy szukać nie woli ludzkiej, ale Bożej⁵²⁴.

Przechodząc do omówienia poszczególnych kolegiów, należy rozpocząć od synodu diecezjalnego. Zasady dotyczące zwoływania tego gremium przez biskupa diecezjalnego i jego składu opisane są w kan. 461-464 KPK. Zgodnie z tymi regułami w synodzie biorą udział duchowni i świeccy, w tym także członkowie instytutów życia konsekrowanego. Synod ma jedynie głos doradczy względem biskupa diecezjalnego⁵²⁵. Jednocześnie biskup, do ważności aktu, musi wysłuchać synodu przed podpisaniem deklaracji i dekretów synodalnych⁵²⁶. Biorąc pod uwagę charakter zgromadzenia, synod jest miejscem m.in. adaptacji prawa powszechnego, przewyciężania trudności narosłych w trakcie prowadzenia działań apostolskich, zarządzania diecezją, ale także inspiracją dla dalszej działalności diecezji i korygowania błędów, jakie mogły narosnąć w zakresie wiary i moralności⁵²⁷. Dialog związany z synodem zaczyna się już na etapie przygotowań, czego wyrazem jest prawo wiernych świeckich i duchownych do zgłaszania sugestii co do synodu, a także obowiązek biskupa informowania diecezjan o przygotowaniach do synodu, z zastrzeżeniem, że o ostatecznym zakresie spraw omawianych na synodzie decyduje biskup diecezjalny⁵²⁸. To na regulacjach synodalnych mają opierać się regulacje dotyczące innych zgromadzeń mających naturę synodalną⁵²⁹. Zaangażowanie wiernych w synod może być osiąganе za pomocą zapraszania członków parafialnych rad duszpasterskich na zjazdy związane z synodem, wydawanie biuletynów informacyjnych dla aktywizacji rad parafialnych, czy też animowania dyskusji w parafiach⁵³⁰.

⁵²⁴ F. Coccopalmerio, *La parroquia*, Madrid 2015, s. 180-182. Przywołany autor proponuje następujące podejście do relacji wynik głosowania a decyzja przewodniczącego gremium: jeśli większość głosów jest za pewnym rozwiązaniem i głos pasterza jest z tym zgodny, mamy decyzję rady (*del conjunto*). Przeciwnie, jeśli większość głosów jest za pewnym rozwiązaniem, a głos pasterza z tym nie jest zgodny, nie mamy decyzji rady, tylko przewodniczącego. To może być nazwane jako *participación deliberativa ecclesial* i to odpowiada mechanizmowi Soboru powszechnego (F. Coccopalmerio, *La parroquia*, dz. cyt., s. 183).

⁵²⁵ Kan. 466 KPK. Por. J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 592.

⁵²⁶ K. Dullak, *Synod instrumentem prawnym biskupa*, w: *Biskupi. Wybrane elementy kanonicznej ekspresji osoby biskupa*, A. Sobczak (red.), Poznań 2001, s. 112.

⁵²⁷ ASuc, nr 168. K. Dullak, *Synod instrumentem prawnym biskupa*, w: *Biskupi...*, dz. cyt., s. 108.

⁵²⁸ ASuc, nr 173.

⁵²⁹ ASuc, nr 175.

⁵³⁰ K. Dullak, *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2007, s. 360-367.

Celem uściślenia zasad działalności synodów diecezjalnych, Kongregacja ds. Biskupów i Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów wydały *Instrukcję o synodach diecezjalnych*. Pośród wielu kwestii, w *Instrukcji* zwrócono uwagę na kilka spraw istotnych z punktu widzenia niniejszej analizy. Synod nie jest „przedstawicielstwem Ludu Bożego”, przeciwstawianym biskupowi⁵³¹, ale miejscem wysłuchania przez biskupa swoich podwładnych i okazją do wykonania władzy biskupiej jako prawdziwej posługi⁵³². Prawo określa sposób powołania synodu i wybór jego członków⁵³³, jednakże, co należy zauważyć, omawiana *Instrukcja* wyraźnie zachęca do tego, by nie „pominąć wyboru wiernych, którzy stosownie do posiadanej «wiedzy, kompetencji i zdolności», niewątpliwie wzbogacą debaty synodalne swoim przemyślanym głosem»⁵³⁴. Jest to wyraźnie odwołanie do omówionego już kan. 212 § 3 KPK. Kolejne odwołanie do tego samego kanonu ma miejsce w odniesieniu do prac przygotowawczych synodu i prowadzonych w związku z tym konsultacji⁵³⁵. Opinie uczestników synodu mają być wyrażane również w trakcie synodu, czego przejawem jest głosowanie, które nie ma charakteru podejmowania decyzji, lecz upewnienia się co do stopnia zgodności w odniesieniu do diskutowanego tematu⁵³⁶. Warto pamiętać, że dyskusje synodalne nie mogą przeczyć nauczaniu Kościoła, czego strażnikiem jest biskup mający prawo zawiesić lub rozwiązać synod⁵³⁷. Jednocześnie B. Sesboüé komentując powyższą instrukcję wysuwa zastrzeżenie, że treść wielu z przywołanych zasad rozumie się sama przez się. Nowość dokumentu polega „na ich niemal obsesyjnym powtarzaniu, które skłania się do myśli, że przygoda, jaką jest synod, stanowi realne zagrożenie dla autorytetu biskupa”⁵³⁸.

⁵³¹ IS, cz. I nr 1.

⁵³² IS, cz. I nr 2. To wysłuchanie może mieć na celu przywrócenie skoordynowanego działania duszpasterskiego. Przyczyną omawianego wysłuchania może być też „powstanie w diecezji problemów, które wymagają synodalnego rozwiązania” (zob. T. Rozkrut, *Nowa Instrukcja o synodach diecezjalnych*, „Prawo Kanoniczne” 42 (1999), nr 1-2, s. 155). Tym samym są to sytuacje, gdzie dialog może pomóc wyjaśnić i rozwiązać trudności.

⁵³³ Por. kan. 461-464 KPK.

⁵³⁴ IS, cz. II nr 4.

⁵³⁵ IS, cz. IIIC nr 2 w zw. z kan. 212 § 2 i 3 KPK.

⁵³⁶ Kan. 465 KPK; IS, cz. IV nr 4 i 5. Zgodnie z kan. 476 KPK deklaracje i dekrety synodalne powinny być podane do wiadomości metropolicie i konferencji biskupów. Nie muszą być przesyłane do Stolicy Apostolskiej, choć odmiennie reguluje to wspomniana *Instrukcja* (IS, cz. V nr 5). Tym niemniej wysyłanie tychże uchwał ożywia współpracę biskupów (por. J. Dyduch, *Synod Diecezjalny – Narzędziem Odnowy Kościoła Partykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 3-4, s. 35; T. Rozkrut, *Nowa Instrukcja...*, dz. cyt., s. 153).

⁵³⁷ IS, cz. IV nr 7. Biskup ma także prawo wykluczyć z synodu tego, kto neguje Magisterium Kościoła lub odrzuca autorytet biskupa. Taka regulacja jest nowością, gdyż wcześniejsze przepisy o tym nie wspominały (zob. T. Rozkrut, *Nowa Instrukcja...*, nr 1-2, dz. cyt., s. 151).

⁵³⁸ B. Sesboüé, *Władza w Kościele...*, dz. cyt., s. 249. Należy też zauważyć, że obecnie synody nie koncentrują się tak bardzo na stanowieniu prawa, ale na ożywianiu Kościoła partykularnego (por. K. Dullak, *Ecclesia semper reformanda...*, dz. cyt., s. 439).

Odnosząc się do powyższej uwagi, należy przypomnieć, że rolą instrukcji jest jedynie wyjaśnianie i rozwijanie przepisów ustawowych⁵³⁹. Tym niemniej należy zgodzić się z przywołanym francuskim teologiem w odniesieniu do podkreślania przez instrukcję roli i władzy biskupa. Nieco inaczej na całokształt uregulowań wynikających z omawianej *Instrukcji* patrzy T. Rozkrut: „Instrukcja podkreśla metodę dialogu na synodzie diecezjalnym. Biskup nie może widzieć synodu diecezjalnego jedynie jako środka dla ukazania swojego autorytetu, przewyciężenia ewentualnych rezystencji oraz otrzymania publicznej i uroczystej manifestacji posłuszeństwa”⁵⁴⁰. Dużo bardziej niż w przypadku opinii B. Sesboüé, zauważona jest tu rola dialogu. Jednocześnie nadal widać życzenie, by synod nie stał się narzędziem biskupa dla ukazywania swojego autorytetu.

Po zaprezentowaniu regulacji związanych z synodem, należy teraz przejść do omówienia zasad dotyczących diecezjalnej rady do spraw ekonomicznych. Składa się ona z biskupa lub jego delegata i przynajmniej trzech wiernych, biegłych w sprawach ekonomicznych, znających prawo świeckie i odznaczających się prawością; nominację otrzymują od biskupa⁵⁴¹. Omawiana rada zatwierdza bilans przychodów i rozchodów diecezji za rok wcześniejszy⁵⁴², wypowiada się w przedmiocie wyboru i odwoływania ekonoma diecezjalnego⁵⁴³, analizuje sprawozdanie ekonoma diecezjalnego i innych podmiotów⁵⁴⁴, ma głos stanowiący w przypadku wyboru ekonoma na czas wakansu stolicy biskupiej⁵⁴⁵, wypowiada się, a czasem decyduje, w sprawach zarządu dobrami⁵⁴⁶, czy nakładania podatków⁵⁴⁷.

Szczególnie istotnym przepisem z punktu widzenia analizy jest kan. 1277 KPK. Zgodnie z jego dyspozycją biskup potrzebuje zgody omawianej rady (oraz kolegium konsultorów) w przypadkach określonych w prawie powszechnym, akcie fundacyjnym oraz przed podjęciem czynności nadzwyczajnego zarządu. Podobna sytuacja ma miejsce w kan. 1292 § 1 KPK, gdzie również rada do spraw ekonomicznych (oraz kolegium konsultorów) decyduje w przedmiocie wydania zgody na alienację dóbr określonych w tym przepisie. Oznacza to, że członkowie rady, którymi mogą być w większości świeccy, odmawiając wyrażenia zgody mogą prawnie zablokować działania biskupa

⁵³⁹ Por. kan. 34 § 1 KPK.

⁵⁴⁰ T. Rozkrut, *Nowa Instrukcja...*, dz. cyt., s. 156.

⁵⁴¹ Kan. 492 §1 KPK.

⁵⁴² Kan. 493 KPK.

⁵⁴³ Kan. 494 § 1 i 2 KPK.

⁵⁴⁴ Kan. 493 KPK w zw. z kan. 494 § 4, 1284 i 1287 KPK.

⁵⁴⁵ Kan. 423 § 2 KPK.

⁵⁴⁶ Kan. 494 § 3, 1277, 1281 § 2, 1292 § 2, 1295, 1305, 1310 § 2, 1524 § 2 KPK.

⁵⁴⁷ Kan. 1263 KPK.

diecezjalnego względnie podmiotów mających dokonać alienacji. Jest to bardzo istotne przejście od dialogu w radzie zakończonego wyrażeniem głosu doradczego do przyznania radzie prawa głosu weta wobec działań biskupa.

Na poziomie diecezji może istnieć także diecezjalna rada duszpasterska, która zgodnie z kan. 511 KPK ma za zadanie badać pod władzą biskupa wszystko, co dotyczy działalności pasterskiej, a także rozważać i przedstawiać praktyczne wnioski⁵⁴⁸. Jak zauważa J. Taro Ederaine, pozostawienie jej istnienia osądowi biskupa neguje kluczową wagę rady, gdyż wierni mają prawo i obowiązek aktywnego uczestnictwa w budowaniu mistycznego Ciała Chrystusa⁵⁴⁹. Zgodnie z obowiązującym prawem tylko biskup diecezjalny zwołuje radę i określa zakres jej prac⁵⁵⁰. Jako przykładowe tematy prac rady wymienia się: tworzenie planu duszpasterskiego dla diecezji, opracowywanie zagadnień związanych z katechezą i apostołatem w diecezji, czy proponowanie metod wykonywania posługi przez duszpasterzy⁵⁵¹.

Kolejne gremium, rada kapłańska, jest jakby senatem biskupa, reprezentującym prezbiterium diecezji⁵⁵², rozumiane w tym przypadku nie tylko jako kapłanów inkardynowanych, ale także przebywających na terenie diecezji i co do zasady wykonujących na jej rzecz jakiś obowiązek⁵⁵³. Rada jest wyrazem współpracy prezbiterium z biskupem w posłudze na rzecz diecezji⁵⁵⁴. To biskup diecezjalny przedstawia radzie tematy do dyskusji⁵⁵⁵, choć w wypadkach określonych przez prawo rada ma nie tylko możliwość dyskutować, ale także podejmować decyzje wiążące⁵⁵⁶.

⁵⁴⁸ Por. J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 592.

⁵⁴⁹ J. Taro Ederaine, *The Synod of Bishops...*, dz. cyt., s. 86.

⁵⁵⁰ Kan. 514 § 1 KPK.

⁵⁵¹ Por. ASuc, nr 184. Por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas...*, dz. cyt., s. 125.

⁵⁵² Kan. 495 § 1 KPK. W wikariatach i prefekturach apostolskich istnieją analogiczne rady (por. kan. 495 § 2 KPK).

⁵⁵³ Kan. 498 KPK.

⁵⁵⁴ A. Viana, *Consultar no es informar...*, dz. cyt., s. 766.

⁵⁵⁵ Kan. 500 § 1 KPK.

⁵⁵⁶ Kan. 500 § 2 KPK. Choć prawo dopuszcza wspomnianą możliwość, nie ma takiego przepisu w Kodeksie, w którym nastąpiłaby konkretyzacja tego założenia. Może to wynikać z prawa partykularnego, co nie jest zaprzeczeniem, ale innym wypełnianiem funkcji biskupa jako głowy diecezji (por. G. Incitti, *Consejo presbiteral*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 628). Jednocześnie, jak wskazuje J. Wroceński, istnieją trzy możliwe rodzaje wypowiedzi danego gremium: głos doradczy oznaczający wyrażenie opinii, głos doradczy oznaczający wyrażenie zgody, głos rozstrzygający. W omawianym przypadku kan. 500 § 2 KPK zdaniem wspomnianego kanonisty mamy do czynienia z głosem doradczym oznaczającym wyrażenie zgody, co pozwala uniknąć stwierdzenia, że rada mogłaby być wyposażona w głos rozstrzygający (co byłoby sprzeczne z samym kan. 500 § 2 KPK *in principio* „Rada kapłańska ma jedynie głos doradczy”), a jednocześnie pozwala zachować prawo rady do wydawania zgody zgodnie z treścią tego samego przepisu (zob. J. Wroceński, *Rada Kapłańska według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 33). W perspektywie powyższego zgody kolegium konsultorów i diecezjalnej rady do spraw ekonomicznych z kan. 1277 i 1292 § 1 KPK należy traktować

Ponadto proboszczowie wybrani z jej grona odgrywają istotną rolę przy usuwaniu i przenoszeniu proboszczów⁵⁵⁷. Rada kapłańska zajmuje się sprawami odnoszącymi się do życia i posługi presbiterów, a także problemów duszpasterskich związanych z wykonywaniem władzy przez biskupa⁵⁵⁸. Rada ma głos doradczy w przypadku zwołania synodu diecezjalnego⁵⁵⁹, powoływania lub znoszenia parafii, budowy i desakralizacji kościołów⁵⁶⁰, wydawania przepisów dotyczących przeznaczenia ofiar za zadania parafialne⁵⁶¹, nakładania podatków⁵⁶², ustanawiania parafialnych rad duszpasterskich⁵⁶³. Rada może być proszona przez biskupa o konsultację w przypadku przygotowywania listów pasterskich⁵⁶⁴, o opinię w sprawie statutów dekanatów⁵⁶⁵, a także zawieszenia lub rozwiązania synodu diecezjalnego⁵⁶⁶. Jednocześnie rada nie może zajmować się kwestiami personalnymi lub innymi, gdzie mogłoby zostać naruszone dobre imię konkretnej osoby⁵⁶⁷.

Spośród członków rady kapłańskiej biskup wybiera kolegium konsultorów⁵⁶⁸. Konferencja biskupów może zarządzić, by zadania kolegium były przekazane kapitule katedralnej⁵⁶⁹. Ogólnie rzecz ujmując, kolegium konsultorów ma kompetencje w zakresie całokształtu diecezji, jej zarządu, ogólnych zagadnień związanych z życiem i działaniem presbiterium diecezjalnego czy zarządzaniem dziedzictwem materialnym⁵⁷⁰. Kolegium posiada głos stanowiący podczas wakansu stolicy biskupiej, a dotyczy to wyboru administratora⁵⁷¹, tymczasowego zarządu diecezją⁵⁷², zgody na ekskardynację i inkardynację duchownych⁵⁷³, usunięcia kanclerza i notariuszy kurii⁵⁷⁴, wystawiania

jako głos doradczy oznaczający wyrażenie zgody (prawo weta), a nie głos rozstrzygający, gdyż wspomniane gremia nie mogą zadecydować zamiast biskupa.

⁵⁵⁷ Kan. 1742 § 1 KPK w zw. z kan. 1745 nr 2 i 1750 KPK.

⁵⁵⁸ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 591.

⁵⁵⁹ Kan. 461 § 1 KPK.

⁵⁶⁰ kan. 515 § 2, 1215 § 2, 1222 § 2 KPK.

⁵⁶¹ Kan. 531 KPK.

⁵⁶² Kan. 1263 KPK.

⁵⁶³ Kan. 536 § 1 KPK.

⁵⁶⁴ ASuc, nr 122.

⁵⁶⁵ ASuc, nr 217.

⁵⁶⁶ ASuc, nr 171, IS, cz. IV, nr 7.

⁵⁶⁷ G. Incitti, *Consejo presbiteral*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 629.

⁵⁶⁸ Kan. 502 § 1 KPK.

⁵⁶⁹ Kan. 502 § 3 KPK. W wikariacie lub prefekturze apostolskiej zadania wypełnia rada misji, o której mowa w kan. 495 § 2 KPK (kan. 502 § 4 KPK). Kapituły regulowane są przepisami kan. 503-510 KPK i biorąc pod uwagę ich zadania, nie są szerzej opisywane w niniejszej pracy.

⁵⁷⁰ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 591.

⁵⁷¹ Kan. 421 § 1 KPK. Też w przypadku przeszkody w działaniu stolicy biskupiej: kan. 413 § 2 KPK.

⁵⁷² Kan. 419 KPK.

⁵⁷³ Kan. 272 KPK.

⁵⁷⁴ Kan. 485 KPK.

dymisoriów⁵⁷⁵. Kolegium posiada także głos doradczy wobec biskupa diecezjalnego w odniesieniu do wyboru ekonoma diecezjalnego⁵⁷⁶, wypowiada się, a czasem decyduje, w sprawach zarządu dobrami⁵⁷⁷. Z tej właśnie przyczyny należy tu powtórzyć uwagi poczynione powyżej odnośnie do diecezjalnej rady do spraw ekonomicznych – również kolegium konsultorów ma prawo weta, którym może przeważać decyzję biskupa diecezjalnego. Ponadto można spotkać postulat, za otwarciem kolegium konsultorów na świeckich, tak by rozróżnienie między kolegiami nie było na podstawie święceń (gremia kleryckie lub świeckie), ale na ich celu i kompetencjach⁵⁷⁸.

Na poziomie parafii mogą istnieć dwie rady. Obligatoryjnie istnieje parafialna rada do spraw ekonomicznych, która ma świadczyć pomoc proboszczowi w administrowaniu dobrami parafialnymi⁵⁷⁹, co może realizować się, w zależności od prawa partykularnego, np. poprzez opracowanie budżetu parafii, przeglądanie ksiąg rachunkowych, a nawet wypowiadanie się w sprawach nadzwyczajnego zarządu majątkiem parafii. José Morrás-Etayo rozciąga regulacje z rady ekonomicznej diecezjalnej na parafialną w zakresie funkcjonowania i kompetencji⁵⁸⁰. Podobnie czyni P. Kaleta⁵⁸¹. Należy czytać to jedynie jako postulat, gdyż nie wynika to z norm prawa powszechnie obowiązującego. Elementem takiego powielenia regulacji może być wprowadzenie przez biskupa diecezjalnego wymagania, by proboszcz uzyskał zgodę rady przed alienacją *patrimonium stabile*, a także wprowadzenie minimalnej liczby posiedzeń w roku. Ponadto, biorąc pod uwagę przypadki nadużyć w dziedzinie zarządzania dobrami parafialnymi, większe kompetencje rady do spraw ekonomicznych przyczyniłyby się do zwiększenia transparentności w zakresie spraw majątkowych w parafii⁵⁸².

Można także powołać parafialną radę duszpasterską mającą pomagać w ożywianiu działalności duszpasterskiej parafii. Ta rada, jak i parafialna rada do spraw

⁵⁷⁵ Kan. 1018 KPK.

⁵⁷⁶ Kan. 494 § 1 i 2 KPK.

⁵⁷⁷ Kan. 1277, 1292 § 1, 1295 KPK. Niektórzy członkowie kolegium konsultorów mogą być także wysłuchani przez legata papieskiego przed mianowaniem biskupa diecezjalnego lub biskupa koadiutora (kan. 377 § 3 KPK).

⁵⁷⁸ C. Peña, *La mujer en la Iglesia Católica: situación actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad*, „Ius Canonicum” 63 (2023) nr 126, s. 654-655.

⁵⁷⁹ Kan. 537 KPK.

⁵⁸⁰ J. Morrás-Etayo, *Consejo parroquial de asuntos económicos*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 589.

⁵⁸¹ Por. P. Kaleta, *Parafialna rada duszpasterska a parafialna rada ds. ekonomicznych*, „Roczniki Nauk Prawnych” 25 (2015) nr 4, s. 140-141.

⁵⁸² Tamże, s. 139-140, 142.

ekonomicznych, ma tylko głos doradczy⁵⁸³. Na istnienie parafialnych rad duszpasterskich wyraża zgodę biskup diecezjalny, po zasięgnięciu opinii rady kapłańskiej⁵⁸⁴. Sposób wyboru rady powinny określić normy zatwierdzone przez biskupa diecezjalnego, a jej członkami mają być osoby kompetentne zarówno pod kątem moralnym, jak i intelektualnym⁵⁸⁵. Podstawowym celem parafialnej rady duszpasterskiej „jest zapewniać w sposób instytucjonalny współpracę wiernych w rozwoju działalności duszpasterskiej właściwej przebiterom. (...) Wszyscy wierni mają prawo, owszem niekiedy także obowiązek, wypowiedzenia swej opinii w sprawach dotyczących dobra Kościoła”⁵⁸⁶. Tym samym duszpasterska rada parafialna wyrasta na zinstytucjonalizowaną formę dialogu na najniższym, parafialnym poziomie. Jednocześnie wykracza poza to, co wynika ze sfery czysto prawnej i sytuuje się również w sferze relacji wewnątrzspołnotowych i wzajemnej pomocy⁵⁸⁷. Dlatego też wspomniany dialog może mieć różne cele. Może to być m.in.: podejmowanie inicjatyw misyjnych, katechetycznych i apostoelskich, rozwój formacji i życia sakramentalnego wiernych, wspomaganie działalności duszpasterskiej kapłanów. Rada działa na rzecz wzmacniania relacji i prowadzenia dialogu między proboszczem i jego wiernymi, nie może jednak wyręczać go w kierowaniu parafią⁵⁸⁸.

⁵⁸³ Odpowiednio kan. 532 i 536 § 2 KPK. Szerzej na temat rad i zakresu ich działania: J. Renken, *Pope Francis and Participative Bodies in the Church: Canonical Reflections*, „Studia Canonica” 48 (2014) nr 1. Cele wylicza na s. 215-216, sposób działania na s. 216-221.

⁵⁸⁴ Włoski kanonista, F. Coccopalmerio stwierdza, że warto popierać związek między radą duszpasterską a ekonomiczną, warto by na terenie konferencji lub prowincji kościelnej statuty rad były homogeniczne, a na terenie diecezji rady zaczynały i kończyły kadencję razem (F. Coccopalmerio, *La parroquia*, dz. cyt., s. 185).

⁵⁸⁵ Kan. 536 § 2 KPK. P. Kaleta, *Parafialna rada duszpasterska...*, dz. cyt., s. 136.

⁵⁸⁶ KPP, nr 26.

⁵⁸⁷ A. Ciudad Albertos, *Actuales expresiones canónicas de sinodalidad*, „Scripta Theologica” 48 (2016), s. 719. Można na poziomie parafii wyróżnić także inne zgromadzenia, jak np. synod, który ma jednak wymiar ewangelizacyjno-duszpasterski. Efektem tak przeżywanych zgromadzeń parafialnych jest odkrywanie, że Kościół, w tym parafia, to miejsce rozwoju wiary, za którą każdy ponosi współodpowiedzialność (por. K. Dullak, *Ecclesia semper reformanda...*, dz. cyt., s. 21-23).

⁵⁸⁸ KPP, nr 26. P. Kaleta, *Parafialna rada duszpasterska...*, dz. cyt., s. 137. Powyższe rozważania dotknęły urzędu proboszcza (kan. 519 KPK). Kanon 519 KPK nie rozstrzyga kwestii władzy proboszcza w znaczeniu prawnym i technicznym. Jest to zagadnienie nadal otwarte w doktrynie. Choć można tu mówić o zestawie praw i obowiązków proboszcza, niekoniecznie wskazuje to na istnienie władzy parafialnej. Idzie tu o funkcje ministerialne dla danej wspólnoty, które są regulowane przez prawo kanoniczne zarówno w odniesieniu do potrzeb wiernych, jak i zadań przebiterów we wspólnocie Kościoła. Można tu zaryzykować stwierdzenie, że treść prawna tych zadań zamyka się w pewnej funkcji, która nie ma charakteru władczego, a która jest włączona i zależna od biskupa diecezjalnego i jego władzy (zob. J. Calvo, *Komentarz do kan. 515-572*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 361-362; D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 273). Kodeks dopuszcza powierzenie parafii grupie kapłanów (kan. 517 § 1 KPK), diakonowi, osobie niemającej święceń lub wspólnocie (kan. 517 § 2 KPK). Jednak i w tych przypadkach Kodeks odsyła do uprawnień proboszczowskich, co powoduje, że podmioty, o których mowa w obu paragrafach kan. 517 KPK, nie są szczegółowo omawiane. Jednocześnie warto zauważyć, że zgodnie z kan. 545 KPK wikariusze parafialni wykonują część zadań proboszcza. Z racji na to, że uczestniczą w działaniach proboszcza, nie są tutaj osobno omawiani. Kodeks reguluje także pozycję rektorów

Jednocześnie można spotkać postulaty wprowadzenia odwołania do biskupa jako gwaranta jedności, w przypadku konfliktu między członkiem rady a proboszczem oraz delegowania przedstawicieli rady parafialnej do diecezjalnej rady duszpasterskiej⁵⁸⁹. Podobnie postuluje się istnienie relacji między diecezjalną radą do spraw ekonomicznych a osobami zajmującymi się finansami w parafiach⁵⁹⁰. Ponadto w literaturze można znaleźć życzenie, by raz w roku posiedzenie rady było otwarte dla wszystkich parafian, aby umożliwić zapoznanie się z jej pracami⁵⁹¹.

Jednocześnie jak wskazuje F. Coccopalmerio, jeśli idzie o wyrażanie zgody i udzielanie rad wobec jej przewodniczącego, rada musi być traktowana jako coś odrębnego niż jej przewodniczący, nie może on być jej częścią, bo inaczej mógłby wpływać na przebieg jej prac, sam sobie udzielałby rady lub zgody. Dlatego też nie może głosować ani w przypadku równej ilości głosów nie może przeważać swoim głosem⁵⁹², choć jednocześnie przewodniczy jej działaniom, co dla F. Coccopalmerio jest przykładem braku spójności regulacji⁵⁹³. Podobnie J. Arrieta rozciąga wypowiedź Papieskiej Rady ds. Interpretacji Tekstów Prawnych dotyczącej niemożności głosowania przełożonego wraz z jego radą na rady istniejące przy biskupie⁵⁹⁴. Możliwym wyjściem z tak zaistniałej sytuacji jest powierzenie kierowaniem pracami rady, choćby na czas głosowania, innej osobie. Możliwość przewodniczenia radzie kapłańskiej przez wikariusza generalnego lub biskupiego na podstawie udzielonego im specjalnego zlecenia, o którym mowa w kan.

poszczególnych kościołów. Jednak, jak można zauważyć, istnieje pewne podobieństwo w omawianym zakresie między pozycją prawną proboszcza a pozycją prawną rektora. To biskup powierza rektorowi określone zadania, łącznie z parafialnymi (zob. J. Calvo, *Komentarz do kan. 515-572*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 385). Tym samym można przyjąć założenie, że regulacje dotyczące wolności słowa omówione w ramach działalności parafialnej można zastosować także do kościołów rektorskich. Pozwoli to na pominięcie w szczegółowej analizie działań rektorów i aktywności prowadzonej w ich kościołach. Regulując wewnętrzną organizację Kościołów partykularnych, Kodeks określa także pozycję kapelanów. Zgodnie z kan. 566 § 1 KPK mają oni prawo głosić słowo Boże. Tym samym można tu zastosować ogólne zasady dotyczące posługi słowa Bożego omówione w rozdz. 2.2.1. pracy. Pozwoli to uprościć przebieg analizy.

⁵⁸⁹ J. C. Périsset, *Consejo pastoral parroquial*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 594.

⁵⁹⁰ J. Morrás-Etayo, *Consejo diocesano de asuntos económicos*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 583. Budowanie relacji nie oznacza możliwości utworzenia jednej rady zamiast dwóch osobnych rad (por. art. 5 § 5 EM; P. Kaleta, *Parafialna rada duszpasterska a parafialna...*, dz. cyt., s. 143).

⁵⁹¹ Tamże, s. 137.

⁵⁹² A. Ciudad Albertos, *Actuales expresiones canónicas...*, dz. cyt., s. 720; F. Coccopalmerio, *La parroquia*, dz. cyt., s. 176. Podobnie J.C. Périsset, *Consejo pastoral parroquial*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 594; J. Wroceński, *Rada Kapłańska według...*, dz. cyt., s. 39. Podstawą wszystkich powyższych opinii jest: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Responsiones ad proposita dubia*, AAS 71 (1985), s. 771.

⁵⁹³ F. Coccopalmerio, *La parroquia*, dz. cyt., s. 177.

⁵⁹⁴ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 585, za: Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Responsiones ad proposita dubia*, AAS 71 (1985), s. 771.

134 § 3 KPK proponuje J. Wroceński⁵⁹⁵. Powyższe rozwiązania można przenieść również na poziom parafialny, gdzie na czas głosowania przewodniczenie danemu gremium mogłoby zostać oddane wikariuszowi parafialnemu względnie jednemu ze świeckich członków rady.

Należy podkreślić jednak ważną różnicę między synodem a omówionymi powyżej radami. Tą różnicą jest fakt, iż w przypadku synodu akty biskupa, choć zawsze osobiste, należą do procesu instytucjonalnego samego synodu. W przypadku innych rad, akt biskupa ma swoją własną istotę i pozycję prawną. Tym samym nie można mylić natury konsultacyjnej rad z głosem konsultacyjnym na synodzie, co wynika z innego charakteru prawnego synodu⁵⁹⁶. Inną różnicą, tym razem między radą kapłańską i kolegium konsultorów z jednej strony a synodem diecezjalnym oraz pozostałymi radami z drugiej strony jest to, że te dwa pierwsze kolegia umieszczone są w porządku hierarchicznym, zaś pozostałe wynikają z pewnego typu współodpowiedzialności odnoszącej się do zasady równości wszystkich wiernych⁵⁹⁷.

Podsumowując warto zauważyć, że udział w omówionych kolegiach jest sposobem realizacji dialogu w Kościele. Kolegia te wprost odnoszą się do dobra Kościoła, a członkowie kolegiów wydają się być osobami, które w sposób szczególny powinny spełniać kryteria podmiotowe wypowiedzi z kan. 212 § 3 KPK. Udział w powyższych gremiach opiera się jednak na dwóch różnych podstawach: w przypadku rad duszpasterskich i ekonomicznych na sakramencie chrztu, w przypadku rady kapłańskiej i kolegium konsultorów na sakramencie święceń, a więc udziale we władzy Kościoła, co też przejawia się w zakresie omawianych spraw. Szczególną granicą dialogu jest prawo weta, do którego uprawniona jest diecezjalna rada do spraw ekonomicznych i kolegium konsultorów. Wśród omówionych kolegiów wyróżnia się synod diecezjalny, który choć w przypadku samej możliwości dialogu upodabnia się do innych rad, to od strony swojej natury i aktów biskupa na synodzie, jest czymś zupełnie innym. Należy także zwrócić uwagę na postulowaną zasadę niegłosowania przełożonego (biskupa, proboszcza) razem z danym kolegium. Niewątpliwie jej realizacja wpłynęłaby na swobodę głosu konsultacyjnego i wyrażania opinii. Ponadto otwartą pozostaje kwestia powiązania rad diecezjalnych i parafialnych.

⁵⁹⁵ J. Wroceński, *Rada Kapłańska według...*, dz. cyt., s. 31.

⁵⁹⁶ J. Arrieta, *Órganos de participación...*, dz. cyt., s. 584-585.

⁵⁹⁷ Tamże, s. 566.

2.3.7. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego

Członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego tworzą osobny stan w Kościele, choć część z nich jest duchownymi, inni świeckimi⁵⁹⁸. Dlatego też wiele z regulacji dotyczących członków wspomnianych instytutów i stowarzyszeń zostało omówionych w innych częściach pracy. Istnieją jednakże pewne regulacje, które mają charakter szczególny, właściwy dla tej sfery życia kościelnego. Z tej właśnie przyczyny zostaną one zasygnalizowane teraz. Przynależność do wspomnianych instytutów i stowarzyszeń jest pewną trwałą formą życia w Kościele i uznaną przez władzę Kościoła, podejmowaną na podstawie specyficznej konsekracji, różnej od chrzcielnej. Dokonuje się ona poprzez złożenie ślubów lub podjęcie innych specyficznych więzów (a nie tylko przez życie tymi radami, co stanowi powinność każdego katolika) i jest szczególną drogą realizacji świętości i bycia zapowiedzią niebieskiej chwały⁵⁹⁹. Biorąc pod uwagę zagadnienia z zakresu dialogu w Kościele, w przypadku omawianych instytutów i stowarzyszeń należy wyróżnić dwie kwestie.

Po pierwsze, instytuty życia konsekrowanego cieszą się słuszną autonomią, zwłaszcza w zakresie zarządzania⁶⁰⁰. Przejawem tego jest władza przełożonych zakonnych i kapituł nad podległymi im członkami instytutów. Władza przełożonych jest ograniczona prawami Stolicy Apostolskiej lub biskupa, w zależności od tego, komu instytut podlega⁶⁰¹. Władzę przełożonych instytutów ogranicza także prawo powszechne i konstytucje zakonne⁶⁰². Wpływa to na uprawnienia członków instytutów w zakresie wolności słowa, gdyż niezależnie od przepisów prawa powszechnego i partykularnego, zakonnicy muszą respektować też prawo własne instytutu. Przepisy dotyczące autonomii

⁵⁹⁸ Por. kan. 207 § 2 KPK. Kryterium nie jest tu sakrament święceń, lecz pozycja kanoniczna. Por. J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 165.

⁵⁹⁹ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 183-184.

⁶⁰⁰ Kan. 586 § 1 KPK.

⁶⁰¹ T. Rincón-Pérez, *Komentarz do kan. 573-746*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 394. Instytuty życia konsekrowanego regulowane są przez prawo papieskie, jeżeli instytut jest erygowany na tym prawie lub diecezjalne, jeżeli został erygowany przez biskupa diecezjalnego a nie otrzymał od Stolicy Apostolskiej dekretu zatwierdzającego (kan. 589 KPK). Instytuty na prawie papieskim podlegają najwyższej władzy kościelnej (kan. 590 KPK), natomiast nie podlegają władzy ordynariuszy miejsca, jeżeli zostały z ich władzy wyjęte przez papieża (kan. 591 KPK). Dotyczy to wewnętrznego zarządu i dyscypliny (kan. 593 KPK). Rzecz jasna, papież ma zawsze najwyższą władzę zewnętrzną i wewnętrzną nad każdym instytutem i wszystkimi jego członkami (T. Rincón-Pérez, *Komentarz do kan. 573-746*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 396). Por. Kan. 331 KPK; D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 188.

⁶⁰² Kan. 596 § 1 KPK. Szerzej o zależności instytutów od władzy kościelnej zob. D. Borek, *Diecézní biskup a instituty zasvěceného života. Vzájemné vztahy na příkladu vybraných (specifických) aspektů: pastorační vizitace a zákazu pobývat na území diecéze*, w: *Studium Zasvěceného Života. Aktuální Témata IV: Disciplinární postupy, práva a povinnosti*, K. Orlita, J. Jančář (red.), Brno 2018, s. 48-79.

i władzy mają zastosowanie także do stowarzyszeń życia apostolskiego⁶⁰³. Jednocześnie w przypadku przepowiadania zakonnikom w ich kościołach lub kaplicach wymagane jest zezwolenie ich przełożonego (kan. 765 KPK). Kodeks wskazuje ponadto, że przełożeni zakonów i stowarzyszeń życia apostolskiego winni troszczyć się o katechizację w podległych im kościołach, szkołach i innych zakładach⁶⁰⁴. Dodatkowo członkowie instytutów zakonnych muszą też mieć zgodę swoich wyższych przełożonych na publikację książek traktujących o religii i obyczajach⁶⁰⁵.

Ponadto warto podkreślić, że niezależnie od tego, czy instytut jest na prawie papieskim czy diecezjalnym, wszystko co dotyczy działalności publicznej, w tym w odniesieniu do duszpasterstwa, czy innych dzieł apostolskich, a więc spraw, w których wchodzi kwestia słowa i jego wolności, prawo do regulowania tej sfery należy nie tylko do przełożonych zakonnych, ale w pierwszej kolejności do ordynariusza miejsca⁶⁰⁶. Zgodnie z kan. 680 KPK biskup diecezjalny ma także prawo koordynować wszystkie dzieła i poczynania apostolskie na terenie jego diecezji. Ponadto biskup diecezjalny może wizytować kościoły lub kaplice, do których wierni habitualnie uczęszczają, szkoły oraz inne dzieła powierzone zakonnikom. A gdyby wykrył nadużycia, w razie braku działania ze strony powiadomionego przełożonego zakonnego, sam może zarządzić sprawę⁶⁰⁷. Ponadto w przypadku publikacji w dziennikach, czasopismach lub periodykach otwarcie atakujących religię lub dobre obyczaje członkowie instytutów zakonnych mogą publikować tylko za zgodą ordynariusza miejsca⁶⁰⁸. Tym samym w powyższym zakresie, w odniesieniu do korzystania z wolności słowa, członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego zależni są od biskupa miejsca, względnie ordynariusza miejsca.

Po drugie, dialog we wspólnocie zakonnej jest postulowany jako ważny element życia członków instytutu. Zdolność do dialogu jest podstawą efektywnej formacji w nowicjacie i uznawany jako element dojrzałości wymaganej przez kan. 642 KPK od kandydata do podjęcia życia zakonnego. Nowicjusz nie może być zwykłym odbiorcą

⁶⁰³ Kan. 731, 732 i 738 KPK. W przypadku instytutów świeckich, ich członkowie w przypadku inkardynacji do diecezji zależą od biskupa diecezjalnego, zaś inkardynowani do instytutu zależą od przełożonego na wzór zakonników (kan. 715 KPK).

⁶⁰⁴ Kan. 778 KPK. Por. kan. 678 § 1 i 738 § 2 KPK.

⁶⁰⁵ Kan. 832 KPK.

⁶⁰⁶ Kan. 678 § 1 i 2, 681 § 1 KPK. T. Rincón-Pérez, *Komentarz do kan. 573-746*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 397.

⁶⁰⁷ Kan. 683 § 1 i 2 KPK.

⁶⁰⁸ Kan. 772 § 2, 831 § 2 KPK.

poleceń przełożonego⁶⁰⁹. Podobnie rzecz ma się z formacją profesów czasowych, gdyż tylko „szczerą, autentyczną współpracę pozwoli osiągnąć dojrzałość w życiu zakonnym”⁶¹⁰. Dialog jest wymogiem życia zakonnego, a wymiana poglądów jest okazją do dzielenia się doświadczeniem życiowym, niezależnie od pozycji członka instytutu względnie lat, które upłynęły od dnia złożenia profesji⁶¹¹. Jednocześnie dialog nie umniejsza władzy przełożonych zakonnych, czy też ich prawa i obowiązku podejmowania decyzji. Warto tu przypomnieć, że zarówno przełożeni, jak i podwładni stanowią wspólnotę, a zatem wymiana poglądów może być instrumentem budowania braterstwa⁶¹².

Specyficzną przestrzenią życia zakonnego są także kapituły, na których stanowi się prawo, wybiera przełożonych, omawia kwestie istotne dla instytutu zakonnego lub jego części. Z racji na to, że kapituła jest ciałem kolegialnym, staje się *de facto* naturalną przestrzenią prowadzenia dialogu. Kapituły istnieją na wielu szczeblach życia zakonnego, od stopnia centralnego (kapituły generalne) aż po szczebel poszczególnych domów zakonnych (kapituły domowe, które czasem takimi się nie nazywają, ale mają za zadanie być przestrzenią dialogu w domu należącym do danego instytutu)⁶¹³. W przypadku kapituł nie tak istotna jest szczegółowa lista spraw czy mechanizm ich załatwiania. Istotne jest to, że kapituła stanowi przestrzeń dialogu w instytucie. Tym samym wolność słowa jawi się jako ważny aspekt życia zakonnego, jako element realizacji i działania instytutu, który opiera się na wspólnocie i braterstwie. To samo można powiedzieć o stowarzyszeniach życia apostolskiego⁶¹⁴.

Powyższe dwa aspekty działalności instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego odnoszą się zarówno do specyficznego sposobu ich istnienia, jak i przeżywania wspólnoty. W przywołanych przepisach nie ma większych modyfikacji w porównaniu z zasadami dotyczącymi wszystkich podmiotów⁶¹⁵,

⁶⁰⁹ A. Skorupa, *Kanoniczno-prawne obszary...*, dz. cyt., s. 183.

⁶¹⁰ Tamże, s. 184. Ten sam postulat można przenieść na obszar formacji permanentnej.

⁶¹¹ Por. tamże, s. 184-185. VC, nr 43.

⁶¹² Kongregacja Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Faciem tuam Domine, requiram*, Poznań 2008, nr 13, 14, 20 i 26. A. Skorupa, *Kanoniczno-prawne obszary...*, dz. cyt., s. 185.

⁶¹³ A. Skorupa, *Kanoniczno-prawne obszary...*, dz. cyt., s. 186-187, 189-190.

⁶¹⁴ Należy tu także powtórzyć uwagi odnośnie do niemożności głosowania przełożonego razem z jego radą, za wyjątkiem prawnie uznanych zwyczajów. Podstawą jest tu przywołana już interpretacja Papieskiej Rady Interpretacji Kodeksu Prawa Kanonicznego (zob. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Responsiones ad proposita dubia*, AAS 71 (1985), s. 771). Por. F. Iaonne, *Consejos que asisten a los superiores*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, dz. cyt., s. 640.

⁶¹⁵ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

z zastrzeżeniem, że członkowie instytutów i stowarzyszeń muszą respektować większą liczbę norm (czyli prawo własne instytutu czy stowarzyszenia), a także mieć na względzie nie tylko dobro Kościoła, ale także dobro instytutu czy stowarzyszenia.

2.3.9. Podsumowanie

Podsumowując analizę podmiotów biorących udział w dialogu warto zauważyć, że ich liczba jest znaczna. Poczynając od Kolegium Biskupów przez synody różnych szczebli, aż po rady w Kościele partykularnym czy kapituły zakonne. Można wyciągnąć z tego wniosek, że Kościół jako całość ma strukturę otwartą na dialog.

Jednakże omawiana wolność słowa może prowadzić do różnych skutków uznanych przez prawo. Dyskusje w ramach Kolegium Biskupów mogą skutkować rozwojem doktryny katolickiej, jako że są prowadzone przez tych, których sprawują autentyczne nauczanie. Jest to pierwszy skutek dialogu. Jednocześnie niektóre ciała kolegialne, jak choćby konferencje biskupów, mogą stanowić prawo będące skutkiem wcześniejszych uzgodnień i wymiany poglądów dokonującej się w ramach danego gremium. Tym samym wspomniana działalność prawotwórcza jest drugim skutkiem dialogu. Za trzeci skutek dialogu można uznać prawo do podejmowania decyzji, jak ma to miejsce np. w odniesieniu do kolegium konsultorów. Skutkiem czwartym, podobnym do wcześniejszego, ale słabszym, jest prawo weta, które nie pozwala przyjąć konkretnych rozwiązań, a jedynie zablokować decyzję innego podmiotu. Wreszcie kolejnym skutkiem jest wyrażenie opinii, do czego drogą jest dyskusja i głosowania odbywane w ramach poszczególnych kolegiów. Ukazuje to, że rozmowa prowadzona w ramach omówionych gremiów może zmierzać do różnych celów.

Jednocześnie zakończony podrozdział wskazuje na to, że dialog, niezależnie od jego umocowania prawnego, nie może gorszyć innych ludzi, wprowadzać zamętu w wierze, rozbijać jej jedności, czy też bezprawnie naruszać czyjegoś dobrego imienia. Żaden z omówionych przepisów nie uprawnia do takiego działania. Oznacza to, iż nikt nie jest zwolniony z przestrzegania zasad dotyczących wszystkich podmiotów⁶¹⁶, a nawet szerzej, teologicznych założeń dialogu i roli władzy w tymże procesie⁶¹⁷. Z drugiej zaś strony prawo winno zabezpieczać tych, którzy wypowiadają swoje zdanie szanując wszystkie reguły dialogu. Dwoma przykładami takich sytuacji jest doniesienie przez

⁶¹⁶ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

⁶¹⁷ Por. rozdz. 1., a szczególnie rozdz. 1.4. pracy.

podwładnego o przestępstwie popełnionym przez przełożonego oraz przypadek wyrażania odmiennego zdania przez podwładnego wobec stanowiska przełożonego. To ostatnie może mieć miejsce np. w związku z wydatkowaniem środków należących do diecezji czy parafii, względnie sposobem organizowania katechezy.

Wiele z wątków omówionych w powyżej części pracy zamyka się w pojęciu synodalności. Dlatego też rozważania dotyczące wolności słowa w Kościele muszą zakończyć się analizą tego pojęcia.

2.4. Synodalność

Kodeks nie zawiera jakiegokolwiek kanonu wprost regulującego synodalność rozumianą zgodnie z jej opisem zawartym w rozdziale dotyczącym teologicznych podstaw wolności i odpowiedzialności⁶¹⁸. Wśród praw szczególnie związanych z synodalnością wymienia się choćby prawo do stowarzyszania się (kan. 215 KPK), prawo do własnej duchowości (kan. 214 KPK) oraz, jako najważniejsze, prawo do petycji i wolności wypowiedzi (kan. 212 § 2 i 3 KPK)⁶¹⁹. Zasad prawnych dotyczących powyższego zjawiska należy szukać także wśród tych przepisów, które ze swej natury są związane z synodalnością. Mowa tu m.in. o przepisach rządzących konferencjami biskupów, synodami, czy radami w Kościele partykularnym. Zważywszy, że powyższe regulacje zostały już omówione, w tej części pracy analizie poddane są te wątki, które w świetle teologicznych rozważań o synodalności nabierają nowego sensu.

Porównując zaprezentowane już teologiczne rozumienie synodalności oraz kan. 212 § 3 KPK należy zauważyć pewną zbieżność. Omawiany przepis ustanawia granice wypowiedzi. Pierwszą z nich jest nienaruszalność prawd wiary i moralności. Proces synodalny nie może przekroczyć tej granicy, gdyż jego celem nie jest zmienianie wspomnianych prawd. Pewne zastrzeżenia można podnieść na bazie postulowanej przez część autorów niejasności, niedookreśloności jako elementu synodalności. Prawdy wiary i moralności w przeciągu wieków były coraz bardziej wyjaśniane i precyzowane. Tym samym owa niejasność nie może dotyczyć zasad wiary. Czym w istocie ma być owa niejasność trudno jest wyjaśnić na obecnym etapie refleksji nad synodalnością z racji na

⁶¹⁸ Zob. rozdz. 1.5. pracy.

⁶¹⁹ C. Peña, *Sinodalidad y laicado...*, dz. cyt., s. 740-741. Prawo do stowarzyszania się zostało omówione w rozdz. 2.2.6. pracy, prawo do petycji i wolności wypowiedzi w rozdz. 2.1.2. pracy, natomiast prawo do zachowania własnej duchowości nie wchodzi w zakres analizy, gdyż niniejsze studium nie dotyczy wszystkich aspektów synodalności, a jedynie tych, które odnoszą się do wolności słowa.

brak precyzyjnego języka dotyczącego tego zjawiska. Wracając do porównania synodalności i kan. 212 § 3 KPK należy zauważyć, że omawiany proces jest sposobem przeżywania komunii kościelnej, co jest zbieżne ze stawianymi przez kanon ograniczeniami wypowiedzi w postaci zachowania szacunku wobec pasterzy i pożytku publicznego, jako elementów tworzących wspólnotę. Tutaj zgodność między synodalnością a kan. 212 § 3 KPK jest dużo większa niż miało to miejsce powyżej. Realizacja *communio* musi prowadzić też do poszanowania godności człowieka, gdyż ciężko sobie wyobrazić jedność wspólnoty złożonej z ludzi wzajemnie naruszających swoją godność. W tym przypadku omawiany kanon zgadza się w pełni z zasadami synodalności.

Jeśli idzie o wymienione w przepisie kryteria podmiotowe wypowiedzi, to warto przypomnieć, że kan. 212 § 3 KPK podkreśla rolę wiedzy, kompetencji i znaczenia uczestnika dialogu. Wynika stąd postulat ograniczenia możliwości udziału w procesie synodalnym tylko do osób spełniających te kryteria. Realizacja synodalności nie może przecież być sprzeczna z prawem Kościoła. Z drugiej strony warto zadać pytanie o sposób rozumienia tych kryteriów, np. wiedzy. Można przecież wiedzę rozumieć jako jakąkolwiek wiedzę pożyteczną dla dobra Kościoła albo wprost uznać, że każdy tę wiedzę posiada. Podobne pytanie można zadać w odniesieniu do znaczenia uczestnika dialogu. Przywoływana wcześniej nauka prawa kanonicznego wskazywała na walor społeczny danej osoby. Jednocześnie w teologii znajdziemy przywoływaną już wątpliwość: kto ma większe znaczenie w Kościele: uczony czy prorok? Tym samym termin „znaczenie” można by rozumieć w inny sposób, jako pozycję społeczną osoby, której wartość ocenia się poprzez pryzmat zaangażowania w Kościół. Podsumowując ograniczenia wynikające z kanonu, trzeba stwierdzić, że modyfikuje on możliwy zakres uczestnictwa w procesie synodalnym⁶²⁰. Wynika z tego, że synodalność jest najszerszą interpretacją przepisu. Można tu zadać jednak pytanie o wypowiedzi pochodzące od osób, które nie są w stanie spełnić kryteriów podmiotowych albo po prostu niebędących katolikami? Ponadto, co w przypadku, kiedy wypowiedzi naruszają kryteria przedmiotowe? Zasady czy postulaty dotyczące synodalności coś takiego dopuszczają, a nawet do tego zachęcają. Pojawia się tutaj sytuacja, w której mamy do czynienia z naruszeniem kan. 212 § 3 KPK.

⁶²⁰ Inną propozycję przewyższenia powyższych ograniczeń podaje A. Micciché. Mówi on o prawie petycji na podstawie kan. 212 § 2 KPK i ukazuje to jako podstawę udziału w procesie synodalnym. Por. A. Micciché, *La sinodalidad en la Iglesia*, „Ius Canonicum” 62 (2022) nr 123, s. 345. Otwartym pozostaje pytanie, czy petycja jest formą dialogu i wymiany poglądów.

Kolejną kwestią, którą należy rozważyć, jest zagadnienie, czy na podstawie kanonu można uznać, że wzięcie udziału w procesie synodalnym może być obowiązkiem katolika? Komentowany przepis wyraźnie wskazuje na obowiązek ujawnienia swojego zdania w niektórych sytuacjach. Jeżeli synodalność jest sposobem przeżywania komunii, czy zaangażowaniem wszystkich katolików, to rezygnacja z procesu synodalnego byłaby swego rodzaju utrudnianiem lub negowaniem urzeczywistniania się wspomnianej komunii, której katolikowi nie wolno przeciwdziałać⁶²¹. Tym samym zaangażowanie w proces synodalny może być rozumiane jako obowiązek katolika⁶²².

Jakiego jednak rodzaju byłyby to obowiązki? Prawny czy moralny? Zgodnie z przyjętym rozumieniem moralności dotyczy ona poszczególniej osoby, kieruje ona postępowaniem człowieka, a zachowanie jej reguł ma doprowadzić go do szlachetności⁶²³. Normy moralne znajdują swoje odniesienia w takich wartościach, jak dobro człowieka, dobro wspólne, sprawiedliwość, słuszość⁶²⁴. W literaturze prawa konicznego można znaleźć pogląd, że omawiany obowiązek ujawniania swoich poglądów ma charakter moralny⁶²⁵. Trudno się jednak z tym zgodzić zestawiając przywołane rozumienie synodalności i moralności. Ta pierwsza odnosi się do funkcjonowania wspólnoty, zaś ta druga do osobistej doskonałości wierzącego.

Obowiązkiem prawnym jest takie zachowanie, które jest nakazane lub zakazane przez normę prawną⁶²⁶, a prawo samo w sobie „służy osiągnięciu sprawiedliwego porządku społecznego”⁶²⁷. Z kolei węzeł prawny „to mające znaczenie prawne powiązanie pomiędzy podmiotami w odniesieniu do przedmiotu. Sprawia ono, że świadczenie jednego podmiotu w odniesieniu do drugiego staje się czymś należnym ze sprawiedliwości. (...) Aby węzeł mógł być określany jako prawny, konieczne jest w każdym przypadku przypisanie mu przez prawo (naturalne, Boże pozytywne lub ludzkie) skutków prawnych”⁶²⁸. Wspomnianym przedmiotem, czyli treścią relacji

⁶²¹ Por. LG, nr 7, 32, 37; kan. 209 § 1 KPK. Nie ma przepisów prawa karnego dotyczących tego rodzaju naruszenia komunii. Nie jest to z pewnością tak radykalne naruszenie komunii, jak ma to miejsce w przypadku schizmy (kan. 1364 KPK) czy podobnych przestępstw (por. tytuł I części II księgi VI KPK). Najbliższy byłby kan. 1371 § 1 KPK. Pytanie, czy wezwanie papieża do zaangażowania w synodalność jest wiążącym poleceniem? Jest to jednak zbyt szeroka interpretacja, a kan. 18 KPK wyraźnie zakazuje rozszerzającej interpretacji ustaw, które ustanawiają kary.

⁶²² Por. kan. 127 § 3 i ustanowiony tam obowiązek wyrażenia swojego stanowiska.

⁶²³ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 37.

⁶²⁴ *Wstęp do prawoznawstwa*, A. Korybski, L. Leszczyński (red.), Lublin 2021, s. 66.

⁶²⁵ D. Cenalmor, *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 89.

⁶²⁶ A. Bator, *Obowiązek prawny*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, A. Bator (red.) Warszawa 2016, s. 167.

⁶²⁷ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 37.

⁶²⁸ Tamże, s. 87.

prawnej „jest to, co należne, a więc wymagalne ze sprawiedliwości przez każdy z podmiotów”⁶²⁹, np. konkretne zachowanie jednego podmiotu wobec drugiego. Przykładem obowiązków moralnych, które w niektórych sytuacjach przechodzą w obowiązki prawne są te, które wynikają z kan. 211 KPK, gdy dochodzą do nich „czynniki niosące ze sobą relację opartą na sprawiedliwości”⁶³⁰. Pokazuje to, że w zależności od sytuacji konkretne obowiązki można uznać za moralne lub prawne.

Na kanwie powyższych refleksji można zadać pytanie, czy udział w procesie synodalnym może być uznany jako należny wspólnocie ze sprawiedliwości? Należy udzielić odpowiedzi pozytywnej na tak zadane pytanie, gdyż katolik ma działać w Kościele i na jego rzecz⁶³¹. Podstawową normą jest tu zobowiązanie wynikające z chrztu i bierzmowania⁶³², będące przejawem troski o wspólnotę. Jest to przedmiot, czyli treść relacji prawnej. Chrzest jest tu źródłem powstania węzła prawnego łączącego osobę ze wspólnotą, wywołując w ten sposób konkretne skutki⁶³³. W przypadku procesu synodalnego skutkiem jest wypełnienie dyspozycji z kan. 127 § 3 KPK, a więc wyrażenie swojego stanowiska. Zgodnie z przywołanym przepisem, w przypadku powstrzymania się od działania, przełożony może domagać się wypełnienia tego obowiązku. Brak jest jedynie sankcji za powstrzymanie się od działania. Jednakże prawo nie musi nakładać sankcji⁶³⁴. Tym samym trzeba stwierdzić, że wspomniany obowiązek ma charakter prawny.

Kolejnym przepisem, który dotyczy synodalności, jest kan. 228 § 2 KPK, zgodnie z którym świeccy mogą być powoływani na doradców wobec pasterzy Kościoła. Uznaje się, że mowa tu o zdolności, a nie o uprawnieniach osób świeckich⁶³⁵. Jednakże owe zdolności mogą być zrealizowane zarówno w sposób indywidualny, jak i grupowy. Jeśli idzie o realizację indywidualną, to każdy pasterz może prosić wiernych o radę. Jest to realizacja kan. 212 § 3 KPK i nawiązanie do opisanego tam obowiązku ujawniania swoich

⁶²⁹ Tamże, s. 86.

⁶³⁰ Tamże, s. 147. Por. J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 167.

⁶³¹ Por. kan. 96 i 208 KPK.

⁶³² Por. kan. 96 i 879 KPK.

⁶³³ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 87.

⁶³⁴ Norma prawna składa się z hipotezy i dyspozycji. „Nie ma natomiast konsensusu co do tego, czy częścią normy prawnej jest sankcja. (...) Stanowisko to tłumaczy (...) zjawisko *lex imperfecta*, pozostającej *lex* mimo braku sankcji” (H. Izdebski, *Elementy teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2011, s. 206). R. Sobański wypowiada się przeciwko nazywaniu, na gruncie prawa kanonicznego, takiej normy jako *lege imperfecta*. W jego opinii w prawie kanonicznym większość norm pozbawiona jest sankcji (por. R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001, s. 73).

⁶³⁵ J. Hervada, *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 177.

poglądów. Realizacją grupową jest udział w różnego rodzaju kolegiach czy radach. Biorąc pod uwagę liczebność rad na poziomie diecezjalnym, są to najczęstsze przypadki urzeczywistnienia się owej zdolności⁶³⁶. Wspomniane gremia zostały omówione w rozdziale 2.3.6. pracy i są uznawane jako element przeżywania synodalności⁶³⁷. Pojawia się tu podobne pytanie, jak w przypadku kan. 212 § 3 KPK, czy powołanie wiernego do tych gremiów jest jednocześnie obowiązkiem ujawniania swoich poglądów? A skoro są to struktury synodalne, to czy istniałaby kolejna podstawa prawna obowiązku ujawniania swoich poglądów w procesie synodalnym?

Do chwili obecnej nie poświęcano w literaturze przedmiotu większego zainteresowania obowiązkom osób tworzących owe kolegia. Tym niemniej na podstawie istniejących wypowiedzi można spróbować wyciągnąć pewne wnioski. Po pierwsze zauważa się, że jednym ze sposobów podejmowania odpowiedzialności za Kościół jest wzięcie udziału w tych kolegiach⁶³⁸. Po drugie wskazuje się, że fundamentalnym sensem istnienia tych ciał nie jest partykularność, ale bycie wyrazem działającej obecności Kościoła⁶³⁹. Po trzecie, w odniesieniu do synodu diecezjalnego należy stwierdzić, że wezwani na synod mają obowiązek wzięcia w nim udziału, co wynika z samego charakteru zgromadzenia⁶⁴⁰. Można by tu zapytać, czy sama fizyczna obecność, niepołączona z jakąkolwiek formą aktywności jest nadal tym uczestnictwem, o jakie chodzi w przywołanym przepisie? Po czwarte, diecezjalna rada do spraw ekonomicznych ma uprawnienia zarówno doradcze, jak i prawo wyrażania zgody⁶⁴¹. Czy zatem brak działania rady nie prowadziłby w skrajnych sytuacjach do paraliżu diecezji? Po piąte, w przypadku diecezjalnej rady duszpasterskiej uznaje się, że ma ona obowiązek należycie wykonywać swoje zadania⁶⁴², a podstawą działania rady jest współodpowiedzialność wiernych⁶⁴³. Po szóste, na poziomie parafii mogą istnieć dwie rady: duszpasterska i ekonomiczna. Właściwie zrozumienie sensu istnienia rady duszpasterskiej i wdrożenie tego w życie parafii pozwala stworzyć istotne narzędzie urzeczywistniania komunii

⁶³⁶ Nie można wykluczyć innych przypadków, np. udziału doradców w Soborze Powszechnym. Brak jest jednak przepisów w tym względzie. Jednocześnie inne sytuacje, a więc normowane tylko przez prawo partykularne, pozostają poza zakresem tejże analizy.

⁶³⁷ Por. DP, nr 11.

⁶³⁸ D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 228.

⁶³⁹ Tamże, s. 248.

⁶⁴⁰ IS, nr I, 2 i IV, 5; A. Sousa Costa, *Commento al can. 465*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, dz. cyt., s. 275.

⁶⁴¹ Por. kan. 1277 i 1292 § 1 KPK.

⁶⁴² Kan. 511-514 KPK; L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 630.

⁶⁴³ Por. 208 i 212 KPK. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, dz. cyt., s. 271.

kościelnej oraz uczestnictwa wspólnoty parafialnej we wspólnocie diecezjalnej, a przez to w życiu całego Kościoła⁶⁴⁴. To samo można odnieść do drugiej z wymienionych rad.

Przywołane uwagi wprost odnoszą się tylko do poszczególnych kolegiów, jednak nic nie stoi na przeszkodzie, by je uogólnić i zastosować do wszystkich wymienionych gremiów. Tym samym podsumowując należy zauważyć, że istnieje obowiązek uczestniczenia w pracach danego kolegium, wykonywania związanych z tym obowiązków i popierania (realizacji) *communio*. Nie można tego osiągnąć bez aktywnego udziału członków omówionych kolegiów. Tym samym trzeba stwierdzić, że istnieje inny, obok kan. 212 § 3 KPK, obowiązek ujawniania swojego zdania. Ma on również charakter prawny, na takich samych zasadach, jak to zostało pokazane przy okazji kan. 212 § 3 KPK. Jednocześnie dopiero analiza powyższych przepisów na tle synodalności pozwoliła ukazać inne ich znaczenie.

2.5. Podsumowanie

Powyższy rozdział ukazał zasady wolności słowa w Kościele. Przedstawione zostały podmioty podlegające wspomnianym regulacjom i zaprezentowano ogólne zasady ich dotyczące, a także obowiązek ujawnienia swojego zdania. Kolejne analizy dotyczyły poszczególnych aspektów życia kościelnego oraz podmiotów biorących udział w dialogu. Studium ujęte w ramach niniejszego rozdziału wskazało, że w Kościele istnieje wolność słowa, która rządzi się określonymi zasadami. Można zidentyfikować także poszczególne obszary życia kościelnego otwarte na dialog, jak i podmioty biorące w nim udział. Jako ostatnia została omówiona synodalność, która jest przestrzenią integracji wielu wcześniej zaprezentowanych rozwiązań. Równocześnie rozważania zaczęły ujawniać także pewne niedociągnięcia regulacji prawnych, które będą przedmiotem szczegółowych rozważań w ostatnim rozdziale pracy. Zanim jednak to nastąpi należy omówić przepisy sankcjonujące naruszenie reguł związanych z omawianą wolnością.

⁶⁴⁴ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 661. Por. AA, nr 10.

Rozdział 3.

Odpowiedzialność za naruszenie zasad wolności słowa

Dotychczasowe studium dotyczące wolności słowa koncentrowało się wokół sytuacji, w których wolność ta jest uprawniona, a prawo do korzystania z niej jest gwarantowane przez KPK lub inne akty normatywne. Jednakże nie każda wypowiedź wyrażana przez katolików mieści się w opisanych wcześniej ramach. Celem niniejszego rozdziału jest zatem zidentyfikowanie tych sytuacji, w których Kodeks przewiduje poniesienie odpowiedzialności za naruszenie zasad wolności słowa.

Powyższe założenie prowadzi do wyodrębnienia czterech podrozdziałów dotyczących kolejno: istoty odpowiedzialności za naruszenie zasad wolności słowa, przestępstw z tym związanych, konsekwencji o charakterze administracyjnym oraz podsumowania.

Przedmiotem pierwszego podrozdziału jest ukazanie istoty odpowiedzialności zarówno karnej, jak i administracyjnej. Rozważania w tej części po krótko nakreślają istotę przedstawiają naturę odpowiedzialności karnej oraz administracyjnej, jak również dotyczą elementu obiektywnego przestępstwa oraz fikcji prawnej przestępstwa dokonanego a nie spostrzeżonego. Takie ujęcie omawianej materii pozwala na wskazanie kryteriów analizy poszczególnych przestępstw stypizowanych w KPK oraz sankcji administracyjnych.

Kolejne dwa podrozdziały są poświęcone zaprezentowaniu, odpowiednio, poszczególnych przestępstw związanych z nadużyciem zasad wolności słowa, jak również konsekwencji administracyjnych wspomnianych czynów. Układ tych dwóch fragmentów pracy jest oparty o systematykę kodeksową: w przypadku sankcji karnych o systematykę części II księgi VI KPK, w przypadku konsekwencji administracyjnych o układ całego Kodeksu. Wreszcie ostatni podrozdział to podsumowanie rozważań zawartych w niniejszym rozdziale.

3.1. Istota odpowiedzialności

Studium ujęte w ramach niniejszego podrozdziału ukazuje najważniejsze kryteria, jakimi można posłużyć się identyfikując konsekwencje karne i administracyjne przewidziane za naruszenie zasad wolności słowa. Punktem wyjściowym takiej analizy musi być ukazanie roli kary w Kościele. Następnie studium skupia się na wyjaśnieniu, czym jest przestępstwo i jego element obiektywny, jako ten, który dla dalszych rozważań jest kluczowym elementem przestępstwa. W dalszej kolejności należy wyjaśnić, czym jest fikcja prawna dotycząca przestępstwa niedokonanego, gdyż modyfikuje ona zakres stosowania prawa w przypadku przestępstw polegających na deklaracji woli, doktryny lub wiedzy. Studium zawarte w niniejszym podrozdziale kończy się wykazaniem różnicy między sankcją karną i administracyjną. Ma to swoje uzasadnienie w tym, że sam Kodeks, jak i nauka prawa kanonicznego rozróżniają takie konsekwencje czynu.

3.1.1. Sankcje karne w ogólności

Wymierzenie kary w Kościele jest rzeczą ostateczną, stosowaną gdy zawodzą inne środki¹. Prawo karne obejmuje bowiem ochroną określone dobra prawne. Jak zauważa P. Skonieczny: „w prawie karnym kanonicznym nie chodzi tylko o zachowanie karności. Przede wszystkim bowiem chodzi o pewne dobra, które ta dyscyplina karna chroni. Ten przedmiot ochrony technicznoprawnie można nazwać dobrem prawnym”². W konsekwencji analiza tychże norm pokazuje, jakie wartości w zakresie wolności słowa prawo ostatecznie chroni. Te dobra można podzielić na dwie grupy: dobro samej wspólnoty, jak i dobro poszczególnych wiernych. To drugie dobro obejmuje zarówno dobro ofiar, ale i samych przestępców³. Warto jednakże zauważyć, że z punktu widzenia teologicznego, a ściślej tomistycznego, dodatek o dobru poszczególnych wiernych jest

¹ Kan. 1311 § 2 KPK. Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008, s. 257.

² P. Skonieczny, *Kanon 1311 § 2 kodeksu prawa kanonicznego jako program odnowionego prawa karnego kanonicznego. Pierwsze uwagi*, „Annales Canonici” 17 (2021) nr 2, s. 107.

³ Por. tamże, s. 109. Innymi słowy, istnienie kar w Kościele jest uzasadnione ich celami. Odmienne są cele w fazie ustanawiania kar a inne w fazie ich wymiaru. W fazie ustanawiania kar należy mieć na względzie konieczność lepszego zachowania dyscypliny kościelnej (kan. 1317 KPK), niezbędnej dla realizacji celu Kościoła, czyli zbawienia dusz. Tak rozumiana kara jest środkiem ostatecznym, stosowanym gdy zawodzą inne sposoby osiągnięcia powyższego celu (por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 81-83). W fazie wymierzania kary należy mieć na celu przywrócenie sprawiedliwości, poprawę przestępcy i naprawienie zgrzeszenia (kan. 1311 § 2, 1341 KPK). Innymi słowy celami kary jest cel odwetowy (odpłata), cel pedagogiczny (prewencja ogólna) oraz prewencja szczególna (zob. K. Mikołajczuk, *Pojęcie i cel kary w Kościele. Rys historyczno-prawny*, „Studia Prawnicze KUL” 65 (2016) nr 1, s. 91-93).

niepotrzebny, gdyż realizacja dobra wspólnego ułatwia poszczególnym jednostkom osiągnięcie ich dobra⁴. Tym niemniej taka konstrukcja przepisu podkreśla prawnokarną ochronę poszczególnych osób, a nie tylko całej wspólnoty.

Jeśli idzie o samą karę, to ma ona następujące cechy: jest działaniem społecznym, wyrażonym jawnie, zewnątrz i wyraźnie. To działanie może być podejmowane przez społeczność, jej zwierzchnika lub przez samego pokrzywdzonego⁵. Kara kanoniczna jest reakcją Kościoła, który broni swojej tożsamości wobec pewnego typu grzechu, oddziałującego w sposób szczególnie ciężki na elementy konstytuujące zewnętrzny, dostrzegalny wymiar wspólnoty kościelnej⁶. Przedmiotem kary jest dolegliwość polegająca na pozbawieniu przestępcy dookreślonego dobra, rzeczy lub praw, względnie możliwości korzystania z nich⁷. Tym samym „kara może odnosić się tylko do dóbr prawnych, pojmowanych jako prawa osobowe”⁸.

Podjęcie reakcji wobec naruszenia elementów konstytuujących zewnętrzny, dostrzegalny wymiar wspólnoty kościelnej nie jest przejawem większej czy mniejszej łaskawości, ale wierności wobec swojej własnej posługi, aby Kościół jako wspólnota widzialna, ufundowana na słowie i sakramencie, utrzymała swoją prawdziwą tożsamość⁹. W konsekwencji celem jest tu przede wszystkim zachowanie i ochrona świętości oraz czystości życia i misji Kościoła¹⁰. Takie ujęcie podkreśla przede wszystkim dobro samej wspólnoty. Jednakże nie pozostanie ono nigdy odseparowane od dobra poszczególnych wiernych¹¹.

Podstawą systematyki przestępstw w części II księgi VI Kodeksu są różnorakie dobra kanonicznoprawne, oparte o słowo Boże, sakramenty, charyzmaty, które są regulowane, czy też w swojej realizacji ukierunkowywane przez urząd kościelny¹². Dlatego też dalsza analiza poszczególnych kanonów (stypizowanych przestępstw) będzie musiała uwzględniać to, jakie konkretnie dobra są chronione. Jednocześnie praworządność w Kościele nie może być rozumiana w sposób pozytywistyczny, lecz w świetle takich zasad, jak miłość duszpasterska, miłosierdzie i zbawienie jako

⁴ P. Skonieczny, *Kanon 1311 § 2...*, dz. cyt., s. 108. Por. rozdz. 2.1.2. pracy.

⁵ K. Mikołajczuk, *Pojęcie i cel kary w Kościele...*, dz. cyt., s. 84.

⁶ M. E. Diz Pintado, *El principio de legalidad penal en el derecho canónico: en el Código de 1917 y en el de 1983*, „Revista Española de Derecho Canónico” 41 (1985) nr 119, s. 411.

⁷ K. Mikołajczuk, *Pojęcie i cel kary w Kościele...*, dz. cyt., s. 88.

⁸ Tamże, s. 85.

⁹ M. E. Diz Pintado, *El principio de legalidad...*, dz. cyt., s. 411.

¹⁰ Tamże, s. 418.

¹¹ Por. P. Skonieczny, *Kanon 1311 § 2...*, dz. cyt., s. 108.

¹² Tamże, s. 110.

ostateczna miara jakiegokolwiek prawa. „Chodzi bowiem o słuszość kanoniczną zdefiniowaną przez św. Cypriana jako *iustitia dulcore misericordiae temperata*”¹³.

Powyższe argumenty prowadzą do wniosku, że analiza prawa karnego pod kątem odpowiedzialności za naruszenie zasad regulujących wolność słowa musi koncentrować się wokół *ratio legis* danego przepisu, uwzględniając kwestie związane z poszczególnymi dobrami prawnymi w obu aspektach (publicznym – dobra wspólnoty, prywatnym – dobra poszczególnych osób). Prowadzi to do zawężenia rozważań tylko wokół obiektywnego elementu przestępstwa, dlatego też należy teraz wyjaśnić zarówno pojęcie przestępstwa, jak i jego elementu obiektywnego.

3.1.2. Przestępstwo i jego element obiektywny

Jednym z centralnych pojęć dla prawa karnego jest pojęcie przestępstwa. Wyjaśnienie tego, czym jest przestępstwo, pozwoli ukazać jego elementy istotne dla niniejszej analizy, a tym samym lepiej zaprezentować ograniczenia, jakie prawo stawia korzystaniu z wolności słowa.

Na wstępie należy zauważyć, że obowiązujący Kodeks nie zawiera definicji przestępstwa. Nie oznacza to jednak niemożności podania takiej definicji w ogóle – istnieje bowiem definicja wypracowana przez naukę prawa. Jak wskazuje D. Borek, wszystkie istotne elementy omawianej definicji można znaleźć w kan. 1321, 1399, 1401 nr 2 KPK¹⁴. Tym samym można stwierdzić, że przestępstwo ma miejsce wtedy, gdy mamy do czynienia z zewnętrznym naruszeniem „jakiejs ustawy karnej lub nakazu karnego oraz gdy temu naruszeniu towarzyszy ciężka poczytalność z powodu winy umyślnej lub nieumyślnej”¹⁵. Można tu zatem wyróżnić trzy elementy. Pierwszy to element obiektywny – jest nim zewnętrzne przekroczenie ustawy lub nakazu karnego. Drugi to element subiektywny, czyli poczytalność moralna (grzech ciężki) i prawna (zasadniczo w formie winy umyślnej lub nieumyślnej). Trzeci to element legalny, a jest nim czyn zabroniony pod groźbą sankcji karnej (przynajmniej niedookreślonej), z zachowaniem kan. 1399 i 1401 nr 2 KPK¹⁶.

¹³ Tamże, s. 120.

¹⁴ D. Borek, *Concursus in delicto. Formy zjawiskowe przestępstwa w kanonicznym prawie karnym (studium prawnohistoryczne)*, Warszawa 2014, s. 47. Por. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 99.

¹⁵ D. Borek, *Concursus in delicto...*, dz. cyt., s. 48. Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986, s. 307.

¹⁶ J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 100.

Niniejsza praca koncentruje się tylko na sytuacjach, w których prawodawca kodeksowy przewidział sankcje za naruszenie zasad dotyczących wolności słowa, zaś pomijane są kwestie poczytalności i sankcji karnej, jako te, które nie wpływają na element obiektywny przestępstwa. Tym samym w zakres niniejszej analizy wchodzi tylko element obiektywny przestępstwa, zwany *corpus delicti*, względnie przedmiotem przestępstwa¹⁷. Innymi słowy jest to „zewnętrzne naruszenie ustawy prawa karnego dokonane w ten sposób, że czyn posiada wszystkie znamiona (cechy) przewidziane w ustawie nadające mu charakter przestępstwa”¹⁸. Naruszenie musi być zewnętrzne, czyli wyjść ze sfery myśli, pragnień danej osoby, a przez to może być spostrzeżone przez inną osobę¹⁹. W konsekwencji omówienie owego zewnętrznego naruszenia prawa będzie wymagało dokonania analizy wszystkich znamion przewidzianych w ustawie. Odwołanie się do ustawy wynika z zasady legalności, która oznacza, że konkretny czyn może stanowić przestępstwo od strony obiektywnej tylko wtedy, gdy jest wyraźnie określony oraz zagrożony sankcją karną²⁰. Wspomniana sankcja nie musi być dookreślona w ustawie, a jej wymierzenie może zostać pozostawione sędziemu, według jego roztropnego uznania²¹. Jednocześnie omawiane naruszenie „polega albo na uczynieniu tego, czego norma zakazuje (naruszenie pozytywne), albo na naruszeniu tego, co norma nakazuje, do czego zobowiązuje (naruszenie negatywne)”²². Tym samym może zostać dokonane na dwa sposoby: poprzez działanie oraz poprzez zaniechanie. Przykładowo z pierwszym sposobem mamy do czynienia, gdy ktoś narusza integralność fizyczną biskupa, z drugim zaś, gdy ktoś mimo upomnienia głosi naukę sprzeczną z wiarą katolicką. Włoski kanonista A. Calabrese wskazuje, że częściej spotykanymi przypadkami są działania niż zaniechania²³.

Naruszenie musi mieć poważny charakter, a zatem być naruszeniem istotnej normy, czyli zawierającej materię ważną samą w sobie lub też taką, która jest istotna ze względu na okoliczności czynu. Jeżeli nie ma takiej wagi, nie powinno być materią przestępstwa w sensie kanonicznym. Jednocześnie z naruszeniem normy musi być związane określone zło, istotne dla życia Kościoła, być „zachowaniem

¹⁷ D. Borek, *Concursus in delicto...*, dz. cyt., s. 48.

¹⁸ J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 3-4, s. 45.

¹⁹ Nie zawsze musi być ono faktycznie zauważone. Zob. D. Borek, *Concursus in delicto...*, dz. cyt., s. 49.

²⁰ Szerzej na temat zasady legalności w rozdz. 3.2.13. pracy dotyczącym kan. 1399 KPK.

²¹ J. Syryjczyk, *Pojęcie przestępstwa w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 1-2, s. 87.

²² D. Borek, *Concursus in delicto...*, dz. cyt., s. 48.

²³ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996, s. 33-34.

antykościelnym”²⁴. Kolejnym kryterium oceny powagi naruszenia jest to, że sam autor normy uważa materię za poważną²⁵. Odnosząc to do dalszych rozważań, można poczynić założenie, że każde stypizowane przestępstwo w zakresie przekroczenia zasad wolności słowa wskazuje na fakt, iż prawodawca uważa dany rodzaj wykroczenia za poważny.

Po przedstawieniu elementu obiektywnego przestępstwa jako kluczowego wyznacznika dla dalszych rozważań, należy jeszcze omówić fikcję przestępstwa niedokonanego w odniesieniu do czynów polegających na ujawnieniu woli, doktryny lub wiedzy.

3.1.3. Fikcja przestępstwa niedokonanego

Definicja przestępstwa wymaga, by dla uznania konkretnego czynu za przestępstwo, był on czynem uzewnętrznionym. To właśnie zewnętrżność, a nie sama intencja, jest konieczna do naruszenia porządku społecznego, który powinien istnieć w Kościele²⁶. Kanon 1321 § 2 KPK wymaga, by działanie lub zaniechanie przestępne było ujawnione na zewnątrz. Jak to już zostało wskazane, z racji na naturę prawa karnego, penalizuje ono tylko te czyny, za które można zostać pociągniętym do odpowiedzialności przed władzą z zakresu zewnętrznego. Wynika to z faktu, że prawo nie interesuje się nieujawnionymi poglądami danej osoby²⁷.

Skoro odpowiedzialność za czyny nieujawnione ponosi się przed Bogiem, należy omówić, czym zatem jest przestępstwo tajne. Pozwoli to lepiej wyjaśnić istotę omawianej fikcji przestępstwa niedokonanego. Samo przestępstwo – będące czynem zewnętrznym – może być popełnione na dwa sposoby: publiczny lub tajny. Doktryna prawa kanonicznego uznaje, że przestępstwo publiczne to takie zachowanie, które zostało rozgłoszone lub można rozumnie przypuszczać, że z racji na okoliczności popełnienia, szybko zostanie rozgłoszone (np. są wiarygodni świadkowie)²⁸. Jest to tzw. przestępstwo publiczne faktycznie, będące czymś innym niż przestępstwo publiczne prawnie. O tym, czy dane przestępstwo jest publiczne prawnie decyduje możliwość udowodnienia go

²⁴ D. Borek, *Concursus in delicto...*, dz. cyt., s. 50.

²⁵ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 36.

²⁶ D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego w świetle aktualnie obowiązującego kanonicznego prawa karnego*, Tarnów 2016, s. 31.

²⁷ Por. J. Syryjczyk, *Pojęcie przestępstwa w świetle...*, dz. cyt., s. 983. Por. rozdz. 2.1.2. pracy i przywołana tam zasada *Ecclesia non iudicat de interis*. Odpowiedzialność za czyny nieujawnione, a także wszelkie inne, każdy człowiek ponosi przed Bogiem.

²⁸ D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 33, 89; E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, dz. cyt., s. 308.

zakresie zewnętrznym. Inną formą przestępstwa jest przestępstwo notoryjne, czyli takie, którego nie da się ani usprawiedliwić, ani ukryć i z tej przyczyny nie wymaga udowodnienia. Te ostatnie przestępstwa dzieli się ze względu na notoryjność faktyczną i prawną. Notoryjność faktyczna ma miejsce w sytuacji, gdy czyn jest publicznie znany, poczytalność sprawcy jest pewna, a jednocześnie nie można usprawiedliwić ani intencji, ani woli sprawcy. Notoryjność prawna wynika z wyroku sądowego, który przeszedł w stan rzeczy osądzonej względnie nastąpiło przyznanie przed sądem²⁹. W skrócie, w przypadku przestępstwa publicznego niekwestionowany jest sam fakt, zaś w przypadku przestępstwa notoryjnego ani fakt, ani poczytalność sprawcy³⁰. Wreszcie przestępstwem tajnym jest takie, które nie jest publiczne. Konieczność ukarania za ostatnie z wymienionych przestępstw wynika z ochrony dobra duchowego samego przestępcy, ochrony dobra publicznego wspólnoty, a w szczególności celu Kościoła, czyli zbawienia dusz³¹.

Kanon 1330 KPK wskazuje, że przestępstwo, „które polega na oświadczeniu albo na innym wyrażeniu woli, doktryny lub wiedzy, należy uważać za niedokonane, jeżeli nikt nie spostrzegł tego oświadczenia lub ujawnienia”. Oznacza to, że czyn przestępny, od strony obiektywnej, musi spełnić dwie przesłanki. Po pierwsze, wewnętrzna decyzja danej osoby musi zostać oświadczona i ujawniona. Jako oświadczenie (*declaratio*) można rozumieć wypowiedź będącą wyrazem czyichś poglądów czy stanowiska, dokonaną ustnie lub pisemnie, zaś ujawnieniem (*manifestatio*) jest uzewnętrznienie swojej woli, doktryny lub wiedzy. Zarówno oświadczenie, jak i uzewnętrznienie może być dokonane ustnie lub pisemnie³². Tym samym wszelkie wewnętrzne przemyślenia nie są przestępstwem. Po drugie, wspomniane ujawnienie musi zostać dokonane w taki sposób, by zostało zauważone przez minimum jedną osobę. Ponadto owo zauważenie musi prowadzić do faktycznego zrozumienia przekazywanych poglądów (*percipiat*)³³. Oznacza to, że osoba, która jest odbiorcą komunikatu, musi spełniać te same warunki, co świadek w procesie. Tym samym musi poznać zmysłami daną treść, a umysłem

²⁹ E. Szafronowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, dz. cyt., s. 309.

³⁰ Jest tu przyjęte pewne uproszczenie, gdyż do stwierdzenia notoryjności przestępstwa nie jest wymagane, by było ono publiczne (zob. D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 34).

³¹ J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae”...*, dz. cyt., s. 45. Por. D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 31.

³² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV. *Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele, Procesy*, Olsztyn 1990, s. 88. Biorąc pod uwagę przemiany w sposobie komunikowania dokonane po opublikowaniu przywołanego komentarza, gest czy obraz również można zaliczyć do sposobów złożenia oświadczenia czy też ujawnienia.

³³ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 262. K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty z Kościołem. Aspekty prawne i teologiczne*, „Roczniki Nauk Prawnych” 24 (2014) nr 2, s. 143.

zrozumieć to, co poznała. W konsekwencji przeszkoda w postaci nieznanego języka, niezrozumiałych gestów czy trudna terminologia uniemożliwiają uzewnętrznienie przestępstwa³⁴. Koresponduje to z faktem, iż w przypadku omawianych przestępstw szkoda zadana wspólnocie wiernych powstaje dopiero w chwili, gdy przestępstwo stało się publiczne³⁵. Jerzy Syryjczyk zauważa, że kan. 1330 KPK zapobiega przesadnemu rygoryzmowi prawa. Powyższy przepis ogranicza karalność w tych wypadkach, gdy oświadczenie lub inne wyrażenie woli, doktryny lub wiedzy dokonano się w sposób tajny. W konsekwencji kan. 1330 KPK wyraża zasadę prawa karnego, która jest istotna w przypadku dowodzenia przestępstwa³⁶. Akt wewnętrzny nie jest przecież możliwy do uchwycenia przez inną osobę³⁷.

Warto zauważyć, że mamy tutaj do czynienia z *fictio iuris*, gdyż przestępstwo tak naprawdę się dokonało, jako przestępstwo tajne, jednakże nie jest karane, a uważane jest za niedokonane. Sam przepis mówi wyraźnie o przestępstwie traktowanym jako niedokonane³⁸. Na tym właśnie polega fikcja przestępstwa niedokonanego. Konsekwentnie, zewnętrzne przekroczenie ustawy dokonane w sposób tajny w przypadku omawianych przestępstw nie jest tożsame z przestępstwem dokonanym³⁹. Prawodawca tworzy z przestępstw tajnych, których przedmiotem są poglądy czy przyjmowana doktryna postać przestępstwa usiłowanego i niezrealizowanego⁴⁰. A tym samym nie podlegają one jakiegokolwiek karze. Prowadzi to do wniosku, że dalsze analizy elementu obiektywnego przestępstwa należy ograniczyć tylko do takich czynów, które spełniają omówione przesłanki, a więc są ujawnione, a także spostrzeżone i zrozumiane przez przynajmniej jedną osobę.

³⁴ D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 32. Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 89.

³⁵ D. Borek, *Concursus in delicto...*, dz. cyt., s. 50.

³⁶ D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 55; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 90; J. Syryjczyk, *Wymiar kar „latae sententiae”...*, dz. cyt., s. 46.

³⁷ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 39.

³⁸ D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 56; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 90.

³⁹ Punktem wyjścia dla przestępstwa jest zamiar przekroczenia ustawy lub nakazu. W dalszej kolejności podejmowane są działania przygotowujące. Kolejnym stadium jest usiłowanie w ścisłym znaczeniu, czyli „takie zachowanie się sprawcy, które z natury swej, a więc bezpośrednio, zmierza ku dokonaniu przestępstwa” (T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 88). Usiłowanie może być zakończone, jeśli sprawca wszystko przedsięwziął, ale z dokonania zrezygnował lub nie doszło do niego z przyczyn niezależnych od sprawcy. Jak zauważa T. Pawluk „przestępstwo jest dokonane (*delictum consummatum*), jeśli przekroczenie ustawy lub nakazu charakteryzuje się wszystkimi znamionami właściwymi dla danego przestępstwa” (T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 88).

⁴⁰ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 590; D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 33.

3.1.4. Odpowiedzialność karna a odpowiedzialność administracyjna

Omówienie najważniejszych kwestii dotyczących odpowiedzialności karnej pozwala teraz przejść do wyjaśnienia na ich tle istoty odpowiedzialności administracyjnej. Na początku należy zauważyć, że zarówno przestępstwo, jak i naruszenie administracyjne mogą mieć wspólne przyczyny⁴¹. Innymi słowy, ten sam czyn może być źródłem zarówno odpowiedzialności karnej, jak i administracyjnej. Tak samo konsekwencje ponoszone na obu polach są w istocie zagrożeniem pewnym „złem”, określoną dolegliwością. W przypadku kary kanonicznej mamy do czynienia z relacją władzy do podwładnych i odpowiedzialnością tych ostatnich przed władzą za popełnione czyny. Jednakże w środowisku dyscyplinarnym możliwość wymierzenia sankcji opiera się na kwalifikowanej, a więc szczególnej relacji podmiotu zagrożonego karą do urzędu lub zadania, które wspomniany podmiot powinien wypełniać. Jako przykłady można podać odpowiednio: głoszenie herezji przez wiernego w pierwszym przypadku oraz brak w spełnianiu obowiązku rezydencji w drugiej sytuacji⁴².

Konsekwentnie należy zauważyć, że w przypadku kary za przestępstwo mamy do czynienia z pozbawieniem dobra, które konstytuuje status danej osoby jako wiernego. Przykładem może być niemożność przyjmowania sakramentów na skutek orzeczenia kary ekskomuniki. W przypadku nadużyć administracyjnych powstaje szkoda dla wspólnoty przez niewłaściwe funkcjonowanie jednej z jej instancji organizacyjnych. Dobro, którego się pozbawia, zależy bezpośrednio od funkcji lub pozycji w Kościele. Idealnym przykładem jest tu pozbawienie urzędu⁴³.

Autentyczną naturę karną przejawiają kan. 1321 KPK w zw. z kan. 221 § 3 KPK⁴⁴. Wynika z nich konieczność zachowania zasady domniemania niewinności oraz konieczność przeprowadzenia postępowania dowodowego⁴⁵. Z drugiej strony dyskrecjonalność i szybkość rozwiązań są właściwymi cechami sankcji administracyjnych⁴⁶. Nie oznacza to, że w przypadku ich stosowania można naruszać prawo, jednakże do zastosowania takich sankcji, jak odrzucenie pisma przynoszącego szkodę nie jest konieczne badanie winy autora, a jedynie przesądzenie o szkodliwym charakterze pisma. Podobnie, cechą wspólną wszystkich przyczyn fakultatywnego

⁴¹ Á. Marzoa, *Sanciones disciplinares y penas canonicas*, „Ius Canonicum” 27 (1988) nr 55, s. 183.

⁴² Tamże, s. 184.

⁴³ Tamże, s. 187.

⁴⁴ Tamże, s. 194.

⁴⁵ Kan. 1321 § 1, 1341-1353, 1526-1586 KPK.

⁴⁶ Á. Marzoa, *Sanciones disciplinares...*, dz. cyt., s. 196.

wydalenia *ab homine* członka instytutu zakonnego jest to, że nie są to przestępstwa w sensie ścisłym⁴⁷.

Różnice widać także w odniesieniu do poczytalności. Chociaż subiektywny element przestępstwa jest poza przedmiotem niniejszego studium, to warto tutaj go przywołać dla podkreślenia różnic między oboma rodzajami odpowiedzialności. Zgodnie z kan. 1321 § 2 KPK ciężka poczytalność sprawcy jest wymagana do ukarania przestępcy. W przypadku sankcji administracyjnej poczytalność nie musi być brana pod uwagę. Przykładowo, osoba, która na stałe utraciła używanie rozumu nie będzie podlegała odpowiedzialności karnej za przestępstwo herezji, jednakże będzie można ją odwołać za ten sam czyn z funkcji wykładowcy na uniwersytecie.

Istnieją także dwuznaczności, które nie pozwalają przesądzić o tym, czy dane rozwiązanie ma charakter sankcji karnej czy administracyjnej. Przykładem może być konstrukcja kary *latae sententiae* jako zwykłej konstatacji zaistniałej sytuacji – sam czyn prowadzi bowiem do zaciągnięcia kary, gdyż wiąże ona zanim zostanie deklарowana⁴⁸. Podobnie zwykłą konstatacją zaistniałej sytuacji jest odmowa dopuszczenia do zadania rodzica chrzestnego. Innym przykładem jest rozumienie kary jako sumy częściowych zakazów, co ma miejsce np. w przypadku ekskomuniki⁴⁹. Kanon 1331 KPK definiując wspomnianą karę jednocześnie odwołuje się do sankcji o charakterze administracyjnym, np. zakazując możliwości przyjmowania zadania rodzica chrzestnego⁵⁰.

Tym samym omówienie poszczególnych sankcji musi być podzielone na dwa osobne podrozdziały. Pozwoli to, mimo przywołanych niejednoznaczności, wyróżnić sankcje karne i administracyjne.

3.1.5. Podsumowanie

Powyższa analiza prowadzi do wniosku, że kluczowy dla zdefiniowania odpowiedzialności za naruszenie zasad wolności słowa jest element obiektywny przestępstwa, z wyłączeniem takich wypowiedzi, które nie zostały przez nikogo zrozumiane. Analiza znamion poszczególnych przestępstw musi przez to zmierzać do ukazania, jakie konkretne dobra prawne (całej wspólnoty, jak i poszczególnych osób) są chronione poprzez ograniczanie prawa do swobodnego głoszenia poglądów. Tym samym

⁴⁷ D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 88.

⁴⁸ Por. kan. 1314 KPK.

⁴⁹ Á. Marzoa, *Sanciones disciplinares...*, dz. cyt., s. 195.

⁵⁰ Por. kan. 1331 § 1 nr 4 KPK.

idzie tu o identyfikację tych działań lub zaniechań, których podjęcie jest ważniejsze od korzystania z prawa do wolności słowa w Kościele. Skoro bowiem prawodawca domaga się karania za takie zachowania lub zaniechania, to oznacza, że w jego ocenie niedopuszczanie do ich zaistnienia jest ważniejsze niż realizacja samego prawa do wygłoszenia poglądów albo, innymi słowy, ich zaistnienie wypaczałoby to prawo.

Odpowiedzialność karna nie wyczerpuje jednak całości odpowiedzialności w Kościele. Konsekwencje za swoje czyny można ponosić również na drodze administracyjnej. Jednocześnie oba rodzaje odpowiedzialności nakładają się zarówno, jeśli idzie o same naruszenia, jak i przewidziane sankcje. Tym niemniej w treści pracy został zachowany podział na przestępstwa stypizowane w księdze VI KPK oraz sankcje administracyjne przewidziane w innych księgach Kodeksu. Jak już zostało to wskazane, pozwoli to lepiej odróżnić poszczególne rodzaje odpowiedzialności.

3.2. Poszczególne przestępstwa związane z wolnością słowa

Sprawiedliwość w Kościele nie może być rozumiana w sposób czysto pozytywistyczny. Tym niemniej prawodawca określa poszczególne przestępstwa, tak by wyraźnie nazwać niepożądane działania lub zaniechania. Zgodnie z systematyką części II księgi VI Kodeksu są to następujące przestępstwa: herezja, apostazja i schizma (kan. 1364 § KPK), nieposłuszeństwo w sprawach doktrynalnych (kan. 1365 KPK), odpowiedzialność rodziców (kan. 1367 KPK), publiczne obrażanie wiary lub moralności katolickiej (kan. 1368 KPK), nieposłuszeństwo przełożonym (kan. 1371 § 1 KPK), brak zawiadomienia o przestępstwie (kan. 1371 § 6 KPK), publiczne wzbudzanie wrogości względem Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza (kan. 1373 KPK), członkostwo lub kierowanie stowarzyszeniem działającym przeciw Kościołowi (kan. 1374 KPK), nadużycie urzędu, władzy lub zadania (kan. 1378 KPK), bezprawne wykonanie innej świętej posługi (kan. 1389 KPK), fałszywe oskarżenie o solicytację (kan. 1390 § 1 KPK), inne oszczercze doniesienie (kan. 1390 § 2 KPK).

Tym samym analiza znamion poszczególnych przestępstw zostanie dokonana zgodnie z systematyką kodeksową. Jednocześnie z racji na swój uniwersalny charakter, na zakończenie rozważań zostanie zaprezentowany kan. 1399 KPK, umieszczony w tytule VII nazwanym: „Przepis ogólny”. Choć wprost nazwa ta nie odnosi się do

zakresu niniejszej pracy, to właśnie z uwagi na swój ogólny charakter musi zostać zaprezentowana.

Wśród analizowanych przestępstw nie zostały umieszczone przestępstwa krzywoprzysięstwa (kan. 1371 § 3 KPK), naruszenia tajemnicy papieskiej (kan. 1371 § 4 KPK), naruszenia tajemnicy i sekretu spowiedzi (kan. 1386 KPK), fałszu dokumentu (kan. 1391 KPK). Wspólnym mianownikiem tych przestępstw jest ujawnienie konkretnej wiedzy (niezależnie od tego, co o tych wiadomościach przestępca sądzi) lub urzędowe poświadczenie nieprawdy (również niezależne od przekonań przestępcy). Choć przestępstwa te dokonywane są słowem, to jednak nie są one wprost związane z poglądami przestępcy i to decyduje o wyłączeniu z analizy. Podobnie studium nie dotyczy przestępstwa rejestrowania spowiedzi (kan. 1386 § 3 KPK), gdyż przestępstwo to chroni spowiedź przed utrwaleniem (a przez to możliwym ujawnieniem), a tym samym nie jest ono związane z poglądami przestępcy.

Jednocześnie w zakres analizy zostały włączone kwestie karania za brak doniesienia o przestępstwie (kan. 1371 § 6 KPK), jak i ochrony zawiadamiającego. Jedynym uzasadnieniem tego włączenia jest fakt, iż omawiane kwestie są przykładem obowiązku ujawniania swoich poglądów, o którym mowa w kan. 212 § 3 KPK. Ponadto analizą objęto te przestępstwa, które choć nie są wprost związane z ujawnianiem poglądów, to mają istotny związek z ochroną dobrego imienia, jako jednej z najważniejszych zasad dialogu w Kościele⁵¹. Mowa tu o przestępstwach z kan. 1390 KPK.

3.2.1. Herezja, schizma, apostazja

Pierwszym z kanonów, jakie należy poddać analizie jest kan. 1364 KPK. Wynika to nie tylko z systematyki Kodeksu, ale i z treści samego przepisu, a zatem jego roli dla dalszych rozważań.

Przechodząc do analizy powyższego przepisu oraz poszczególnych stypizowanych w nim przestępstw, należy rozpocząć od przywołania ustawowej definicji herezji. Zgodnie z nią, herezją jest „uporczywe, po przyjęciu chrztu, zaprzeczanie jakiegś prawdy, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką, albo uporczywe powątpiewanie o niej”⁵². Przywołane zjawisko herezji należy rozważyć biorąc pod uwagę

⁵¹ Por. rozdz. 2.1.2. pracy.

⁵² Kan. 751 § 1 KPK.

trzy jego aspekty: dogmatyczny, moralny i kanoniczny. Jest to po pierwsze odrzucenie lub powątpiewanie o prawdach należących do objawienia Bożego (aspekt dogmatyczny, omówiony w pierwszym rozdziale pracy). Po drugie jest to grzech ciężki (aspekt moralny, dotyczący elementu subiektywnego przestępstwa, a więc pozostającego poza zakresem niniejszej analizy). Po trzecie jest to przestępstwo uderzające w wiarę i jedność Kościoła (aspekt kanoniczny, będący przedmiotem niniejszego punktu)⁵³.

Już na wstępie należy zauważyć, że definicja herezji zawiera kilka elementów. Po pierwsze, herezja musi zostać dokonana po przyjęciu sakramentu chrztu lub włączeniu do Kościoła katolickiego⁵⁴. Następnie, musi zostać dokonana w sposób uporczywy (*pertinax*). Słownik łacińsko-polski uznaje uporczywość za coś stałego, wytrwałego, długotrwale się utrzymującego, niewzruszonego, upartego, zaciętego⁵⁵. Ta wykładnia językowa, zgodna z kan. 17 KPK, wskazuje, że podmiot musi mieć trwałą, zdeterminowaną wolę popełnienia przestępstwa. Tym samym kanon nie dotyczy wszelkich zachowań o charakterze niestałym, czy nawet jednorazowym.

Nie zmienia to faktu, że uporczywość pozostaje czymś nie do końca określonym oraz zależnym od konkretnej sytuacji i osoby sprawcy. Przykładowo *Zasady badania prawowierności nauki* Kongregacji Nauki Wiary z 29 czerwca 1997 r. w trybie zwyczajnym dają czas trzech miesięcy autorowi spornych poglądów na udzielenie odpowiedzi Kongregacji⁵⁶, a w trybie nadzwyczajnym dwa miesiące⁵⁷. Tym samym czas owych dwóch-trzech miesięcy jest przez obecną Dykasterię Nauki Wiary traktowany jako okres, w którym można wyjaśnić swoje poglądy, a zatem nie ma w tym jeszcze upor. Jak pisze K. Nykiel: „Herezja bowiem musi cechować się dobrowolnością i uporem, czyli świadomym i wolnym działaniem przeciwko wierze i Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła”⁵⁸. Tym samym uporczywość jest czymś większym niż sam brak pokory względnie otwartości na poprawę. To niemal determinacja, by do poprawy nie doszło, a w konsekwencji jest to raczej ciągle przestępstwo, zakładające wielość następujących po sobie działań niż jednorazowe, konkretne zdarzenie⁵⁹.

⁵³ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 22.

⁵⁴ Por. kan. 11 KPK i rozdz. 2.1.1. pracy.

⁵⁵ *Słownik łacińsko-polski*, t. IV, M. Plezia (red.), Warszawa 2007, s. 136.

⁵⁶ Art. 17 *Zasad badania*.

⁵⁷ Art. 26 *Zasad badania*.

⁵⁸ K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty...*, dz. cyt., s. 142.

⁵⁹ S. Doktorczyk, *Obstinate Persistence in Doctrinal Error the Delicts of Canon 1371,1*, „*Studia Canonica*” 51 (2017) nr 2, s. 466.

Na marginesie należy zauważyć także zjawisko tzw. herezji materialnej, czyli popełnionej bez upor, która nie ma znamion grzechu ciężkiego⁶⁰. Ponadto z tej samej przyczyny nie da się popełnić herezji w dobrej wierze, gdyż w tej sytuacji również nie mamy do czynienia z grzechem ciężkim⁶¹. Biorąc pod uwagę fakt, że upór musi odnosić się do uprzednio poznanych prawd wiary, herezja materialna wynikałaby z nieznajomości lub braku świadomości co do już poznanych prawd wiary⁶². Podobnie przestępstwa nie popełnia ten, kto wyraża zwykły sprzeciw wobec doktryny Kościoła, jak również ten, kto ma czysto psychologiczną świadomość, że jego poglądy są rozbieżne ze stanowiskiem głoszonym przez wspólnotę. Wynika to z braku upor. Z tej samej przyczyny, jeżeli w konkretnym przypadku katolik zaneguje określoną prawdę, ale nie będzie czynił tego w sposób uporczywy, to popełni „błuznierstwo heretyckie” a nie przestępstwo herezji⁶³. Tym niemniej omówione powyżej kwestie herezji materialnej czy błuznierstwa heretyckiego, które choć same w sobie nie stanowią omawianego przestępstwa, nie zmieniają zakresu tego, co katolikowi wolno powiedzieć, a co nie. Brak poczytalności może wyłączyć karalność lub ją ograniczyć⁶⁴, ale nie jest równoznaczne z brakiem realizacji elementu obiektywnego przestępstwa.

Kolejnym ustawowym znamieniem przestępstwa jest zaprzeczanie jakiegś prawdzie wiary, w którą należy wierzyć wiarą boską i katolicką. Herezja kwestionuje prawdziwość depozytu wiary, zwraca się przeciwko woli Chrystusa jako Tego, który powierzył Kościołowi zadanie głoszenia, interpretowania i zachowywania prawd wiary,⁶⁵ a także przeciwko Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła⁶⁶. Heretyk pozostaje chrześcijaninem, gdyż zachowuje wiarę w Jednego Boga w Trzech Osobach i dwie natury Jezusa Chrystusa, a zaprzecza przynajmniej jednej z pozostałych prawd. Tym różni się od apostaty⁶⁷. Pokazuje to, że przedmiotem ochrony karnej jest tu dobro wiary, którą zarówno w odniesieniu do danych osób, jak i całego Kościoła, można niszczyć poprzez negowanie poszczególnych prawd.

⁶⁰ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 25.

⁶¹ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 262.

⁶² D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 26. Por. D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 51.

⁶³ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 26-27.

⁶⁴ Por. kan. 1323 nr 2, 1324 § 1 KPK.

⁶⁵ Por. kan. 747 KPK.

⁶⁶ A. Miziński, *Herezja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, t. II, G. Leszczyński, (red. nauk. t. II), Warszawa 2014, s. 85.

⁶⁷ K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty...*, dz. cyt., s. 143.

Niezależnie od zaprzeczenia określonym prawdom wiary, przestępstwo herezji można także popełnić na skutek uporczywego powątpiewania o prawdach, w które należy wierzyć wiarą boską i katolicką. Do wyjaśnienia pozostaje zatem kwestia wątpienia, gdyż wszystkie inne przesłanki zostały już omówione. Jacek Salij OP zauważa: „Zwątpienie nie jest czymś złym z natury, jest ono przecież jedynym sposobem wyjścia z fałszywych zaangażowań egzystencjalnych. Staje się ono jednak straszliwą niszczącą siłą, jeśli podważa w nas zaangażowanie wielkie i słuszne. (...) Jeśli człowiek wierzący wątpi o prawdach wiary, nie są to już wątpliwości, ale zwątpienia, czyli stan ducha, w którym zaangażowanie w Boga żywego uległo stopniowej korozji”⁶⁸. Przytoczony komentarz ukazuje zasadność ujęcia w definicji herezji omawianej przesłanki uporczywego wątpienia. Powyższy fragment wypowiedzi polskiego dominikanina wyraźnie wskazuje zło wynikające z takiego czynu („straszliwa siła niszcząca”), a jednocześnie widać w tym fragmencie rozróżnienie pomiędzy wątpliwościami skutkującymi wyjściem z błędnych poglądów, a niszczącym wiarę wątpieniem. Ponadto trzeba pamiętać, że przestępstwa herezji nie można popełnić wskutek zawieszenia sądu, ale tylko w drodze pozytywnej wątpliwości⁶⁹.

Po omówieniu herezji, należy teraz przejść do analizy elementu obiektywnego przestępstwa apostazji, które polega na całkowitym porzuceniu wiary chrześcijańskiej⁷⁰. Przedmiotem ochrony karnej jest tu dobro wiary, rozumiane zarówno w aspekcie indywidualnym (dobro danego wierzącego), jak i wspólnotowym (dobro całej wspólnoty). Tym samym od początków istnienia Kościoła uznawano ją za jedną z najcięższych zbrodni⁷¹.

Apostazję, jako całkowite porzucenie wiary, można nazwać szczególnym, granicznym przypadkiem herezji. Wynika to z faktu, że apostazja jest zakwestionowaniem wszystkich prawd wiary⁷² lub też zanegowaniem takiej prawdy, która jest podstawowa dla chrześcijaństwa, np. zaprzeczenie istnieniu Jednego Boga w Trzech Osobach, Bóstwa Chrystusa, czy też odrzucenie innych prawd, bez których religia nie jest już chrześcijańska⁷³. Inną formą jest podjęcie zachowań skierowanych do

⁶⁸ J. Salij, *Pytania nieobojętne*, Poznań 1998, s. 20.

⁶⁹ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 262.

⁷⁰ Kan. 751 KPK.

⁷¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 20.

⁷² Tamże, s. 22.

⁷³ D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 51-52; A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 264; A. Miziński, *Apostazja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, Warszawa 2014, s. 20; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 21.

tego samego celu m.in. poprzez publiczne zadeklarowanie woli apostatycznej, połączone z dokonaniem niechrześcijańskiego aktu kultycznego; przyjęcie innej religii czy doktryny filozoficznej sprzecznej z chrześcijaństwem⁷⁴.

Przejawem powyższych działań nie są zaniedbania w prowadzeniu życia zgodnego z wiarą, czy oziębłość religijna. Idzie tu o celową negację wiary. Obojętność wobec wiary, brak praktyki religijnej mogą być uważane za coś złego, ale nie wyczerpują przedmiotowych znamion apostazji. Istotny jest zamiar porzucenia wiary. Jest on o tyle konieczny, że nawet zewnętrzne porzucenie wiary pozbawione wewnętrznego przekonania, nie stanowi omawianego przestępstwa⁷⁵. Mimo, iż faktyczna apostazja i zewnętrzne porzucenie praktyk wyglądają tak samo, to dla zadeklarowania apostazji konieczne jest zbadanie woli sprawcy⁷⁶.

Jednocześnie do przestępstwa apostazji odnosi się część już omówionych przesłanek herezji (podmiot przestępstwa, uporczywość⁷⁷, kwestie wątpienia, niemożność popełnienia przestępstwa w dobrej wierze⁷⁸). Ponadto można także w przypadku omawianego przestępstwa zdefiniować „apostazję materialną” (podobną do „herezji materialnej”), której przyczyną jest nieznanomość lub niewystarczające rozumienie prawd wiary⁷⁹. Podobnie jak „herezja materialna”, także i ona nie jest przestępstwem. Tym niemniej brak przestępstwa nie oznacza prawa katolików do głoszenia poglądów zaprzeczających dobru wiary. Omawianym przestępstwem nie jest również porzucenie wiary chrześcijańskiej w wyniku wychowania w pogaństwie lub ateizmie⁸⁰. Ma to miejsce w sytuacji ochrzczenia dziecka w wieku niemowlęcym połączonego z brakiem późniejszego wprowadzenia w życie wiarą (praktyczny ateizm).

Jednocześnie z racji na to, że popełnienie apostazji wymaga całkowitego porzucenia chrześcijaństwa, przejście z Kościoła katolickiego do innej wspólnoty chrześcijańskiej, nie jest aktem apostazji. Zrywa pełną wspólnotę z Kościołem

⁷⁴ D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 52; A. Miziński, *Apostazja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁵ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 21; A. Miziński, *Apostazja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 20.

⁷⁶ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 22.

⁷⁷ Skoro odrzucenie jednej prawy wiary wymaga upor, to tym bardziej wymaga go zanegowanie wszystkich prawd.

⁷⁸ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 262.

⁷⁹ D. Borek, *Przestępstwa zastrzeżone...*, dz. cyt., s. 52.

⁸⁰ P. Gajda, *Sankcje karne w Kościele, w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień, studium kanoniczno-pastoralne*, Tarnów 2008, s. 92.

katolickim⁸¹, stanowi od strony obiektywnej herezję lub schizmę, ale nie jest samo w sobie apostazją⁸².

Warto także przywołać stanowisko Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych w omawianej kwestii. Rada wskazuje na konieczność łącznego spełnienia trzech warunków celem dokonania formalnego odłączenia od Kościoła katolickiego: posiadania wewnętrznej woli wystąpienia ze wspólnoty, jej realizacji połączonej z uzewnętrznieniem woli, przyjęcie tego aktu przez kompetentną władzę kościelną. Chociaż niniejsza analiza nie obejmuje formalnych aktów wystąpienia z Kościoła, przywołane stanowisko wskazuje na jedną ważną rzecz. Otóż „treścią aktu woli powinno być zerwanie tych więzi wspólnoty – wiary, sakramentów, władzy pasterskiej – które pozwalają wiernym otrzymać życie łaski w Kościele”⁸³. Oznacza to, że zewnętrznym manifestacjom (np. zaprzestania opłacania podatku państwowego na rzecz Kościoła) może towarzyszyć sprzeczna z nimi wewnętrzna wola trwania w Kościele⁸⁴.

Kolejnym przestępstwem stypizowanym w kan. 1364 KPK jest schizma, która polega na odmowie „uznania zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego albo pozostawania we wspólnocie z członkami Kościoła uznającymi to zwierzchnictwo”⁸⁵. Kluczowe dla tego przestępstwa jest odniesienie do osoby papieża, gdyż jest on „trwałym i widzialnym źródłem i fundamentem jedności zarówno kolegium biskupów, jak wszystkich wiernych”⁸⁶. Tym samym schizma nie naruszając wprost wiary, kieruje się bezpośrednio przeciwko więzom tworzącym wspólnotę kościelną⁸⁷. Dobrem chronionym jest tutaj jedność Kościoła. Jednocześnie schizmy nie można ograniczyć tylko do zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego. Jerzy Syryjczyk pisze, że biorąc pod uwagę naukę Soboru Watykańskiego II, „jeden i jedyny Kościół katolicki istnieje w Kościołach partykularnych i z nich się składa.” Tym samym również biskupi są widzialnym fundamentem jedności Kościoła⁸⁸. Schizma może zostać popełniona na dwa sposoby.

⁸¹ Por. kan. 205 KPK.

⁸² A. Miziński, *Apostazja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 20.

⁸³ Pontificium Concilium de Legum Textibus, *Litterae circulares missae omnibus Conferentiis episcopalibus (variis linguis exaratae), quoad verba «actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica» (Cann. 1086, § 1; 1117 e 1124 CIC) et quaedam epistulae respicientes ipsarum litterarum, „Communicationes” 38 (2006) nr 1, s. 171, tekst polski: P. Gajda, *Sankcje karne w Kościele...*, dz. cyt., s. 165.*

⁸⁴ P. Gajda, *Sankcje karne w Kościele...*, dz. cyt., s. 166.

⁸⁵ Kan. 751 KPK.

⁸⁶ LG, nr 23; KKK, nr 882.

⁸⁷ K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty...*, dz. cyt., s. 145; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 27. Por. kan. 205 KPK.

⁸⁸ LG, nr 23; A. Miziński, *Schizma*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 213; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 29.

Po pierwsze poprzez zaprzeczenie, czy też świadome odrzucenie posługi Biskupa Rzymskiego jako swojego zwierzchnika w wierze. Nie jest to równoznaczne ze stwierdzeniem, że biskupstwo to jest nie obsadzone. Wystarczy, by schizmatyk uznał, że decyzje i nauczanie tej osoby nie mają wpływu na osobistą wiarę przestępcy. Jednocześnie należy zauważyć, że zwykle nieposłuszeństwo papieżowi nie staje się od razu schizmą⁸⁹. Podobnie nie jest schizmą zanegowanie prymatu przy braku ucieczki od zwierzchności względem papieża. Jest to herezja, a nie schizma⁹⁰.

Drugą możliwością popełnienia schizmy jest odmowa utrzymywania jedności z tymi, którzy uznają zwierzchnictwo papieża. Takie działanie uderza nie w sam autorytet papieża, ale narusza jedność wspólnoty, dla której Biskup Rzymski jest najwyższym autorytetem⁹¹. Innymi słowy, w Kościele jest jedna i jedyna komunია⁹². W konsekwencji omawiane przestępstwo popełnia także ten, kto odmawia utrzymywania wspólnoty z narodową czy lokalną hierarchią kościelną. Tym samym ten, kto zaprzecza jedności z własnym biskupem, popełnia schizmę. Nie oznacza to jednak, że każdy spór z biskupem jest schizmą. Jak pisze A. Calabrese, jeżeli podstawą sporu są ludzkie motywy, awersja czy nienawiść, trudno jest mówić o schizmatycznym naruszeniu więzów wspólnoty⁹³.

W doktrynie wyróżnia się jeszcze inny podział omawianego przestępstwa, na *schisma purum* i *schisma mixtum*. Pierwszy typ to odrzucenie zwierzchnictwa Biskupa Rzymskiego. Drugi typ obejmuje pierwszy, połączony z odrzuceniem nauki o prymacie Biskupa Rzymskiego. Tym samym w grę wchodzi również aspekt doktrynalny (schizma heretycka)⁹⁴. Odmienne od tych poglądów, J. Syryjczyk wskazuje, że nieposłuszeństwo nie może dotyczyć doktryny, gdyż wtedy nastąpi herezja, a nie schizma. Tym samym według przywołanego kanonisty schizma musi dotyczyć wyłącznie negacji prymatu lub spraw bezpośrednio związanych z jednością wspólnoty. Przywołuje tu *motu proprio* Jana Pawła II *Ecclesia Dei adflicta* wydane po święceniach biskupich udzielonych bez zgody papieża przez abp. M. Lefebvrea⁹⁵. Konsekwentnie J. Syryjczyk wskazuje, że idzie tu

⁸⁹ K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty...*, dz. cyt., s. 144.

⁹⁰ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 264.

⁹¹ A. Miziński, *Schizma*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 213.

⁹² Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1364-1365*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 476.

⁹³ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 265.

⁹⁴ A. Miziński, *Schizma*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 213; K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty...*, dz. cyt., s. 145.

⁹⁵ Johannes Paulus pp. II, *Litterae apostolicae motu proprio quibus Commissio quaedam ad plenam ecclesiam communionem Fraternitatis sacerdotalis a sancto Pio X sodalium vel eidem coniunctorum expediendam instituitur Ecclesia Dei adflicta*, AAS 80 (1988), s. 1495-1498, tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio Ecclesia Dei adflicta*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-motu-proprio-ecclesia-dei/> [dostęp: 21.10.2024]; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 28.

o ochronę dwóch różnych dóbr – wiary przed herezją i jedności wspólnoty przed schizmą, zaś o prawnej kwalifikacji czynów decyduje zamiar sprawcy.

Podobnie jak w przypadku herezji i apostazji, należy także odnieść się do kwestii upor. Jeśli chodzi o herezję, to upór jest jednym z jej znamion, wprost wpisanych w ustawową definicję przestępstwa. Apostazja z kolei to herezja kwestionująca wszystkie lub najbardziej fundamentalne prawdy wiary. W konsekwencji to, co powiedziano o uporze w przypadku herezji, dotyczy upor w odniesieniu do apostazji. W przypadku schizmy brak takiej przesłanki ustawowej. Jednakże nauka prawa kanonicznego uznaje, że sformułowanie „*pertinaciter*” trzeba stosować do wszystkich powyższych przestępstw. Wynika to też z kan. 1364 § 2 KPK, który upoważnia sędziego do dołączenia innych kar, obok ekskomuniki, w przypadku długiego trwania w uporze przez sprawcę⁹⁶.

Ponadto do schizmy można odnieść część wcześniejszych uwag poczynionych w odniesieniu do herezji i apostazji. Dotyczy to podmiotu, który może popełnić przestępstwo⁹⁷, jak również braku możliwości popełnienia schizmy w dobrej wierze⁹⁸. Ponadto analogicznie do „herezji materialnej” i „apostazji materialnej”, można popełnić „schizmę materialną” opartą o brak znajomości, względnie niewystarczające rozumienie tego, czym są więzy tworzące Kościół. Skutki nieznaności, względnie niewystarczającego rozumienia zasad są tu takie same. Konsekwentnie taka schizma nie jest przestępstwem. Podobnie nie jest przestępstwem schizmy zwykle nieposłuszeństwo wobec Biskupa Rzymskiego, o którym w kan. 1365, 1366, 1371 § 1 KPK, gdyż wymienione tam przestępstwa zakładają uznanie prymatu⁹⁹. Tym niemniej brak przestępstwa nie oznacza prawa katolików do głoszenia poglądów zaprzeczających dobru jedności Kościoła.

Podsumowując należy zauważyć, że czym innym jest popełnienie samego przestępstwa, a czym innym wypełnienie ustawowych jego znamion przy braku poczytalności ze strony sprawcy. Tym samym kwestia braku upor czy nieświadomości przekroczenia norm (np. „herezji materialnej”, czy „apostazji materialnej”) wpływa na karalność, ale nadal nie oddziałuje na zakres swobody wypowiedzi. Niezależnie od ludzkiej świadomości, prawo nadal chroni dobra wiary i jedności kościelnej w podstawowych założeniach. Owa „podstawowość” ma swój związek z faktem, że

⁹⁶ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 30.

⁹⁷ Tamże, s. 21.

⁹⁸ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 262.

⁹⁹ A. Miziński, *Schizma*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 213; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 28.

omawiany kanon odnosi się do depozytu wiary i jedności Kościoła (patrząc od strony teologicznej) lub do kan. 750 § 1 KPK (patrząc od strony prawnej), a więc do tego, co jest najbardziej podstawowe w zakresie wiary i jedności wspólnoty. Pokazuje to, że wynikające z powyższych przesłanek teologicznych i prawnych zakresy swobody wypowiedzi są podkreślone, czy też wzmocnione przez prawo karne.

3.2.2. Nieposłuszeństwo w sprawach doktrynalnych

Znamiona kolejnych przestępstw związanych z kwestiami doktrynalnymi zostały ujęte w kan. 1365 KPK. Choć kanon definiuje je łącznie, można w tymże przepisie wyróżnić trzy osobne figury prawne: nauczanie doktryny potępionej przez Biskupa Rzymskiego lub przez sobór powszechny, odrzucanie prawd przyjmowanych *de fide tenenda* (kan. 750 § 2 KPK), odrzucanie doktryny niezdefiniowanej jako ostateczna (kan. 752 KPK).

Już na wstępie należy zauważyć związek między kan. 1365 KPK a kan. 1364 KPK. W treści pierwszego z powyższych przepisów jest wyraźne wskazanie, że dotyczy on przypadków „innych niż ten, o którym mowa w kan. 1364 § 1”¹⁰⁰. Ten związek odnosi się do chronionego dobra wiary, a konkretniej do treści nauczania. Jak zostało to już wskazane, kan. 1364 KPK chroni wiarę Kościoła przed herezją i apostazją, zaś kan. 1365 KPK chroni tę samą wiarę przed kwestionowaniem innych prawd, które choć nie są tak samo ważne jak depozyt wiary, to jednak nie podlegają swobodnej ocenie przez wiernego¹⁰¹. Ponadto związek między kan. 1364 KPK a kan. 1365 KPK uwidacznia się w znamieniu upor, gdyż popełnienie przestępstw z obu kanonów wymaga od sprawcy działania uporczywego. Aby jednak lepiej zauważyć podobieństwa i różnice między przepisami, należy teraz przejść do omówienia znamion poszczególnych typów przestępstw z kan. 1365 KPK.

Pierwsze przestępstwo dotyczy nauczania doktryny potępionej przez Biskupa Rzymskiego lub przez sobór powszechny. Jak zostało to już wskazane, działanie przestępcze nie może dotyczyć tych treści, których zaprzeczenie byłoby herezją, gdyż jest to poza zakresem stosowania omawianego przepisu. Jednocześnie kan. 1365 KPK definiując naukę, której nie wolno głosić, używa sformułowania „nauka potępiona”

¹⁰⁰ Por. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, Madrid 2023, s. 338.

¹⁰¹ Zob. rozdz. 1.1.1. pracy odnośnie do wyjaśnienia, czym jest depozyt wiary oraz rozdz. 1.1.2. pracy odnośnie do omówienia hierarchii prawd wiary.

(*doctrina damnata*). Owa nauka potępiona to „teoretyczne twierdzenia, zdania lub opinie dotyczące wiary lub obyczajów, wprost odrzucone jako błędne przez Biskupa Rzymskiego lub sobór powszechny”¹⁰². Bez znaczenia jest tutaj oficjalna kwalifikacja tej nauki. Jeśli idzie o samo potępienie, to należy je odróżnić od zwykłego zakazu nauczania danej nauki¹⁰³. Innymi słowy, potępienie to coś więcej niż zwykły zakaz. Dobrem chronionym jest tu, podobnie jak w przypadku karania za herezję lub apostazję, dobro wiary. Prawnie nie jest istotne, czy ktoś podziela odrzucaną doktrynę czy też nie. Tym samym wewnętrzne przekonanie nie jest ważne. Sam fakt jej aktywnej obrony jest karalny¹⁰⁴. Podkreśla to zatem zewnętrzny aspekt naruszenia granic wolności słowa wyznaczanych przez komentowany kanon i bardzo mocno oddziela wewnętrzne przekonania (nieistotne z punktu widzenia prawa karnego) od przekazywanych poglądów.

Przechodząc do omówienia tego, czym jest głoszenie nauki, to interpretując słowo *docere* niektórzy kanoniści wskazują, że mamy tutaj do czynienia z nauczaniem w instytucjach katolickich, bez uwzględniania przepowiadania słowa Bożego i katechezy¹⁰⁵. Jednakże L. Chiappetta zauważa, że idzie tu także o posługę słowa Bożego, udział w konferencjach, czy publikowanie pism, co z racji na zasięg i potencjalny krąg odbiorców może być dużo bardziej szkodliwe¹⁰⁶. Również Á. Marzoa idzie za tą drugą interpretacją, zauważając, że nie można redukować nauczania do działań szkolnych¹⁰⁷, zaś dla B. F. Pighina owo nauczanie może odbywać się w mediach lub być elementem działalności duszpasterskiej¹⁰⁸. Nie można się zgodzić z postulatem, by kanon

¹⁰² J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 69. Przykładem takiej nauki potępionej może być modernizm (zob. Sacra Congregatione Supremae Romanae et Universalis Inquisitionis, *Decretum quo sub 65 propositionibus reprobantur ac proscribuntur praecipui errores reformismi seu modernismi Lamentabili sane exitu*, ASS 40 (1907), s. 470-478, tekst polski: Dekret Świętego Oficjum, *Lamentabili*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007, s. 320-328. Pius X, *Litterae encyclicae ad Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos, aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes, de modernistarum doctrinis Pascendi dominici gregis*, ASS 40 (1907), s. 593-650, tekst polski: *Encyklika papieża Piusa X Pascendi dominici gregis*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007, s. 328-337).

¹⁰³ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 69.

¹⁰⁴ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 606.

¹⁰⁵ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 283; C. J. Errázuriz M., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 500.

¹⁰⁶ C. J. Errázuriz M., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 500; P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2. *Księga VI Sankcje karne w Kościele. Zreformowane przez papieża Franciszka*, Poznań 2022, s. 204.

¹⁰⁷ C. J. Errázuriz M., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 500.

¹⁰⁸ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 310.

był ograniczony tylko do nauczania w instytucjach kościelnych, także z innego powodu. Gdyby bowiem ustawodawca chciał takiego ograniczenia, nawiązałby do zlecenia, o którym mowa w kan. 805 KPK (a konkretnie do odwołania tego zlecenia). W praktyce idzie tu zatem o rozpowszechnianie publicznie lub prywatnie treści sprzecznych z nauczaniem Kościoła¹⁰⁹. Tym samym z racji na rozbieżności w rozumieniu słowa *docet* i wynikającym stąd brakiem łatwości w stwierdzeniu przestępstwa, upomnienie konieczne pozwoli wypowiedzieć się Stolicy Apostolskiej lub ordynariuszowi nie tylko w sprawie uporu sprawcy, ale i wyjaśnić treść nauczania¹¹⁰.

Powyższe powody prowadzą do wniosku, że komentowane nauczanie odnosi się zarówno do nauczania publicznego, jak i prywatnego. Tak samo szeroko należy traktować formę owego głoszenia nauki: ustnie, pisemnie, przez najnowsze środki komunikacji czy w jakikolwiek inny sposób. Kluczowe dla zastosowania omawianego przepisu jest to, by głoszący chciał ową naukę potępioną przekazać jako autentyczną, to jest doktrynę Kościoła¹¹¹.

Drugim typem przestępstwa zdefiniowanym przez omawiany kanon jest odrzucanie prawd przyjmowanych *de fide tenenda*, czyli ujętych w kan. 750 § 2 KPK¹¹². Należy zauważyć, że o ile kan. 1364 KPK nie zawiera wprost odwołania do kan. 750 § 1 KPK (mimo, że taki jest sens ochrony wynikający z kan. 1364 KPK), to w przypadku omawianego przepisu już takie odwołanie się znajduje¹¹³. Dobrem chronionym jest, tak jak poprzednio, dobro wiary. Odrzucanie prawdy podanej aktem definiującym można z kolei określić jako nieprzyjmowanie jej w sposób ostateczny jako prawdy autentycznej nauki katolickiej¹¹⁴. Jednocześnie sprawca działając w powyższy sposób podważa także katolicką doktrynę o nieomyślności Urzędu Nauczycielskiego¹¹⁵.

Trzecim typem przestępstwa jest odrzucanie doktryny, która nie jest zdefiniowana jako ostateczna (kan. 752 KPK). Z uwagi na to, że jest to doktryna autentyczna, Kościół domaga się religijnego posłuszeństwa rozumowi i woli temu nauczaniu¹¹⁶. Jak twierdzi

¹⁰⁹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 205.

¹¹⁰ D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 41-42.

¹¹¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 132; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 69.

¹¹² J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 69. Przykłady takich prawd wiary wymienione są w rozdz. 1.1.2. pracy.

¹¹³ W przypadku kan. 1364 KPK nie ma takiej potrzeby, gdyż zdefiniowane są same pojęcia herezji, apostazji i schizmy (por. kan. 751 KPK).

¹¹⁴ *Wyjaśnienie doktrynalne*, nr 9.

¹¹⁵ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 71.

¹¹⁶ Tamże, s. 72.

jeden z autorów, już zwykła niezgoda na doktrynę papieską jest karalna¹¹⁷. Przyjęcie takiego poglądu stawiałoby jednak pod znakiem zapytania choćby dopuszczalność pracy teologów. Można oczywiście podnosić zarzut, że teologowi brak upor. Tym niemniej jest to bardzo szeroka interpretacja kanonu. Jednocześnie obecna Dykasteria Nauki Wiary w przywoływanym już *Wyjaśnieniu doktrynalnym* nie podała ani jednego przykładu takich prawd¹¹⁸, co utrudnia ich identyfikację¹¹⁹.

Odnosząc się do kan. 752 KPK Á. Marzoa wskazuje, że z racji na odwołanie do powyższego przepisu w kan. 1365 KPK przepis ten jest zakresłony bardzo szeroko. Choć sama szerokość nie jest dla wspomnianego kanonisty kwestią budzącą obawy, gdyż nauczanie otrzymywane od Kościoła jest dobrem służącym zbawieniu człowieka (*bien salvifico*), to zauważa, że takie zdefiniowanie granic narusza operatywność prawa. A przez to prawo może stać się tylko zwykłą teorią (*mero enunciado teórico*) albo źródłem arbitralności¹²⁰. Tym samym może to stawiać pytanie o to, na ile w tym przypadku prawo nadal chroni dobro wiary, skoro może stać się zapisem czysto teoretycznym? Jednocześnie czy tej teoretyczności prawa nie pogłębiłoby przyjęcie przywołanego wcześniej poglądu o karalności każdej niezgody na doktrynę papieską? W końcu w takiej sytuacji należałoby sankcjonować każdą niezgodę.

Jeśli chodzi o wzmiankowany w komentowanym przepisie upór, to można by tu powtórzyć wcześniejsze rozważania na ten temat, z pewnym jednak zastrzeżeniem. O ile w przypadku kan. 750 § 1 i 1364 KPK nie wymaga się wyraźnego upomnienia, to w przypadku kan. 1365 KPK konieczne jest upomnienie a o uporze świadczy reakcja potencjalnego przestępcy. Jeżeli wskutek upomnienia odwołał swoje nauczanie względnie zaprzestał odrzucania nauki Kościoła, to nie ma upor, a zatem i przestępstwa. Sposób odwołania powinien określić kompetentny urząd¹²¹, choć jak wskazuje jeden z autorów, do zastosowania się względem upomnienia wystarczy, że upomniany milczy, a zatem więcej nie głosi zakwestionowanej doktryny¹²². Jednocześnie dla popełnienia przestępstwa sprawca powinien trwać w sprzeciwie wobec nauki Kościoła przez pewien

¹¹⁷ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 607.

¹¹⁸ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 73.

¹¹⁹ Szerszej na ten temat zob. rozdz. 1.1.2. pracy.

¹²⁰ C. J. Errázuriz M., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 501.

¹²¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 73.

¹²² M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 607.

czas po napomnieniu, tak by można było stwierdzić upór¹²³, a ponadto jak wskazuje T. Pawluk: „Odrzucanie jest uporczywe, jeśli sprawca wie, iż odrzucana nauka jest uznawana przez Kościół za autentyczną”¹²⁴.

W tym momencie można też lepiej dostrzec, że upór to nie tylko wzgarda bezpośrednio wobec ustawy¹²⁵, wiary i moralności Kościoła¹²⁶, ale także pośrednio wobec władzy kościelnej. Uzasadnienie odwołania swojej nauki przez potencjalnego sprawcę względnie odrzucania akceptacji nauki Kościoła, a więc *ratio legis* omawianej regulacji, należy widzieć w dobru wiary i moralności, ale także w szkodzie dusz i zgorzeniu wywoływanym takim czynem¹²⁷. Niezależnie jednak od tego, brak uporczywości nie daje nikomu prawa do głoszenia, choćby w sposób sporadyczny czy jednostkowy, prawd sprzecznych z nauką Kościoła.

Jednocześnie na koniec rozważań dotyczących kan. 1365 KPK należy dodać ogólną uwagę, że jeżeli katolik nie broni nauki Kościoła, to nie popełnia przestępstwa. Nie można bowiem karać milczenia¹²⁸. Takie podejście jednak może premiować bierność i wystrzeganie się od zabierania głosu tam, gdzie wierzący – szczególnie obdarzony wiedzą, kompetencją czy znaczeniem – mógłby przyczynić się do obrony Kościoła i jego nauki.

Podsumowując, kan. 1365 KPK rozszerza ochronę prawną dobra wiary względem kan. 1364 KPK, gdyż chroni także inne prawdy, które choć nie należą do depozytu wiary, są dla niej istotne oraz autorytatywnie nauczane. Powyższa analiza pokazuje także, że z punktu widzenia prawa nie są istotne osobiste zapatrywania wierzącego, ale to, co faktycznie przekazuje innym za pomocą słowa. Jednocześnie brak uporczywości, istotny dla wypełnienia znamion przestępstwa, nie uprawnia do sporadycznego czy jednostkowego naruszenia granic wolności słowa.

Odwołanie do kan. 752 KPK prowadzi jednak do sytuacji, gdzie wspomniane granice zaczynają być coraz bardziej niedookreślone, skoro sama Dykasteria Nauki Wiary w *Wyjaśnieniu doktrynalnym* nie przywołuje ani jednej konkretnej prawdy wiary

¹²³ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. 4. *Księga V Dobra doczesne Kościoła. Księga VI Sankcje w Kościele*, Lublin 1987, s. 237.

¹²⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 133.

¹²⁵ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 73.

¹²⁶ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 206.

¹²⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 74. Por. też F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 238.

¹²⁸ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 607.

wchodzącej w zakres kan. 752 KPK, a przez to kan. 1365 KPK. Granice powinny być maksymalnie jasno zakreślone, jeśli mają być przestrzegane. Jednocześnie rozszerzająca interpretacja przepisu może prowadzić do nadmiernego ograniczania dialogu, również tego, który prowadzony jest przez specjalistów, np. teologów. Ponadto brak obrony nauki Kościoła nietraktowany jako przestępstwo może skłaniać do bierności, milczenia wobec zła grożącego dobru wiary, co czasem jest równie szkodliwe, jak głoszenie nauki potępionej.

3.2.3. Odpowiedzialność rodziców

Zgodnie z przedmiotem I tytułu II części IV księgi KPK ochrona dobra wiary realizuje się na kilku polach. Jednym z nich jest przekaz wiary katolickiej w rodzinie, lub szerzej, wobec młodego pokolenia. Omawiany w tej części pracy kan. 1367 KPK zawiera, w zależności od danego komentatora Kodeksu, dwa lub trzy typy przestępstw. Jedni widzą tu dwa rodzaje przestępstw: oddanie do chrztu w religii niekatolickiej i oddanie na wychowanie w religii niekatolickiej¹²⁹. Inni z kolei wyodrębniają trzecią figurę jako połączenie tych dwóch wymienionych¹³⁰. W dalszych rozważaniach zostanie przyjęte wcześniejsze rozwiązanie, gdyż popełnienie trzeciego typu przestępstwa polega na popełnieniu obu wcześniejszych łącznie. Ma to również związek z faktem, że analiza prowadzona w ramach niniejszej pracy skupia się tylko na elemencie obiektywnym przestępstwa, stąd kwestie poczytalności sprawcy (który mógł być świadom popełniania jednego z czynów zabronionych, a nie obu łącznie), nie mają tutaj znaczenia. Niezależnie jednak od tego, *ratio legis* pozostaje to samo: Kościół katolicki odrzuca postawę indyferentyzmu – równej wartości różnych religii¹³¹ – co z punktu widzenia odpowiedzialności rodziców i wychowawców za głoszone poglądy ma fundamentalne znaczenie. Wyrazem tego odrzucenia jest odmienne traktowanie chrztu oraz wychowania w wierze katolickiej i poza nią. Chronionymi dobrami jest tu wiara i prawa dzieci do wzrastania w wierze katolickiej¹³².

¹²⁹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 209.

¹³⁰ J. Escrivá Ivars, *Comentario al can. 1366*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 482.

¹³¹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 127; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 40.

¹³² F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 229.

Przechodząc do omawiania poszczególnych typów przestępstw należy zauważyć, że pierwszy typ ujęty w omawianym kanonie to oddanie dziecka do chrztu w religii niekatolickiej. Chrzest jest bowiem oznaką przynależności do Kościoła Chrystusowego. Chrzest w religii akatolickiej zatarłby przynależność do wspomnianej wspólnoty¹³³, a z punktu widzenia niniejszej analizy mógłby stać się inicjacją do przekazywania poglądów sprzecznych z katolicyzmem.

Dla jednych kanonistów oddanie do chrztu w religii niekatolickiej jest deliktem materialnym – sam zamiar, bezskuteczne podjęcie działania nie wystarcza (wtedy mielibyśmy do czynienia z usiłowaniem przestępstwa). Jednocześnie konieczna jest wola ochrzzczenia w tejże religii¹³⁴. Inni traktują to jako przestępstwo formalne, gdyż ważne jest samo oddanie do chrztu, a nie jego udzielenie. W takim ujęciu do istotnych znamion nie należy to, czy chrzest był ważny, ani czy forma była właściwa¹³⁵. Inne niekatolickie akty religijne nie są objęte tym kanonem, chyba, że obejmują inicjację do chrztu¹³⁶.

Biorąc pod uwagę wszystkie powyższe argumenty, a także użyte w kanonie sformułowanie *parentes (...), qui (...) tradunt*, należy odpowiedzieć się za taką interpretacją, zgodnie z którą istotne jest oddanie dziecka do chrztu połączone z przyjęciem tej prośby po stronie szafarza akatolickiego. Byłoby to zatem przestępstwo formalne. Skutek, czyli ważne włączenie do religii akatolickiej nie miałyby tu znaczenia. Podobnie nie miałyby znaczenia ważność chrztu z punktu widzenia Kościoła katolickiego. Można także postawić pytanie, czy przestępstwo byłoby popełnione także w przypadku oddania dziecka w celu wprowadzania poprzez „chrzest” do wspólnot niechrześcijańskich – takich, które nie udzielają chrześcijańskiego chrztu? Tekst przepisu mówi o religii akatolickiej, ale kan. 18 KPK każe interpretować przepis ściśle, stąd należy wnioskować, że odnosi się on tylko do wspólnot chrześcijańskich¹³⁷. Jednocześnie kan.

¹³³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 127.

¹³⁴ J. Escrivá Ivars, *Comentario al can. 1366*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 483.

¹³⁵ Przykładem chrztu nieważnego jest chrzest udzielany przez Kościół Jezusa Chrystusa Świętych w Dniach Ostatnich (mormonów). Zob. *Congregatio pro Doctrina Fidei, Responsum ad propositum dubium de validitate baptismatis*, AAS 93 (2001), s. 476. L. Ladaria, *The Question of the Validity of Baptism in the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfaith_doc_20010605_batte_simo_mormoni-ladaria_en.html [dostęp: 10.12.2024].

¹³⁶ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 228; P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 210.

¹³⁷ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 343. Do takiego samego wniosku można dojść porównując komentarze do obu typów przestępstwa z kan. 1367 KPK. Zob. F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 228.

1366 KPK nie dotyczy chrztu w zagrożeniu życia dziecka¹³⁸. Zgodnie z kan. 861 § 2 KPK istotne jest tylko to, by w takiej sytuacji szafarz miał właściwą intencję – ochrzzczenia w wierze katolickiej¹³⁹. Sam szafarz nie musi być katolikiem.

Drugi typ przestępstwa również jest opisany przez dwa znamiona: oddanie dziecka na wychowanie w religii niekatolickiej połączone z wolą oddania na takie wychowanie¹⁴⁰. Sam zamiar, czy bezskuteczne działania nie wystarczają do popełnienia czynu zabronionego. Zlecenie wychowania musi być także przyjęte przez niekatolików, inaczej jest to usiłowanie przestępstwa. Tym samym omawiany czyn jest deliktem materialnym, czyli skutkowym¹⁴¹.

Przechodząc do analizy pojęcia wychowanie, należy zauważyć, iż jest to coś szerszego niż edukacja¹⁴². W świetle tego kanonu wychowanie należy rozumieć szeroko: jako wychowanie religijne, jak również prowadzone w odniesieniu do wartości ludzkich, intelektualnych czy moralnych. Nie idzie tu o samo wykształcenie (samo zdobycie wiedzy). Oddanie na wychowanie niekatolickie fałszuje misję rodziny pochodzącą od Stworzyciela. Środki użyte w ramach omawianego procesu mogą być zarówno pozytywne (aktywne działanie na rzecz niekatolickiego wychowania) i negatywne (brak przeciwdziałania, gdy okaże się, że dziecko jest edukowane akatolicko)¹⁴³. Zabronione wychowanie może dokonywać się zarówno u chrześcijan akatolików, jak i w dowolnej religii niechrześcijańskiej (muzułmańskiej, animistycznej czy jakiegokolwiek innej)¹⁴⁴. Ponadto wychowanie, o którym mowa w przepisie może być wychowaniem publicznym, jak i prywatnym¹⁴⁵. Tym samym w zakres hipotezy omawianego kanonu wchodzi wszelkiego rodzaju prywatni nauczyciele, edukacja domowa, itp.

Sporne jest w doktrynie, czy posłanie do szkoły niekatolickiej wyczerpuje znamiona przestępstwa. Polski kanonista F. Lempa twierdzi, że zapisanie do szkoły prowadzonej przez niekatolicką organizację wyznaniową, w której nauczanie odbywa się stosownie do jej założeń religijnych, jest przestępstwem. Z drugiej strony, posłanie dziecka do szkoły laickiej, neutralnej pod względem religijnym, już przestępstwem nie

¹³⁸ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 42.

¹³⁹ Tamże, s. 44.

¹⁴⁰ J. Escrivá Ivars, *Comentario al can. 1366*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 484.

¹⁴¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁴² P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 211.

¹⁴³ J. Escrivá Ivars, *Comentario al can. 1366*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 485.

¹⁴⁴ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 228.

¹⁴⁵ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 128.

jest¹⁴⁶. Tym samym o dopuszczalności zapisania dziecka do danej szkoły decyduje nie to, kto jest jej organem prowadzącym, a założenia programowe dotyczące światopoglądu i kwestii religijnych. Jednocześnie P. Kaleta uważa, że zapisanie do szkoły niekatolickiej przestępstwem nie jest¹⁴⁷. Potwierdza to powyższe spostrzeżenie, że dozwolone jest zapisanie do takiej szkoły, która nie będzie przeciwdziałać katolickiemu wychowaniu dziecka.

Podmiotami, które mogą popełnić omawiane przestępstwa są, oprócz rodziców, także opiekunowie, w tym opiekunowie faktyczni, którzy nie muszą być prawnie ustanowieni. Podmiotami biernymi, a więc poszkodowanymi, są dla J. Syryjczyka wszyscy niepełnoletni, gdyż w kan. 1367 KPK pojęcie dzieci należy rozumieć szerzej niż zgodnie z brzmieniem kan. 97 § 2¹⁴⁸. Inny autor przez dzieci rozumie osoby, które nie ukończyły 7 lat, nie są świadome w pełni swego działania (kan. 852 § 1 KPK) i podlegają władzy czy to rodzicielskiej, czy opiekuńczej¹⁴⁹. Rację należy przyznać J. Syryjczykowi, gdyż Kodeks w kan. 1367 KPK używa słowa *liberos*, zaś w kan. 97 § 2 KPK *infans*. Tym samym trudno jest tu wprost zastosować definicję legalną pojęcia *infans*. Skutkiem przyznania racji wspomnianemu kanoniście byłaby ochrona wiary tych, którzy sami jeszcze o sobie zadecydować nie mogą.

Sytuacja szczególna ma miejsce w przypadku małżeństw mieszanych lub o różnej przynależności religijnej. Na niebezpieczeństwa, które dostrzega ustawodawca typizując w kan. 1367 KPK wspomniane przestępstwa, narażone jest wg T. Greena właśnie małżeństwo mieszane¹⁵⁰, zaś B. F. Pighin wskazuje na związek z muzułmaninem jako na inny przykład małżeństwa cechującego się podobnym zagrożeniem, co wynika z faktu, że w islamie dziecko dziedziczy wiarę ojca¹⁵¹. W związku z powyższym w doktrynie zauważa się, że zgodnie z kan. 1125 nr 1 KPK i zawartą tam treścią przyrzeczenia

¹⁴⁶ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 228.

¹⁴⁷ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 211.

¹⁴⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 127; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 44.

¹⁴⁹ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 229.

¹⁵⁰ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 210, za: T. J. Green, *Sanctions in the Church*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, J. P. Beal, J. A. Corriden, T. J. Green (red.), New York 2000, s. 1578.

¹⁵¹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 210; B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 314.

składanego przez stronę katolicką, jeżeli nie może ona wypełnić przyrzeczenia, to nie popełnia przestępstwa. Wynika to z faktu, iż prawo nacechowane jest podejściem ekumenicznym¹⁵². Koresponduje to także z wynikającą z kan. 6 § 2 KPK regułą interpretacyjną, iż tam, gdzie kanony zawierają dawne prawo, w celu interpretowania Kodeksu należy zachować tradycję kanoniczną. Ową tradycją jest *motu proprio Matrimonia mixta*. Tym samym kan. 1367 KPK dotyczy tylko małżeństw obustronnie katolickich¹⁵³.

Istotną kwestią jest zaniechanie wychowania. Takie działanie dla P. Kalety nie wyczerpuje znamion przestępstwa¹⁵⁴. Podobnie uważa J. Syryjczyk, który stwierdza, że kanon pomija kwestie wychowania niekatolickiego przez zaniechanie. Jednocześnie wspomniany kanonista wskazuje, że brak wychowania praktycznie osiąga taki sam skutek, jak czynne wychowanie akatolickie. Tym niemniej takie zaniechanie jest poważnym naruszeniem prawa, a zatem jeżeli spełnione zostaną przesłanki z kan. 1399 KPK¹⁵⁵, można na tej podstawie ukarać rodziców lub opiekunów¹⁵⁶. Podobnie nie jest przestępstwem oddanie na wychowanie bez żadnej religii¹⁵⁷.

Podsumowując warto zauważyć, że kan. 1367 KPK nie jest spójnie komentowany w doktrynie prawa. Dotyczy to po pierwsze tego, czy przestępstwem jest już samo oddanie do chrztu, czy też udzielenie chrztu. Na marginesie wypada stwierdzić, że przepis nie mówi o innych rytach inicjacyjnych używanych w różnych religiach. A przecież inicjacja w dowolnej religii niekatolickiej jest wstępem do formacji w jej ramach i przyjmowania poglądów z tym wyznaniem związanych. O ile zdefiniowanie wychowania (a przez to wychowania w religii niekatolickiej) jest dość proste i spójne w doktrynie, to pewne wątpliwości budzi dopuszczalny zakres szkół. Rozstrzygające jest tu przeciwdziałanie (lub jego brak) wobec katolickiej formacji intelektualnej. Ostatnią, najpoważniejszą kwestią są wszelkie zaniechania, które mogą mieć faktyczny, znaczny wpływ na przekaz poglądów, równy wychowaniu niekatolickiemu. Prowadzi to do

¹⁵² J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 40.

¹⁵³ Por. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 343. Choć J. Syryjczyk odnosi do małżeństw obustronnie katolickich tylko kwestie wychowania, nie zaś oddania do chrztu (zob. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 41 i 46).

¹⁵⁴ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 211.

¹⁵⁵ Jeśli idzie o możliwość zastosowania kan. 1399 KPK, to poświęcony jest temu osobny punkt pracy. Zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

¹⁵⁶ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 47.

¹⁵⁷ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 128.

wniosku, że czynne działanie na rzecz wychowania akatolickiego jest zakazane, ale działanie bierne, równie skuteczne, już nie.

3.2.4. Publiczne obrażanie wiary lub moralności katolickiej

Kolejnym sposobem naruszania zasad wolności słowa w Kościele jest coś, co można w skrócie nazwać publicznym obrażaniem wiary lub moralności katolickiej (kan. 1386 KPK). Omawiany kanon penalizuje bowiem szerokie spektrum zachowań i wypowiedzi katolików. Z powyższej przyczyny w doktrynie rozróżnia się cztery osobne przestępstwa ujęte w omawianym przepisie: bluźnierstwo, poważne naruszanie dobrych obyczajów, znieważanie religii lub Kościoła oraz wywoływanie nienawiści lub pogardy wobec religii lub Kościoła. Lista sposobów dokonania tych przestępstw jest długa¹⁵⁸.

Zanim jednak zostaną omówione poszczególne figury prawne, należy wyjaśnić kwestię dla nich wspólną, czyli publiczny charakter przestępstwa ujęty w kanonie takimi terminami jak: „rozpowszechniony” oraz „publiczny”. Ustawowym znamieniem, wspólnym dla wszystkich wspomnianych deliktów jest publiczny charakter przestępstw; tym samym idzie tu o czyny odebrane przez większą grupę osób, zaś sposoby dokonania czynu zabronionego podane w kanonie (widowisko, zgromadzenie, pismo, środki społecznego przekazu) należy traktować przykładowo¹⁵⁹. W konsekwencji przymiotnik „publiczny” oznacza rzecz (wypowiedź) z zasady dostępną dla całej publiczności, dla wszystkich. I odwrotnie, jeżeli czyn jest dokonany prywatnie, nie będzie karalny z tego kanonu¹⁶⁰. Tym samym działanie, którego odbiorcami jest niewielka liczba osób, nie jest przestępstwem¹⁶¹.

Koresponduje to z faktem, iż podstawowym odniesieniem większości figur prawnych przestępstw z kan. 1368 KPK jest założenie, że wiara i obyczaje wiernych nie mogą doznać uszczerbku przez słowo pisane lub użycie środków społecznego przekazu¹⁶². Tak ujęte przestępstwa są wyrazem przeciwstawiania się sytuacji, w której współczesne środki społecznego przekazu mogą nieskończenie powielać zło. Kanon

¹⁵⁸ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 213-214.

¹⁵⁹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁶⁰ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 606.

¹⁶¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 57-58.

¹⁶² Kan. 823 KPK. Por. Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1368-1369*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 493.

nawiązuje do zaangażowania pasterzy w obronę wiary i moralności, ale także podkreśla rolę wiernych w odpowiedzialności za to, co dzieje się w przestrzeni publicznej¹⁶³. Tym samym omawiany przepis odchodzi od metod inkwizycyjnych, czy „indeksu ksiąg zakazanych” jako będących nie do pogodzenia ze współcześnie rozumianymi zasadami wolności religijnej i godności wiernych¹⁶⁴. Jednocześnie omawiany przepis trzeba odnosić do kan. 1330 KPK, gdyż w obu tych regulacjach nacisk położony jest na rozpowszechnianie informacji. Szczególnie w przypadku pism jest to warunek *sine qua non*, gdyż sama treść, bez jej rozpropagowania, nie naruszy komentowanego przepisu¹⁶⁵. Ma to także związek z dobrami chronionymi przez kan. 1368 KPK, którymi są: dobro religii, Kościoła i moralności w życiu publicznym¹⁶⁶.

Pierwszym z deliktów stypizowanych w omawianym przepisie jest bluźnierstwo. Można je zdefiniować jako naruszenie czci należnej Bogu, co ma miejsce także w przypadku skierowania słów lub czynów przeciwko Kościołowi względnie świętym ze względu na ich odniesienie do Boga¹⁶⁷. Przestępstwo zasadza się na przypisywaniu Bogu zła lub wyrażeniu niesprawiedliwości względem Niego¹⁶⁸. Jednym z podziałów omawianej figury prawnej jest podział na bluźnierstwo bezpośrednie, a więc wprost skierowane względem Boga oraz pośrednie, czyli wypowiedziane przeciwko świętym lub osobom i rzeczom związanym z Bogiem. Innym podziałem może być podział na bluźnierstwo zwykłe lub heretyckie. To ostatnie ma miejsce wtedy, gdy jest połączone z niewiarą¹⁶⁹. Innymi słowy, może być ono „zabarwione zwykłą nienawiścią wobec Boga albo niewiarą; w tym drugim przypadku odmawia się Bogu czegoś, co jest Mu właściwe bądź przypisuje się coś, co jest Mu obce”¹⁷⁰. Jak to już zostało wskazane przy okazji omawiania herezji, bluźnierstwo heretyckie winno być pozbawione uporu. Inaczej będzie przestępstwem herezji.

Drugim typem przestępstwa jest poważna obraza dobrych obyczajów. Pod nazwą dobrych obyczajów należy rozumieć zasady życia chrześcijańskiego, szczególnie

¹⁶³ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 321. Por. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 344.

¹⁶⁴ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 323.

¹⁶⁵ Por. Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1368-1369*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 494.

¹⁶⁶ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 234.

¹⁶⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁶⁸ Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1368-1369*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 493.

¹⁶⁹ Por. rozdz. 3.2.1. F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 234; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 57.

¹⁷⁰ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 129.

w zakresie szóstego przykazania Dekalogu¹⁷¹. Tym samym dokonanie przestępstwa polega na takim zachowaniu, „gdy sprawca zachowaniem lub jakimkolwiek czynem uderza w zasady chrześcijańskiego porządku moralnego”¹⁷², względnie wywołuje zgorszenie wśród wiernych¹⁷³. Przykładem tego może być propagowanie eutanazji, małżeństw homoseksualnych, zachęcanie do wykroczeń przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu¹⁷⁴. Takie działanie musi być popełnione publicznie, a także w sposób ciężki, czyli istotny z punktu widzenia możliwych do osiągnięcia skutków¹⁷⁵. Jest to związane z faktem, że obraza obyczajów musi być poważna, przez co rozumie się stosunkowo wielkie skutki¹⁷⁶. Wspomniane skutki należy oceniać przez pryzmat efektów wywołanych w danej społeczności, a zatem np. stopnia wywołanego zgorszenia. Oznacza to też, że im lepiej uformowana wspólnota, im bardziej przekonana do słuszności zachowywania moralności katolickiej, tym mniejsze będą skutki przestępstwa. Współsprawcami tego przestępstwa są ci, którzy rozpowszechniają programy czy kierują teatrami, telewizją¹⁷⁷.

Kolejna figura prawna ujęta w kan. 1368 KPK to zniewaga religii lub Kościoła, która „polega na oszczerczym i obraźliwym zachowaniu się, przez które naruszona zostaje czyjaś cześć, szacunek, godność lub dobre imię”¹⁷⁸. Można to uczynić przez stawianie fałszywych zarzutów, szkalowanie, niesłuszne posądzenie o zło¹⁷⁹, poprzez obraźliwe ataki, czy fałszowanie historii Kościoła¹⁸⁰. Zniewagi mogą dotyczyć całości Kościoła lub jego pasterzy (np. papieża), czy instytucji (np. przewodniczącego konferencji biskupów)¹⁸¹.

Ostatni typ przestępstwa zdefiniowany w omawianym przepisie to wywoływanie nienawiści albo pogardy względem religii lub Kościoła. Nienawiść wywołuje ten, kto

¹⁷¹ D. Borek, *Sextum Decalogi praeceptum...*, dz. cyt., s. 32.

¹⁷² T. Pawluk *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 129; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁷³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 213. Odnośnie do zgorszenia zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

¹⁷⁴ T. Pawluk *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 129; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 58. Należy także wziąć pod uwagę fakt, iż ten sam czyn zachęcania do wykroczenia przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu może stanowić również przestępstwo z kan. 1398 § 1 nr 2 i 3 KPK.

¹⁷⁵ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁷⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 129.

¹⁷⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 59.

¹⁷⁸ Tamże, s. 59.

¹⁷⁹ Tamże, s. 59.

¹⁸⁰ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/...*, dz. cyt., s. 213.

¹⁸¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 59.

swoim czynem powoduje gniew czy wrogość u innych osób. Nie jest to zatem jakiś przejaw niechęci i braku szacunku. Do pogardy zaś prowadzi ten, kto odmawia religii lub Kościołowi pozytywnych wartości lub wskazuje religię lub Kościół jako coś bardzo szkodliwego¹⁸². Innymi słowy, pogarda to lekceważenie w wysokim stopniu¹⁸³. Sposobami realizacji przestępstwa jest stawianie fałszywych zarzutów, czy też podżeganie do nienawiści z powodu przynależności do Kościoła katolickiego¹⁸⁴. Należy tu także powtórzyć uwagę o tym, że Kościół nie musi być traktowany jako cała wspólnota, ale nienawiść czy pogarda może być wywoływana także wobec pasterzy czy instytucji Kościoła.

Warto też interpretować omawiany kanon w drodze wykładni systemowej. Dlatego można zaryzykować pogląd, że nie będzie on dotyczył naruszenia zasad ujętych w kan. 750 i 752 KPK, gdyż mają one już swoje sankcje opisane w kan. 1364 i 1365 KPK. Oznaczałoby to, że z kan. 1368 KPK należałoby „wyjąć” treści ujęte w obu powyższych przepisach¹⁸⁵. Przykładem jest karanie za herezję z kan. 1364 KPK, a za zaprzeczanie innym prawdom z kan. 1365 KPK. Omawiany przepis jest za to związany z kan. 822-832 KPK (w odniesieniu do środków społecznego przekazu), jak i kan. 220 KPK (w odniesieniu do dobrego imienia), gdyż zabraniając stawiania fałszywych zarzutów czy rozpowszechniania plotek, chroni wspomnianą wartość. Konsekwentnie jedno przestępstwo może mieć wielu współsprawców, np. wydawców, zarządców witryn internetowych.

Podsumowując, w przypadku omawianych przestępstw można wyodrębnić przyczynę formalną i materialną. Przyczyną formalną jest spektakl, wystąpienie publiczne, rozpowszechnione pismo czy środki komunikacji społecznej w ogólności. Przyczyną materialną jest: bluźnierstwo, poważne naruszenie dobrych obyczajów, zniewagi wobec religii lub Kościoła, podsycanie nienawiści lub pogardy wobec religii lub Kościoła¹⁸⁶. Warto jednak zauważyć, że zakreślenie granic bluźnierstwa, poważnego naruszenia czy wskazanie istotnych skutków obrazy obyczajów nie zawsze bywa proste. Jednocześnie komentowany kanon wyraźnie dotyczy czynów publicznych

¹⁸² Tamże, s. 59.

¹⁸³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 130.

¹⁸⁴ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 214.

¹⁸⁵ W istocie idzie tu o idealny (jednoczynowy) zbieg przestępstw, czyli taką sytuację, gdy sprawca jednym czynem popełnia tyle przestępstw, ile przepisów naruszył (zob. J. Syryjczyk, *Sankcje w Kościele...*, dz. cyt., s. 274).

¹⁸⁶ Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1368-1369*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 493.

i rozpowszechnionych. Za samo redagowanie bluźnierczych, a nierozpowszechnionych pism nie ma odpowiedzialności w prawie karnym¹⁸⁷. Omawiany przepis ogranicza tę odpowiedzialność również w stosunku do tych wypowiedzi, których adresatem była mała grupa osób.

3.2.5. Nieposłuszeństwo przełożonym

Kanon 1371 § 1 KPK dotyczy szeroko pojętego nieposłuszeństwa władzy kościelnej i znajduje on swoje uzasadnienie w hierarchicznej strukturze Kościoła¹⁸⁸, a także w dobru wspólnoty kościelnej, „gdyż jej zwierzchnicy lub przełożeni są fundamentem jedności wszystkich wiernych w Kościele”¹⁸⁹. Tym samym jego celem jest ochrona wspomnianego dobra.

Kanon zabrania okazywania nieposłuszeństwa Stolicy Apostolskiej, ordynariuszowi i przełożonemu. Przez Stolicę Apostolską należy rozumieć nie tylko Biskupa Rzymskiego, ale także dykasterie Kurii Rzymskiej i inne jej instytucje¹⁹⁰. Ordynariuszem jest podmiot, o którym mowa w kan. 134 §1 KPK¹⁹¹.

Przełożonym jest przełożony w ramach instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostolskiego. Wspomniani przełożeni to przełożeni zewnętrzni (Stolica Apostolska, biskupi), jak i wewnętrzni (poszczególni przełożeni oraz kapituły). Każdy bowiem przełożony w instytutach życia konsekrowanego, nie tylko będący ordynariuszem, ma władzę nazywaną *potestas dominativa*. Ponadto, skoro ustawa wyodrębnia kategorię przełożonych, oznacza to, że mowa tu o nie-ordynariuszach¹⁹². Jednocześnie niektórzy kanoniści zawężają rozumienie terminu „przełożony” do przełożonych wyższych, o którym mowa w kan. 620 KPK¹⁹³, co ma związek z faktem, iż mogą oni wydawać nakazy i je egzekwować¹⁹⁴.

¹⁸⁷ Por. kan. 1330 KPK.

¹⁸⁸ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 74.

¹⁸⁹ Tamże, s. 75. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 133-134.

¹⁹⁰ Por. kan. 361 KPK; V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 349.

¹⁹¹ Szczegółowe omówienie pojęcia ordynariusz zob. przypis 166 do rozdz. 2. pracy.

¹⁹² D. Borek, *Nieposłuszeństwo władzy kościelnej w świetle § 1-3 znowelizowanego kan. 1371*, w: *Homini et Eccelsiae serviens...*, dz. cyt., s. 252. Odnośnie do władzy w instytutach życia konsekrowanego zob. Borek D., *Wykonywanie władzy karania...*, dz. cyt., s. 181, 183.

¹⁹³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 220.

¹⁹⁴ C. J. Errázuriz z jednej strony interpretuje pojęcie przełożonego jako każdego przełożonego zakonnego, ale z drugiej strony uznaje to za zbyt szeroką interpretację (zob. C. J. Errázuriz M., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 502).

Znamionami przestępstwa jest niewykonanie zarządzeń władzy lub też wykonanie czynu zabronionego przez władzę kościelną. Jednocześnie wspomniane nakazy lub zakazy, których naruszenie stanowi czyn zabroniony, muszą pochodzić od prawowitej władzy w zakresie jej kompetencji¹⁹⁵, dlatego tak ważne było dokonane powyżej określenie kompetentnych podmiotów. Nakazy lub zakazy muszą być zgodne z prawem, notyfikowane, posiadać przymioty wymagane wobec ustawy¹⁹⁶. Jest to przestępstwo formalne, gdyż dla jego zaistnienia nie ma znaczenia skutek¹⁹⁷.

Nieposłuszeństwo nie obejmuje jednak nakazów karnych (bo ich naruszenie to osobne przestępstwo), ani ustawy. „Chodzi raczej o nieposłuszeństwo poleceniom przełożonego, który za pośrednictwem jakiejś ogólnej lub szczegółowej dyspozycji poleca coś (nakazuje i/lub zakazuje) w celu przynaglenia do zachowania obowiązku wynikającego z ustawy”¹⁹⁸. Z drugiej strony, jak stwierdza J. Syryjczyk: „Niezachowanie ustaw obowiązujących w prawie powszechnym lub partykularnym nie kwalifikuje się jako przestępstwo, chyba że naruszone zostały ustawy karne”¹⁹⁹. Jeśli po naruszeniu ustawy nie karnej przełożony upomniąłby sprawcę, wtedy mamy do czynienia z nakazem personalnym. Wtedy naruszenie nakazu byłoby przestępstwem z komentowanego kanonu²⁰⁰. Jednocześnie idzie tu o każdego wiernego, gdy swoim czynem narusza stosunek zależności prawnej podwładnego od przełożonego²⁰¹. Biorąc pod uwagę powyższe poglądy, kanon ma jednak do spełnienia ważniejszą rolę w odniesieniu do tych poleceń, które nie są nakazami karnymi, gdyż w samym nakazie karnym grozi się karą. Pozostałe polecenia nie są nimi obwarowane, dlatego istotne jest, by był w prawie przepis, który nakłada sankcje za niewypełnienie tychże poleceń.

Kolejnym znamieniem jest upór sprawcy. Kwestie uporu zostały już wyjaśnione we wcześniejszych punktach pracy²⁰². Jednocześnie z uporem wiąże się upomnienie, które jest konieczne do zbadania uporu sprawcy. Musi być to upomnienie kanoniczne,

¹⁹⁵ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁹⁶ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 221.

¹⁹⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁹⁸ D. Borek, *Nieposłuszeństwo władzy kościelnej w świetle § 1-3 znowelizowanego kan. 1371*, w: *Homini et Eccelsiae serviens...*, dz. cyt., s. 253. Por. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 349.

¹⁹⁹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 75-76.

²⁰⁰ Tamże, s. 76. Podobnie: P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 221.

²⁰¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 76. Zresztą sam Kodeks w kan. 1321 § 2 i 1371 § 1 KPK używa różnych słów (odpowiednio: *praeceptum* i *monitio*).

²⁰² Zob. rozdz. 3.2.1. pracy.

czyli takie, „gdy kompetentny przełożony zabrania lub nakazuje coś czynić pod groźbą sankcji karnej”²⁰³. Upomnienie musi być dokonane przez osobę upoważnioną, tj. papieża, trybunały Stolicy Apostolskiej, Sekretariat Stanu czy ordynariusza. Nie zaliczają się tutaj wikariusze generalni i biskupi, mimo brzmienia art. 134 § 1 KPK, gdyż nie mają władzy sądowniczej²⁰⁴.

Tak rozumiany kan. 1371 § 1 KPK ma bardzo szerokie zastosowanie. Z zakresu jego stosowania należy wyłączyć schizmę, która jest przykładem granicznego nieposłuszeństwa, zanegowania władzy jako takiej²⁰⁵. Ktoś, kto wypełnia znamiona ustawowe analizowanego przestępstwa uznaje istnienie władzy, tylko jest jej nieposłuszny. Jednakże mimo to kan. 1371 § 1 KPK ma dość szeroko zakrojoną hipotezę. Dlatego też można spotkać się z poglądem, że choć ujęcie przestępstwa jest dość szerokie, to specyficzna natura prawa karnego wymaga interpretacji ścisłej odnośnie do poważnych naruszeń wspólnoty. W przypadku innych naruszeń wystarczy odwołać się do sankcji administracyjnych²⁰⁶.

Podsumowując, warto zauważyć, że kanon tak naprawdę dotyczy nieposłuszeństwa tych, którzy zgadzając się na istnienie władzy w Kościele²⁰⁷, kwestionują jej nakazy lub zakazy. Od strony materialnej ma on bardzo szeroko ujętą hipotezę. W odniesieniu do przekroczenia granic wolności słowa, przepis ten może znaleźć zastosowanie w karaniu za przekroczenie innych, pozakodeksowych norm. Biorąc pod uwagę, że wiele z kanonów²⁰⁸ znajduje ochronę w innych przepisach księgi VI KPK, kan. 1371 § 1 KPK może być użyteczny do penalizowania czynów zabronionych innymi aktami normatywnymi.

²⁰³ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 77. Por. D. Borek, *Nieposłuszeństwo władzy kościelnej w świetle § 1-3 znowelizowanego kan. 1371*, w: *Homini et Eccelsiae serviens...*, dz. cyt., s. 254.

²⁰⁴ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 77. Prawa do wydania upomnienia nie mają również ci przełożeni, którzy nie są ordynariuszami.

²⁰⁵ Por. tamże, s. 28. A. Miziński, *Schizma*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, dz. cyt., s. 213. Por. D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 27.

²⁰⁶ C. J. Errázuriz M., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 503.

²⁰⁷ W przeciwnym razie trzeba by mówić o przestępstwie herezji lub schizmy.

²⁰⁸ Por. kan. 220, 822-823, 750, 752 KPK.

3.2.6. Brak zawiadomienia o przestępstwie

Naruszenie wolności słowa może zostać dokonane nie tylko przez formułowanie poglądów sprzecznych z nauką Kościoła. Może również przybrać formę milczenia wobec zła, albo innymi słowy mówiąc, nieujawnienia wiadomości o przestępstwie, mimo iż dana osoba jest do tego zobowiązana (kan. 1371 § 6 KPK).

Analizując ustawowe znamiona przestępstwa należy zauważyć, jak to wskazuje P. Kaleta, że z treści kanonu nie wynika, o jakie przestępstwo chodzi, kto powinien zawiadomić i kto powinien być powiadomiony. Stąd wniosek, że idzie o każde przestępstwo, co do którego istnieje obowiązek zawiadomienia²⁰⁹. Definicję przestępstwa należy rozumieć zgodnie z tym, co zostało wypracowane w doktrynie prawa kanonicznego²¹⁰. Jeśli chodzi o przedmiot zobowiązania prawnego, to wiadomość o przestępstwie musi być przynajmniej prawdopodobna, innymi słowy mówiąc, minimalnie oparta o fakty (*mínimamente fundada*)²¹¹. Przestępstwo z kan. 1371 § 6 KPK można popełnić tylko z winy umyślnej²¹². Tym samym brak należytej staranności w zakresie przekazywania wiedzy o przestępstwie wykluczałby możliwość zastosowania sankcji karnej.

Najważniejsze jest jednak sformułowanie *cum ad id exsequendum lege canonica*, co wskazuje na ustawę kanoniczną mającą dać podstawę do zawiadomienia²¹³. Tym samym obowiązek zawiadomienia musi wynikać z ustawy kanonicznej, którą należy rozumieć jako akt prawny spełniający kryteria i ogłoszony zgodnie z kan. 7-22 KPK. Analizowany przepis nie zawęża jednocześnie zakresu jego stosowania tylko do ustaw powszechnych. Ustawy partykularne również są objęte hipotezą kan. 1371 § 6 KPK. Jednocześnie zgodnie z kan. 29 KPK obok powyższych ustaw, obowiązki doniesienia o przestępstwie mogą wynikać także z dekretów ogólnych, gdyż w myśl przywołanego przepisu są one ustawami we właściwym znaczeniu. Z drugiej strony z obowiązku doniesienia o przestępstwie wyjęte są wszelkie obowiązki oparte np. o instrukcje, gdyż ich postanowienia mogą jedynie wskazywać, jak takie obowiązki doniesienia

²⁰⁹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 229; B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 342.

²¹⁰ Por. rozdz. 3.1.2. pracy.

²¹¹ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 354.

²¹² Por. kan. 1321 § 3 KPK. B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 342.

²¹³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 229.

o przestępstwie mają być wykonane, natomiast same z siebie nie mogą nakazać nic ponad to, co wynika z ustawy²¹⁴.

Literatura przedmiotu wskazuje na *motu proprio Vos estis lux mundi* jako na ustawę, która nakazuje zawiadomienie o przestępstwie. Tym samym brak zawiadomienia spełnia znamiona czynu zabronionego zgodnie z kan. 1371 § 6 KPK. Część opracowań koncentruje się wokół wcześniejszej wersji omawianego *motu proprio* z 7 maja 2019 r.²¹⁵ Jednakże generalne uwagi tam zawarte pozostają aktualne także wobec nowszej wersji dokumentu z 25 marca 2023 r. Jednocześnie aktualna regulacja kodeksowa wypełnia luki w dotychczasowym ustawodawstwie polegające na braku sankcji z tytułu niewywiązania się z wypełnienia takiego obowiązku²¹⁶.

Zgodnie ze wspomnianym *motu proprio*, zobowiązanym do doniesienia jest duchowny, członek instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego. VELM nie precyzuje jakichkolwiek przymiotów duchownego czy zakonnika. Stąd wniosek, że idzie o każdego duchownego oraz członka wspomnianych instytutów i stowarzyszeń.

Zakresem przedmiotowym doniesienia są opisane w dokumencie czyny przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu popełnione przez duchownych, członków instytutów życia konsekrowanego czy stowarzyszeń życia apostołskiego oraz moderatorów międzynarodowych stowarzyszeń wiernych uznanych lub erygowanych przez Stolicę Apostolską, jak również działania lub zaniechania mające na celu zakłócenie lub unikanie dochodzeń w powyższym zakresie²¹⁷. Doniesienie musi zawierać możliwie najbardziej szczegółowe informacje dotyczące osób zaangażowanych, poinformowanych, wskazanie miejsca, czasu i innych okoliczności, które mogą być istotne dla prawidłowej interpretacji faktów²¹⁸. Wyjątek stanowi wiedza pozyskana przez duchownych z racji posługi na forum wewnętrznym. Oznacza to, że „z obowiązku zgłoszenia wyłączeni są nie tylko spowiednicy, ale każdy prezbiter, który powziął informację na forum wewnętrznym, także pozasakramentalnym”²¹⁹. Jednocześnie wyjątek ten nie obejmuje niebędących prezbiterami członków instytutów życia

²¹⁴ Por. kan. 34 KPK.

²¹⁵ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 840; D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 27-31; P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 230.

²¹⁶ Braki te były dostrzegane w doktrynie (por. D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 31).

²¹⁷ Art. 1 § 1 w zw. z art. 6 § 1 VELM.

²¹⁸ Art. 3 § 4 VELM.

²¹⁹ Art. 3 § 1 VELM. Por. cechy doniesienia opisane w rozdz. 2.1.3. pracy.

konsekwencji i stowarzyszeń życia apostolskiego oraz innych świeckich, którzy sprawują posługę kierownictwa duchowego²²⁰.

Kolejnym źródłem powstania omawianego obowiązku są *Normae de delictis reservatis*²²¹. Zgodnie z art. 16 wspomnianego dokumentu istnieje spoczywający na ordynariuszu prawny obowiązek zawiadomienia Dykasterii Nauki Wiary w sprawach określonych w art. 3-6 Norm. Dotyczą one wymienionych tam najcięższych przestępstw przeciwko świętości Najświętszej Ofiary i sakramentu Eucharystii (kan. 1382 § 1 i 2, 1379 § 1 nr 1 i § 5 KPK, koncelebrowanie Ofiary eucharystycznej z szafarzami niemającymi sukcesji apostolskiej), przeciwko świętości sakramentu pokuty (kan. 1384, 1379 § 1 nr 2 i § 5, 1385, 1386 § 1 i 3 KPK), udzielenia sakramentu święceń kobiecie (kan. 1379 § 3 KPK) oraz przestępstw przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1389 § 1 nr 1 i nr 3 KPK).

Kolejne obowiązki powiadamiania o przestępstwach można znaleźć w samym KPK. Dariusz Borek analizując obowiązki powiadamiania o przeszkodach i nieprawidłowościach do święceń oraz obowiązki powiadamiania o przeszkodach małżeńskich²²² stwierdza, że choć niektóre przeszkody i nieprawidłowości wypełniają znamiona przestępstw, to jego zdaniem nie ma obowiązku prawnego doniesienia o tychże przeszkodach i nieprawidłowościach. Klasyfikuje on je jako obowiązki moralne, gdyż ustawa nie obarcza ich sankcją karną. Pogląd ten powstał jednak przez wejściem w życie obecnie obowiązujących przepisów. A sankcją karną jest omawiany kan. 1371 § 6 KPK. Tym samym brak doniesienia o nieprawidłowościach do święceń, względnie przeszkodach małżeńskich, które wypełniają znamiona przestępstw stał się przestępstwem, a w konsekwencji każdy, kto miałby stosowną wiedzę, musiałby ją ujawnić²²³.

Taki obowiązek nie powstał jednak w przypadku przestępstw o charakterze liturgicznym, jak np. profanacja Najświętszego Sakramentu (kan. 1382 § 1 KPK). Instrukcja *Redemptionis sacramentum*, która dotyczy zgłaszania takich sytuacji, nie jest bowiem ustawą, a kan. 1371 § 6 wyraźnie wymaga ustawy jako źródła powstania takiego obowiązku. Co więcej instrukcja mówi o prawie, a nie o obowiązku donoszenia²²⁴.

²²⁰ J. Dohnalik, *Nowa wersja motu proprio „Vos estis lux mundi”*. Znaczenie zmian wprowadzonych przez papieża Franciszka w 2023 roku, „*Annales Canonici*” 19 (2023) nr 2, s. 64.

²²¹ D. Borek, *Obowiązek powiadamienia...*, dz. cyt., s. 27-31; V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 355.

²²² D. Borek, *Obowiązek powiadamienia...*, dz. cyt., s. 13-17.

²²³ Przestępstwa zostały wymienione w rozdz. 2.1.3. pracy.

²²⁴ D. Borek, *Obowiązek powiadamienia...*, dz. cyt., s. 22. Por. rozdz. 2.1.3. pracy.

Chronionym dobrem jest tu nie tylko dobro całego Kościoła i jego wiarygodność, ale także dobro poszczególnych osób – ofiar przestępstw, co do których należy zawiadomić władzę kościelną. Poprzez te osoby nie można rozumieć tylko wiernych, ale należy tu widzieć każdego człowieka²²⁵. Tym samym można stwierdzić, że pośrednio mamy tu do czynienia z ochroną misji Kościoła kierowanej wobec niewierzących, gdyż wspomniana ochrona jest przejawem i świadectwem troski wspólnoty również wobec nich.

Podsumowując należy zauważyć, że omawiany kanon jest szczególnym rodzajem wykonania obowiązku wyrażania swojego zdania, o którym mowa w kan. 212 § 3 KPK. Jednocześnie z racji na konstrukcję hipotezy kan. 1371 § 6 KPK (obowiązek zawiadomienia o przestępstwie wynikający z dowolnej ustawy lub dekretu ogólnego), przepis ten może mieć bardzo szerokie zastosowanie.

3.2.7. Publiczne wzbudzanie wrogości

Kolejny przepis, który przewiduje kary za naruszenie zasad wolności słowa w Kościele, to kan. 1373 KPK. Ujmuje on dwie figury: pierwszą jest wzbudzanie wrogości lub nienawiści względem Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza z powodu jakiegoś aktu władzy lub posługi kościelnej, drugą jest nakłanianie do nieposłuszeństwa Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza.

Zgodnie z kan. 209 KPK wierni są zobowiązani do zachowania wspólnoty z Kościołem, która jednak nie przyjmuje postawy bierności, ale współpracy (kan. 208 KPK), czy dialogu (kan. 212 § 3 KPK). Tym samym, ilekroć dialog, a nawet krytyka względem władzy, są prowadzone w ramach prawa, są jak najbardziej dopuszczalne. Natomiast wzniecanie niechęci lub zachęcanie do nieposłuszeństwa są wystarczającą podstawą karalności. Wspólnym mianownikiem tych deliktów jest przeciwdziałanie wykonaniu władzy jurysdykcyjnej²²⁶. Inni widzą też rację karania, poza ochroną ładu hierarchicznego, w szkodzie dusz oraz przeciwdziałaniu jeszcze większemu nieposłuszeństwu, gdyby początkowy delikt nie był karany²²⁷.

Oba przestępstwa muszą być dokonane publicznie, a więc jawnie, czyli w formie wystąpienia publicznego lub za pomocą środków społecznego przekazu. Za taką

²²⁵ Por. D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 44.

²²⁶ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 80-81.

²²⁷ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 240.

interpretacją przemawia też kan. 18 KPK²²⁸. Jednakże w doktrynie można też znaleźć stwierdzenia, że tylko w przypadku pierwszego typu wymagane jest działanie publiczne²²⁹. Należy jednak przyjąć, że przysłówek publicznie (*publice*) odnosi się do obu figur prawnych z racji na umiejscowienie tego słowa w treści kanonu. Jak stwierdza J. Syryjczyk komentując dawny kan. 1373 KPK²³⁰, adresatami przestępstwa są wszyscy wierni, jeśli idzie o akty Stolicy Apostolskiej lub podwładni danego ordynariusza²³¹. Jednakże w chwili obecnej, w treści przepisu nie ma słowa *subditorum* dookreślającego sformułowanie „wzbudza wrogość lub nienawiść”. Oznacza to, że obecnie karalne na podstawie tego przepisu jest wzbudzanie wrogości lub nienawiści wobec każdego ordynariusza. Rzecz jasna, każdy katolik jest podwładnym Stolicy Apostolskiej, stąd w tym przypadku brak wspomnianego słowa nie zmienia dotychczasowej interpretacji kanonu. Dlatego nie można zgodzić się ze stanowiskiem innych autorów, zgodnie z którym choć w obecnej redakcji przepisu nie ma wprost mowy o podwładnych ordynariusza, to jest oczywiste, że żeby być nieposłusznym danej osobie, trzeba być jej podwładnym²³².

Należy teraz przejść do omówienia znamion poszczególnych figur. Jeśli idzie o wzniecanie niechęci to, jak tłumaczy to J. Syryjczyk, należy przez to rozumieć taki rodzaj postępowania, które może wzbudzić uczucie niechęci względem Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza²³³. Inny polski kanonista, T. Pawlук, używa słowa zawiść na oddanie łacińskiego oryginału (*simultas*) i wyjaśnia ten termin jako „silne uczucie niechęci wobec kogoś ze względu na jego korzystną sytuację”²³⁴. Wzbudzanie nienawiści oznacza doprowadzenie kogoś do postawy wrogości wobec Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza. W konsekwencji może to prowadzić do jakiejś formy kontestacji ich

²²⁸ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 240; T. Pawlук, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 135; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 82.

²²⁹ A. Marzoa, *Comentario a los can. 1372-1376*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 511.

²³⁰ Idzie o ten sam kanon w brzmieniu ustalonym pierwotną wersją księgi VI KPK z 1983 r.

²³¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 82.

²³² Zob. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 356. Ciekawym przypadkiem byłaby sytuacja, gdyby członek instytutu zakonnego na prawie papieskim, będący proboszczem czy wikariuszem parafii zakonnej, wzbudzałby wrogość parafian wobec swojego przełożonego, a więc ordynariusza, który chciałby przenieść go na inną parafię. Parafianie nie są podwładnymi ordynariusza zakonnego a biskupa miejsca. Jednakże biorąc pod uwagę obecną redakcję przepisu, taki zakonnik popełniałby przestępstwo z omawianego kanonu.

²³³ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 81.

²³⁴ T. Pawlук, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 130.

działań. Jest to przestępstwo formalne, bo do jego popełnienia wystarczająca jest sama próba wzbudzania wrogości lub nienawiści²³⁵.

Przyczyną sprawczą jest akt władzy lub posługi podjętej przez powyższe podmioty²³⁶. Wyrażenie „akt władzy lub posługi kościelnej” jest tak szerokie, że obejmuje jakiegokolwiek działanie, którego istotą jest jakiś typ związania podwładnych przez władzę kościelną. Jedynym założeniem i ograniczeniem treściowym tego aktu jest jego kościelno-kanoniczna natura. W konsekwencji nie dotyczy to działań Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza w zakresie czysto doczesnym. Jeżeli jednak w omawianym akcie nie ma wymienionych konkretnych odbiorców, względnie posługa nie jest kierowana do konkretnych osób, wtedy należy przestępstwo odnieść do kan. 1368 KPK²³⁷. Jednocześnie w doktrynie można znaleźć stwierdzenia, że bezpośrednim motywem działania sprawcy może być także „sposób postępowania o charakterze ogólnym”²³⁸. Trudno jest to jednak pogodzić z treścią kanonu. Pytanie także, czym miałyby być postępowanie o charakterze ogólnym?

Druga figura ujęta w omawianym kanonie obejmuje przestępstwo nakłaniania do nieposłuszeństwa wobec Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza. Wspomniane nakłanianie, albo inaczej podburzanie lub prowokowanie, to prowadzenie do takich zachowań, które są wyrazem sprzeciwu względem legalnych zarządzeń²³⁹. Część autorów jest jednak zdania, że przyczyną prowokowania do nieposłuszeństwa nie musi być akt urzędowy lub zadanie kościelne. Wystarczy samo prowokowanie do nieposłuszeństwa²⁴⁰. Pytanie jednak, czemu w takim przypadku miałyby być podwładny nieposłuszny?

Efektem działania sprawcy może być też bierny opór. Omawiany delikt jest również przestępstwem formalnym, a tym samym bezskuteczność działania sprawcy nie wyłącza przestępności czynu. Jeżeli jednak ktoś jest przekonany o tym, że akt Stolicy Apostolskiej czy ordynariusza był nielegalny, to samo przekonanie nie zwalnia go od odpowiedzialności. Wtedy właściwą drogą jest rekurs²⁴¹.

²³⁵ Tamże, s. 130; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 81.

²³⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 130; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 81.

²³⁷ Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1372-1376*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 510.

²³⁸ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 841.

²³⁹ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 135; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 81.

²⁴⁰ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 356.

²⁴¹ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 240.

Podsumowując, omawiany przepis chroni autorytet Stolicy Apostolskiej lub ordynariusza przed takim nadużyciem wolności słowa, które uderza w tenże autorytet poprzez zachęcanie do wrogości, nienawiści czy nieposłuszeństwa. Jednocześnie jest to przepis zbliżony do kan. 1371 § 1 KPK z tym zastrzeżeniem, że ostatni z tych przepisów odnosi się do samego nieposłuszeństwa, zaś kan. 1373 KPK do nakłaniania do nieposłuszeństwa.

3.2.8. Stowarzyszenia działające przeciw Kościołowi

Wolność słowa realizuje się nie tylko w formie indywidualnych działań katolików. Może być wykonywana również w formie zbiorowej, której jednym z przejawów są stowarzyszenia. Jednakże nie każda taka organizacja, zrzeszając katolików, działa na rzecz Kościoła a przynajmniej jemu nie szkodzi.

Kanon 1374 KPK penalizuje trzy typy przestępstw dotyczących udziału katolików w stowarzyszeniach podstępnie działających przeciwko Kościołowi. Pierwszą z tych figur prawnych jest zapisanie się do takiego stowarzyszenia. Drugą jest popieranie, trzecią zaś kierowanie taką organizacją. „Przepis ten ma na celu zapewnienie Kościołowi wolności w wypełnianiu jego misji”²⁴² i to właśnie jest podstawową racją karania. „Przestępca wzmacnia organizację walczącą z Kościołem i przez to powoduje zagrożenie dla jego wolności”²⁴³.

Idzie tu nie o każde stowarzyszenie, ale tylko takie, które jest trwałe, ma zwartą organizację, jest oparte o zasadę dobrowolności i działa wrogo przeciwko Kościołowi²⁴⁴. Jednocześnie nie cała działalność stowarzyszenia, czy wszystkie jego cele muszą być skierowane przeciwko Kościołowi²⁴⁵. Wrogość stanowiska prezentowanego przez daną organizację należy oceniać z punktu widzenia jego wywrotowej działalności, „skierowanej przeciwko Kościołowi jako instytucji, jego misji i władzy oraz temu wszystkiemu, co jest istotnie związane z jego funkcjonowaniem”²⁴⁶. Choć sama wrogość wobec Kościoła nie musi być jawna, czy publicznie znana, to musi być wiadoma sprawcy

²⁴² P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 237.

²⁴³ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 242.

²⁴⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 135.

²⁴⁵ A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 290; Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1372-1376*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 516.

²⁴⁶ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 135-136.

omawianego przestępstwa²⁴⁷. W ocenie stowarzyszenia należy także brać pod uwagę czy przynależność do niego niesie ze sobą popełnienie herezji, apostazji lub schizmy²⁴⁸. Dlatego też uwzględniając fakt, że wiernemu trudno rozeznąć, które stowarzyszenie jest szkodliwe, takie zadanie musi być wykonywane przez Magisterium Kościoła²⁴⁹.

Pierwszym typem ujętym w kanonie jest zapisanie się do stowarzyszenia działającego przeciw Kościołowi. Zapisanie się oznacza świadome oraz dobrowolne zgłoszenie swojej przynależności do wspomnianej organizacji w charakterze członka połączone z akceptacją przez zarząd stowarzyszenia, względnie inny kompetentny organ²⁵⁰. Sam zapis do organizacji jest wystarczający do zaistnienia czynu zabronionego. Kolejnym typem czynu zabronionego ujętym w kanonie jest kwalifikowana forma przestępstwa, której znamieniem ustawowym jest popieranie stowarzyszenia, czyli rozpowszechnianie jego ideologii²⁵¹. Popieranie stowarzyszenia to także przyczynianie się do jego rozwoju, również poprzez aktywne uczestnictwo w realizowaniu jego przedsięwzięć²⁵². Innym rodzajem popierania jest finansowanie działalności stowarzyszenia²⁵³. Wreszcie trzecim typem jest kierowanie taką organizacją, co polega na pełnieniu w nim kierowniczej roli na dowolnym szczeblu, względnie bycie członkiem zarządu stowarzyszenia²⁵⁴.

Podsumowując, w przeciwieństwie do wcześniej omówionych przestępstw, czyn zabroniony ujęty w kan. 1374 KPK można popełnić nie mówiąc – przez sam zapis do stowarzyszenia, czy wspieranie go finansowo. Tym niemniej jest to współudział w złu, które czyni cała organizacja prezentując poglądy sprzeczne z nauką i misją Kościoła. Taki sposób popełnienia przestępstwa upodabnia je do współsprawstwa redaktorów czy

²⁴⁷ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 842; P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 237; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 84.

²⁴⁸ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 238.

²⁴⁹ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 607. Przykładem działania Urzędu Nauczycielskiego Kościoła dotyczącego stowarzyszeń działających przeciwko Kościołowi były wypowiedzi w sprawie masonerii. Choć Kodeks nie odnosi się wprost do tej organizacji, to dokumenty Magisterium wypełniają tę lukę (zob. *Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, Declaratio de associationibus massonicis Quaesitum est*, AAS 76 (1984), s. 300, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o stowarzyszeniach masońskich Quaesitum est*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, dz. cyt., s. 209).

²⁵⁰ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 135.

²⁵¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 83.

²⁵² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 135.

²⁵³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 237.

²⁵⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 135.

wydawców w środkach społecznego przekazu, którzy sami publicznie nie zabierając głosu, przyczyniają się do naruszania zasad wolności słowa. Z drugiej strony ci, którzy aktywnie działają w stowarzyszeniu, propagują jego poglądy, a ostatecznie nim kierują, sami przekraczają te zasady.

Zasady dotyczące odpowiedzialności za naruszenie wolności słowa wynikające z omawianego kanonu wyraźnie ukazują, że karanie może mieć miejsce nie tylko za osobiste wypowiedzi, ale także za współprzyczynianie się do powstawania przestrzeni, miejsc czy organizacji, gdzie takie granice będą łamane. Na przykładzie tego przepisu widać to mocniej niż w przypadku pracy w środkach społecznego przekazu, o których w kan. 1368 KPK.

3.2.9. Nadużycie urzędu, władzy lub zadania

Przekroczenie zasad wolności słowa może mieć miejsce także w przypadku pełnienia zadań kościelnych. Należy pamiętać, że tytuł II części II księgi VI Kodeksu obejmuje nie tylko przestępstwa przeciwko władzy kościelnej, ale także czyny zabronione związane z jej wykonywaniem.

Kanon 1378 KPK ujmuje dwie figury prawne, obie oparte na założeniu, że władza ma być wykonywana w duchu służby, a nie w celu wyrządzania komuś szkody czy dla własnych korzyści²⁵⁵. Racją karania jest tutaj ochrona dobra publicznego Kościoła²⁵⁶, w ramach którego należy także widzieć dobro poszczególnych osób pokrzywdzonych działaniem władzy²⁵⁷.

Włączenie omawianego przepisu do Kodeksu pokazuje również, że „Kościół jako instytucja ludzka zmagą się z podobnymi wyzwaniem, jakie dotyczą instytucje cywilne. Do najpoważniejszych należy zaliczyć niebezpieczeństwo nadużywania władzy”²⁵⁸. Tym samym rola kan. 1378 KPK jest bardzo istotna w ochronie wolności słowa. Idzie bowiem o to, by szeroko pojęta władza w Kościele nie nadużyła tejże wolności, względnie nie

²⁵⁵ Por. P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 253.

²⁵⁶ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 265.

²⁵⁷ Por. P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 254; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 145.

²⁵⁸ A. Jaszczyk, *Prawnokanoniczna ochrona osoby zawiadamiającej o zaniedbaniach biskupa Kościoła łacińskiego zgodnie z motu proprio VELM*, „Roczniki Nauk Prawnych” 32 (2002) nr 1, s. 118.

ograniczyła jej tam, gdzie katolik ma prawo prezentować własne poglądy. Omawiane przestępstwa mogą zostać popełnione przez działanie lub zaniechanie²⁵⁹.

Pierwsza z figur ujęta jest w § 1 omawianego kanonu. Jest to nadużycie władzy, urzędu lub zadania *ex dolo*, a więc z winy umyślnej. Istotna jest znajomość ustawy i wola sprawcy jej naruszenia, by mówić o złym zamiarze²⁶⁰. Przez nadużycie władzy, urzędu lub zadania należy rozumieć „wszelkiego rodzaju czynności, których użycie zmierza do innych celów niż te, do których powinny zmierzać, wskutek czego wyrządzają szkodę i zgorszenie”²⁶¹. Innym sposobem nadużycia wspomnianych uprawnień jest sprawowanie ich w sposób bezprawny²⁶².

Jeśli idzie o relację między władzą, urzędem a zadaniem, to należy zauważyć, że zadanie jest czymś szerszym niż urząd kościelny, gdyż urząd (*officium*) jest wszelkim zadaniem (*quodlibet munus*) ustanowionym na stałe²⁶³. To zadanie (*munus*) obejmuje też m.in. posługę słowa Bożego, a więc kwestie wprost wchodzące w zakres wolności słowa i jej ograniczeń²⁶⁴. Jeśli chodzi o pojęcie władzy, to w omawianym przepisie idzie o nadużycie każdego rodzaju władzy, choć niektórzy kanoniści (A. Calabrese, D. Cito) chcą to ograniczać do władzy rządzenia, jako że nadużycie władzy święceń stypizowane jest w kan. 1389 KPK²⁶⁵. Biorąc pod uwagę treść kan. 1389 KPK, należy opowiedzieć się za tą właśnie interpretacją, gdyż kan. 1378 § 1 KPK wyraźnie nie dotyczy tych zachowań, które są karane na podstawie innych przepisów. Jednocześnie, w przeciwieństwie do § 2 omawianego kanonu nie trzeba wykazać szkody (konkretnej szkody poniesionej przez daną osobę względnie szkody społecznej) dla udowodnienia

²⁵⁹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 254; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 145.

²⁶⁰ Por. kan. 1321 KPK; P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 255; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 136.

²⁶¹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 254. Por. B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 368.

²⁶² T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 144; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 135.

²⁶³ Por. kan. 145 KPK.

²⁶⁴ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 254; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 145.

²⁶⁵ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 254; T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 145. Zawężająco widzą to również V. De Paolis i R. Serres (zob. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 360). Za interpretacją rozszerzającą optuje B. F. Pighin (zob. B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 368).

przestępstwa²⁶⁶. Szkodą wyrządzoną wspólnocie jest samo zachowanie podmiotu sprawującego władzę, urząd lub zadanie²⁶⁷.

Hipoteza omawianego przepisu obejmuje te przypadki nadużyć, które nie dadzą się podciągnąć pod inną normę karną²⁶⁸. Wyjęte z omawianego kanonu przypadki to m.in. przestępstwa wobec Eucharystii (kan. 1382 KPK), bezprawne czerpanie zysku z ofiar mszalnych (kan. 1383 KPK), rozgrzeszenie współnika w grzechu przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu (kan. 1384 KPK), przestępstwo solicytacji (kan. 1385 KPK), zdrada tajemnicy sakramentalnej (kan. 1386 § 1 KPK), konsekracja biskupa bez zezwolenia papieskiego (kan. 1387 KPK), wyświęcenie obcego podwładnego bez dymisoriów (kan. 1388 § 1 KPK), naruszenie obowiązku rezydencji (kan. 1396 KPK), uchylanie się sędziego od wymierzania sprawiedliwości (kan. 1457 KPK), poważne zaniedbanie obowiązków proboszcza (kan. 1741 nr 4 KPK)²⁶⁹. Powstaje pytanie, czy można się zgodzić z poglądami niektórych autorów, że kan. 1378 KPK dotyczy przypadków, o których mowa w VELM²⁷⁰. Jak pokazała to analiza, zaniedbania i nadużycia w tym zakresie objęte są hipotezą kan. 1371 § 6 KPK, a przez to, zgodnie z wyłączeniem zawartym w treści kan. 1378 KPK, nie stosuje się go do czynów karanych z innych tytułów. Przykładowymi nadużyciami są również takie działania, jak zamianowanie na urząd proboszcza niegodnego kapłana czy odmowa przez notariusza wydania dokumentu (kan. 484 KPK)²⁷¹. Tym samym omawiana figura prawna jest tak szeroka, że można tu podciągnąć każde arbitralne użycie władzy w Kościele²⁷². To nadużycie może być też rozumiane jako ograniczanie uprawnionej swobodny wypowiedzi, czy to indywidualnej, czy grupowej (rad diecezjalnych, synodów), co pokazuje wagę przepisu dla tematu niniejszej analizy.

Druga figura prawna ujęta jest w § 2 omawianego kanonu. Jej uzasadnieniem jest fakt, iż Kościół wymaga staranności w związku z wykonywanym urzędem. Niedbalstwo

²⁶⁶ Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 562.

²⁶⁷ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 368.

²⁶⁸ Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 561.

²⁶⁹ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 845; P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 253-254; Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 562. Por. B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 368.

²⁷⁰ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 845.

²⁷¹ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 265.

²⁷² Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 562.

jest zatem traktowane jako przestępstwo, gdy pominięty lub dokonany akt spełnia dwa warunki: jest bezprawny i wywołuje szkodę na forum zewnętrznym²⁷³. Bezprawność oznacza, że wykonanie władzy, zadania lub urzędu wymaga określonego zachowania, które nie zostało podjęte²⁷⁴. Jako rodzaje szkód z § 2 B. F. Pighin wymienia konieczne do zrekompensowania skutki niedbalstwa oraz szkodliwy wpływ na wspólnotę kościelną tego, kto w bezprawny sposób wykonywał zadanie powierzone przez Kościół²⁷⁵. Jak stwierdza Á. Marzoa, ten typ obejmuje m.in. takie działania, jak głoszenie słowa Bożego, co jest szczególnie wrażliwe na jakiejkolwiek zaniedbanie²⁷⁶.

Zgodnie z kan. 1321 § 3 KPK odpowiedzialność za przestępstwo z winy nieumyślnej (*ex culpa*) ponoszona jest tylko wtedy, gdy prawo wyraźnie to stanowi, a tak jest w omawianym przypadku. Jako winę nieumyślną należy rozumieć wynik zawinionego niedbalstwa lub lekkomyślności, a więc sytuacji, gdy sprawca przewidywał skutek przestępny i nie podjął działań zmierzających do jego uniknięcia²⁷⁷.

Odnosnie do rozumienia pojęć władzy, urzędu i zadania, należy stwierdzić, że są one dokładnie tak samo rozumiane jak w przypadku §1²⁷⁸. Jednakże należy przywołać następujący pogląd: „Wymagana w prawie kanonicznym staranność (*omissio debitae diligentiae*) oznacza zwykłą, powszechnie stosowaną przez przeciętnego człowieka dbałość. Jednakże od obowiązku zwykłej staranności należy odróżnić zobowiązanie wynikające z przynależności do pewnej kategorii osób czy też pełnionego urzędu. (...) Należy uznać za większą odpowiedzialność tej osoby, która otrzymała w Kościele święcenia biskupie oraz misję kanoniczną do sprawowania władzy”²⁷⁹. Tym samym im wyżej w hierarchii kościelnej dany urząd się znajduje, tym bardziej powinien przewidywać skutki swoich działań. To samo można powiedzieć o osobach wykonujących inne zadania w Kościele. Oznacza to, że im wyżej w hierarchii dany urząd czy władza się znajduje, z tym większą odpowiedzialnością należy podchodzić do

²⁷³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 255. F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 266.

²⁷⁴ Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 562.

²⁷⁵ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 370.

²⁷⁶ Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 562.

²⁷⁷ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 256; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 137-138.

²⁷⁸ Á. Marzoa, *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 562.

²⁷⁹ A. Jaszcz, *Prawnokanoniczna ochrona...*, dz. cyt., s. 118-119. Por. A. Calabrese, *Diritto penale canonico*, dz. cyt., s. 47.

wolności słowa, zarówno w odniesieniu do tego, co sam tytułariusz wypowiada, jak i tego, jak reguluje działania podwładnych.

Rozważania dotyczące nadużycia władzy, urzędu lub zadania łączą się z kwestiami zawiadomienia o przestępstwie w przypadku ochrony osoby składającej zawiadomienie. Jest ono bowiem szczególnym sposobem korzystania z wolności słowa, w którym łączy się ona z moralnym obowiązkiem braku milczenia wobec zła i prawnym obowiązkiem ujawniania swoich poglądów (kan. 212 § 3 KPK). „Ochrona prawna osoby składającej zawiadomienie oznacza w pierwszej kolejności sumienne aplikowanie przez przełożonych kościelnych przepisów i wytycznych, mających na celu ukaranie przestępców oraz zagwarantowanie praw podmiotowych tejże osoby”²⁸⁰. Oznacza to, że dla zapewnienia prawidłowego funkcjonowania prawa osoba sprawująca władzę, urząd lub wykonująca zadanie nie może podejmować jakichkolwiek represji względem osoby składającej zawiadomienie.

Działania powodujące szkodę nie muszą pochodzić tylko od sprawcy potencjalnego czynu zabronionego, którego dotyczy zawiadomienie. Gdyby komentowane działania zostały dokonane za wiedzą lub na zlecenie samego przełożonego kościelnego, doszłoby do klasycznego sprawstwa moralnego²⁸¹. Jednocześnie mogą być one podejmowane także wobec jakiegokolwiek innego wiernego, czy nawet osoby nieochrzczonej²⁸².

Jednocześnie należy zauważyć, że w prawie kanonicznym nie ma definicji szkody, stąd też należy jej szukać w innych gałęziach prawa²⁸³. Przejawami szkodenia może być błędne interpretowanie norm prawnych, zła wola osoby sprawującej urząd, władzę lub wykonującej zadanie, prowadzące do nierównego traktowania osób. Jako przykładowe prawa, które wskutek złożenia zawiadomienia należy traktować za

²⁸⁰ A. Jaszczyk, *Prawnokanoniczna ochrona...*, dz. cyt., s. 121.

²⁸¹ Tamże, s. 123. Por. kan. 1329 KPK.

²⁸² W przypadku takiej osoby nie można mówić o nadużyciu władzy, urzędu lub zadania, gdyż osoba pozostająca poza Kościołem nie może ich wykonywać. Tym niemniej nadal może szkodzić osobie składającej zawiadomienie.

²⁸³ A. Jaszczyk, *Prawnokanoniczna ochrona...*, dz. cyt., s. 124. Komentarze łączą nadużycie władzy ze szkodą z kan. 128 KPK. Jako przyczyny nielegalnego wykorzystania posiadanych uprawnień podaje się zaniechanie obowiązku, niewłaściwe wykonywanie władzy czy naruszenie praw podmiotowych. Szkoła może zostać także poniesiona podczas wykonywania posługi słowa Bożego, np. poprzez homilię, która narusza czyjeś dobre imię. Nie można mówić o nielegalności, gdy szkoda jest skutkiem czynności prawnej, np. wyroku skazującego, który narusza dobre imię skazanego. Wspomniana szkoda może być poniesiona we wszelkim możliwym aspekcie: doczesnym, materialnym, moralnym czy fizycznym (por. E. Molano, *Komentarz do kan. 113-128*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 121; R. Sobański, *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I...*, dz. cyt., s. 211; M. Thériault, *Comentario a los can. 124-128*, w: *Comentario exegético...*, t. I, dz. cyt., s. 835-836).

zagrożone ze strony osoby sprawującej urząd, władzę lub wykonującej zadanie można uznać: prawo do dobrego imienia (kan. 220 KPK), prawo do wymiaru sprawiedliwości (kan. 221 KPK), odbieranie urzędów i zadań kościelnych (por. kan. 228 KPK), odbieranie wiernym świeckim prawa do pełnienia niektórych posług liturgicznych (por. kan. 230 KPK) czy wynagrodzenia duchownym (kan. 281 § 1 KPK)²⁸⁴. W tej perspektywie warto zapytać, „czy zastosowanie środków zapobiegawczych wobec podejrzanego jest wystarczające, gdy zawiadomienie składa osoba pełniąca urząd kościelny podlegający biskupowi, którego dotyczy zawiadomienie”²⁸⁵. Z drugiej strony, przykładem szczególnej ochrony osoby składającej zawiadomienie jest art. 4 § 2 VELM, który wyraźnie uznaje szkodenie, represje lub dyskryminację z tytułu za złożenia zawiadomienia za czyn zabroniony, który może stanowić przestępstwo z art. 1 § 1, lit. b) VELM.

Podsumowując, kan. 1378 KPK można nazwać jedną z najważniejszych podstaw samoograniczania władzy kościelnej w przedmiocie wolności słowa. Biorąc pod uwagę bardzo szeroki zakres hipotez obu przestępstw ujętych w kanonie, a także przykłady zawarte w literaturze przedmiotu, można łączyć stosowanie omawianego przepisu z wszelkimi nadużyciami czy bezprawnymi ograniczeniami w powyższym względzie. Jednocześnie szczególnym przypadkiem jest ochrona osoby składającej zawiadomienie. O ile na podstawie innych przepisów musi ona złożyć takie zawiadomienie, a kan. 1371 § 6 KPK przewiduje kary za brak takiego doniesienia, to kan. 1378 KPK powinien stanowić dla niej ochronę, gdyby osoba wymieniona w zawiadomieniu chciała zaszkodzić zawiadamiającemu. Odrębną kwestią, wykraczającą poza ramy pracy, jest pytanie o to, jak taką ochronę należy wyegzekwować.

3.2.10. Bezprawne wykonanie innej świętej posługi

Kolejnym przepisem istotnym z punktu widzenia niniejszego studium jest kan. 1389 KPK, w którym prawodawca przewiduje kary za bezprawne sprawowanie zadania kapłańskiego lub innej świętej posługi. Oznacza to, że stypizowane są tu dwa osobne przestępstwa: nielegalnego sprawowania zadań kapłańskich oraz nielegalnego sprawowania innej świętej posługi²⁸⁶. Z hipotez obu deliktów wyłączone są czyny

²⁸⁴ A. Jaszcz, *Prawnokanoniczna ochrona...*, dz. cyt., s. 127-130.

²⁸⁵ Tamże, s. 131.

²⁸⁶ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 301.

spełniające znamiona przestępstw z kan. 1379-1388 KPK, a zatem wszystkie inne delikty ujęte w tytule III części II księgi VI KPK.

Przechodząc do omówienia pierwszej figury prawnej, trzeba wyjaśnić czym są zadania kapłańskie. Należy przez nie rozumieć funkcje zastrzeżone dla biskupów i prezbiterów, z racji święceń, urzędu (kan. 145 § 1 KPK) albo sprawowanej posługi duszpasterskiej (kan. 150 KPK). Tym samym kanon chroni to, co wiąże się z władzą święceń, a sankcja karna dotyczy nadużyć dyscyplinarnych²⁸⁷. Podobnie wypowiada się T. Pawluk wskazując, że przepis obwarowuje sankcją ustawy dyscyplinarne²⁸⁸.

Najprościej ukazuje to B. F. Pighin pisząc, że idzie tu o sytuacje, w których biskup działałby w zakresie papieża, prezbiter wszedłby w kompetencje biskupa, diakoni w zadania prezbiterów, zaś laikat w funkcje duchownych²⁸⁹. Przykładowym przestępstwem biskupa byłoby udzielenie błogosławieństwa *urbi et orbi*. Przykładowymi przestępstwami, które popełniłby prezbiter z omawianego tytułu byłyby: lekceważenie przepisów liturgicznych, wykonywanie przez rektora kościoła uprawnień z kan. 530 KPK bez zgody proboszcza (kan. 558 KPK), bezprawne udzielenie abszolucji generalnej (kan. 961 KPK), nieważne lub niegodziwe asystowanie przy małżeństwie, odprawienie pogrzebu w przypadkach zabronionych przez prawo (kan. 1184 KPK). Do uzurpacji zadań kapłańskich, a więc podjęcia tych zadań przez osobę, która nie przyjęła święceń w stopniu prezbiteratu, można zaliczyć: niezgodne z prawem sprawowanie sakramentaliów (kan. 1168, 1172 KPK), konsekracji i poświęceń (1169 § 1), niezgodne z prawem udzielanie dyspensy od ślubów prywatnych (kan. 1196 nr 1 KPK) lub zawieszenie, dyspensowanie i zamienienie przysięgi przyrzekającej (kan. 1203 KPK)²⁹⁰.

Jeśli chodzi o nielegalne wykonywanie świętej posługi, samo to pojęcie oznacza wykonywanie jakichkolwiek czynności duchownych, niezależnie od przyjętego stopnia święceń²⁹¹. Przestępstwem przeciwko świętej posłudze jest głoszenie homilii przez osobę, która nie przyjęła święceń diakonatu (kan. 767 § 1 KPK), udzielenie chrztu przez świeckiego poza przypadkami uznanymi przez prawo (kan. 861 § 2 KPK), wykonywanie

²⁸⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 118.

²⁸⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 140.

²⁸⁹ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 435.

²⁹⁰ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 302; Á. Marzoa, *Comentario a los can. 1384-1385*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 549; B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 435-436; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 118.

²⁹¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 118. Należy zauważyć, że spośród wszystkich wymienionych komentarzy, które były podstawą do sporządzenia listy przykładowych przestępstw, tylko J. Syryjczyk wskazuje na jakość wykonywania posługi.

pozasakramentalnego kultu Bożego wynikającego z władzy święceń, np. błogosławieństwo Najświętszym Sakramentem przez akolitę (kan. 943 KPK)²⁹².

Powyższa analiza pokazała, że hipotezy obu typów przestępstw ujęte są bardzo szeroko. Dlatego B. F. Pighin wskazuje, że w razie wątpliwości przepis należy interpretować ściśle, zgodnie z kan. 18 KPK. Jednocześnie wszystkie zadania, które możliwe są do podjęcia wskutek przyjęcia posług lektoratu czy akolitu, nie wchodzą w zakres omawianych przestępstw²⁹³.

Podsumowując należy zauważyć, że kanon ten chroni posługę słowa w Kościele w tym zakresie, w jakim jej wykonywanie jest związane z sakramentem święceń. Idzie tu również o jakość tejże posługi, choć za takim rozumieniem przemawia tylko stanowisko J. Syryjczyka. Oznaczałoby to możliwość karania za przestępstwa przeciwko liturgii w przypadkach, gdy w jej trakcie niewłaściwie sprawowana jest posługa słowa Bożego. Rzecz jasna, należy tu przypomnieć także stanowisko B. F. Pighina, który wskazuje na konieczność ścisłego interpretowania kan. 1389 KPK. Chodzi to też o operatywność prawa, by zbyt duża liczba ewentualnych przestępstw nie doprowadziła do zaprzestania jakiegokolwiek ich ścigania. Dlatego tym bardziej należy opowiedzieć się za tą interpretacją kan. 1389 KPK, która wskazuje na zasadność karania z powyższego przepisu tylko za bezprawne podjęcie posługi słowa, a nie za jej jakość czy treść.

3.2.11. Fałszywe oskarżenie o solicytację

Kodeks prawa kanonicznego w wielu aspektach chroni dobre imię człowieka. Od strony ochrony prawnokarnej najważniejszą rolę pełni w tym względzie kan. 1390 KPK, w którym ustawodawca kościelny zawarł kilka figur prawnych dotyczących powyższej materii. Pierwszą z nich jest przestępstwo fałszywego oskarżenia o solicytację (kan. 1390 § 1 KPK). Zanim jednak powyższy przepis zostanie przeanalizowany, należy wyjaśnić czym jest wspomniana solicytacja.

Samo słowo *sollicitio* należy rozumieć szeroko jako „nakłanianie, namawianie, podżeganie”. W omawianym kontekście jest to namawianie do popełnienia grzechu ciężkiego i zewnętrznego przeciwko szóstemu przykazaniu Dekalogu²⁹⁴, choć

²⁹² P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 302; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 118.

²⁹³ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 435.

²⁹⁴ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 286.

J. Syryjczyk twierdzi, że nie musi być to grzech zewnętrzny²⁹⁵. Nakłaniającym musi być spowiednik²⁹⁶, czyli kapłan, choćby nie miał upoważnienia do spowiadania, czy też nie udzielił rozgrzeszenia. Nakłanianym musi być penitent. Samo działanie przestępne może mieć dowolne formy (rozmowa, wręczenie pisma, czyny, okazywane znaki) i dla zaistnienia przestępstwa nie musi osiągnąć skutku. Nie ma także znaczenia, z kim dany grzech ma być popełniony: czy ze spowiednikiem, czy z dowolną inną osobą, czy bez udziału innych osób²⁹⁷.

Solicytacja musi dokonać się w trakcie, w bezpośrednim związku lub pod pretekstem spowiedzi. Jeśli idzie o przestępstwo popełnione podczas spowiedzi, to musi się ono dokonać od momentu, gdy penitent przystępuje do konfesjonału i wypowiada wstępną formułę (na co kapłan odpowiada formułą błogosławieństwa) aż do momentu udzielenia lub odmowy rozgrzeszenia. Nie jest tu konieczne zakończenie w sposób przewidziany obrzędem, bo może być spowiedź przerwana przez którąś ze stron. Popełnienie solicytacji z okazji spowiedzi oznacza, że musi się ono dokonać bezpośrednio przed spowiedzią lub bezpośrednio po niej²⁹⁸. „Pod pretekstem” oznacza sytuację, gdy sama spowiedź jest tylko pretekstem, okazją do dokonania solicytacji²⁹⁹, względnie gdy kapłan pozoruje słuchanie spowiedzi³⁰⁰.

Penitent nie ma obowiązku donieść na solicytującego spowiednika. Powinien donieść³⁰¹, ale oszczerce, czyli świadomie fałszywe zawiadomienie o solicytacji jest przestępstwem. Doniesienie powinno zostać dokonane wobec kompetentnego przełożonego, a zatem takiego, który jest kompetentny do przyjęcia doniesienia i bezpośredniego wszczęcia postępowania karnego. Jest to ordynariusz własny stałego lub tymczasowego miejsca zamieszkania (kan. 1408 KPK) lub miejsca popełnienia przestępstwa (kan. 1412 KPK)³⁰². Należy tu także widzieć Dykasterię Nauki Wiary jako

²⁹⁵ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 124.

²⁹⁶ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 286.

²⁹⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 123-126.

²⁹⁸ Tamże, s. 125. J. Syryjczyk pisze także, że obok udzielenia rozgrzeszenia lub jego odmowy zakończenie spowiedzi charakteryzuje się także odejściem penitenta od konfesjonału (por. tamże, s. 125). Trudno się jednak z tym zgodzić, gdyż formuła sakramentu nic nie mówi o odejściu od konfesjonału. To nie miejsce a obrzęd definiuje spowiedź (zob. Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzęd pojednania jednego penitenta*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy pokuty...*, dz. cyt., nr 47).

²⁹⁹ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 286.

³⁰⁰ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 126.

³⁰¹ Tamże, s. 140.

³⁰² Tamże, s. 141.

działającą w imieniu Biskupa Rzymskiego³⁰³. Z powyższej przyczyny T. Pawluk twierdzi, że zawiadomienie musi być dokonane w sposób sądowy³⁰⁴. Oskarżenie nie musi zostać przyjęte przez przełożonego kościelnego³⁰⁵. Jeśli doniesienie nie jest skierowane do właściwego przełożonego, wtedy mamy do czynienia z przestępstwem fałszu lub oszczerstwa³⁰⁶. Fałszywe zawiadomienie może być dokonane zarówno przez rzeczywistego, jak i fikcyjnego penitenta, osobiście lub za pośrednictwem innych³⁰⁷, dlatego też sprawcą nie musi być penitent³⁰⁸.

Doniesienie musi być formalne, słowne, niekoniecznie pisemne. Czynem przestępnym nie jest prywatna rozmowa lub anonim³⁰⁹, choć ten ostatni może być powodem postępowania wyjaśniającego³¹⁰. Doniesienie anonimowe nie musi być przyjęte, więc nie stanowi przestępstwa³¹¹.

Podsumowując, prawo chroni dobre imię kapłana przed fałszywym oskarżeniem o solicytację. Jest to ochrona dotycząca tylko jednego aspektu jego działań, czyli tylko w związku ze spowiedzią, odniesionych do szóstego przykazania Dekalogu i koncentrujących się wokół zachęcania penitenta do przyszłych działań. Dużo szerszą ochronę dobrego imienia zapewnia kan. 1390 § 2 KPK.

3.2.12. Oszczercze doniesienie

Przepis kan. 1390 § 2 KPK chroni dobre imię wiernego przed szkalowaniem go w przestrzeni publicznej lub naruszaniem zaufania do niego. Innymi słowy, idzie tu o ochronę czci danej osoby, każdy bowiem posiada prawo do dobrej sławy opartej o prawdę³¹².

Kanon ujmuje dwie figury prawne. Pierwsza z nich dotyczy oszczerczego doniesienia o innym przestępstwie. Owe „inne przestępstwa” odnoszą się do innych

³⁰³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 304.

³⁰⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 145.

³⁰⁵ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 386.

³⁰⁶ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 566.

³⁰⁷ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 141.

³⁰⁸ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 304.

³⁰⁹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 141. Por. cechy doniesienia opisane w rozdz. 2.1.3. pracy.

³¹⁰ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 304.

³¹¹ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 386.

³¹² Por. kan. 220 KPK; A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 145.

sytuacji, niż ma to miejsce w § 1, który penalizuje fałszywe doniesienie o przestępstwie solicytacji³¹³. Samo zaś oszczerce doniesienie o przestępstwie to „złośliwe, niezgodne z prawdą pomówienie kogoś o popełnienie przestępstwa, mogące poniżyć pomówionego w czyjejś opinii”³¹⁴. Przestępstwem jest samo doniesienie do przełożonego, niezależnie od efektów, jakie ta informacja wywoła. Musi zawierać w sobie oskarżenie o przestępstwo³¹⁵.

Konieczne jest działanie rozmyślne, a zatem niebędące skutkiem błędu. Nie wymaga się jednak zamiaru zaszkodzenia pomówionemu³¹⁶. Jednocześnie brak winy donoszącego, który np. błędnie zakłada sprawstwo potencjalnego przestępcy, powoduje brak przestępstwa po stronie donoszącego. Wynika to stąd, że w tym przypadku nie ma umyślności czynu³¹⁷. Podobnie, jeśli donoszący wątpi o przestępstwie i donosi jako o czynie wątpliwym, także nie ponosi winy³¹⁸. Jeśli przedmiotem doniesienia jest coś innego niż przestępstwo (np. grzech), w takim przypadku nie ma przestępstwa oszczerczego doniesienia o przestępstwie³¹⁹. Tym niemniej, jeśli zawiadamiający wątpi o fakcie przestępstwa lub o jego sprawcy, a donosi jak o czynie pewnym, popełnia przestępstwo³²⁰.

Doniesienie nie musi być dokonane wprost przeciwko konkretnej osobie. Jest wystarczające, by wypowiedź zawierała informacje pozwalające na identyfikację pomówionego³²¹.

Działanie sprawcy musi mieć cechę bezprawności. Nie ma tej cechy, gdy konieczność ujawnienia wynika z działania na rzecz dobra wspólnego. Przykładem może być doniesienie dotyczące nieprawidłowości do święceń czy przeszkody małżeńskiej³²². Tym niemniej i tak każde fałszywe oskarżenie narusza dobre imię³²³.

³¹³ Kan. 1390 § 1 KPK w zw. z kan. 1385 KPK.

³¹⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 146.

³¹⁵ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567.

³¹⁶ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 852.

³¹⁷ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567. Por. V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 387.

³¹⁸ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567.

³¹⁹ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 387.

³²⁰ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567.

³²¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 144.

³²² Tamże, s. 145.

³²³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 305.

Adresatem zawiadomienia musi być podmiot władzy kościelnej³²⁴. Przez przełożonego kościelnego rozumie się także przełożonego instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego w odniesieniu do podwładnych. Obejmuje to także sytuacje, w których przełożeni są kompetentni ze względu na sprawę (np. miejsce popełnienia przestępstwa)³²⁵. Doniesienie musi spełniać cechy opisane w rozdz. 2.1.3. pracy³²⁶.

Drugi typ przestępstwa to naruszenie dobrego imienia, którego posiadanie jest podstawowym prawem chrześcijanina³²⁷. Przestępstwem jest każde działanie, które pozbawia kogoś dobrej sławy, czyli go zniesławia³²⁸. Jest wiele sposobów popełnienia tego przestępstwa: poprzez oszczerstwo, obmowę, bezprawne ujawnienie tajemnic, bezprawne ujawnienie przestępstw tajnych, sekretów urzędu, itp.³²⁹. Musi być to działanie poważne, co ocenia się także przez pryzmat pozycji danej osoby³³⁰. Podobnie jak w przypadku doniesienia o przestępstwie, musi być tu czyn bezprawny. Dla zaistnienia czynu zabronionego nie jest istotne odczuwanie poniżenia przez podmiot bierny³³¹.

Delikt można popełnić w wystąpieniu publicznym, drukiem, afiszem, gestem, ale zawsze tylko czynnie. Rozgłoszenie musi dokonać się w obecności minimum dwóch osób, choć niekoniecznie jednocześnie³³². Zastosowanie w przypadku omawianego czynu zabronionego znajdzie kan. 1330 KPK, wykluczając z zakresu przestępstwa wszelkie wypowiedzi, które nie zostały przez nikogo zrozumiane³³³. Nie ma zniesławienia także wtedy gdy ktoś nie miał takiego zamiaru. Nie stanowią zniesławienia także żarty, publikacje, itp., jeśli nie przekraczają dozwolonych granic³³⁴, jak i sytuacje,

³²⁴ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 852. Jeśli podmiotem, do którego złożone będzie oszczercze zawiadomienie, jest władza świecka, wtedy nie będziemy mieli do czynienia z omawianym przestępstwem. Jeżeli jednak powyższe doniesienie naruszy dobre imię, wtedy należy rozważyć drugi typ przestępstwa z omawianego przepisu, czyli naruszenie dobrego imienia, o czym dalej.

³²⁵ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567.

³²⁶ Por. kan. 1717-1719 KPK; A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 567; B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 443.

³²⁷ F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 269. Odnośnie kan. 220 KPK zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

³²⁸ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 146.

³²⁹ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 568; F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 268.

³³⁰ A. Calabrese, *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 568.

³³¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 145.

³³² Tamże, s. 145. F. Lempa, *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, dz. cyt., s. 268.

³³³ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2...*, dz. cyt., s. 306.

³³⁴ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 146.

gdy istnieje jakakolwiek przyczyna prawnie istotna dla tego naruszenia³³⁵, czego przykładem jest ochrona dobra większego³³⁶. Podobnie nie ma przestępstwa w przypadku wypowiedzenia publicznej krytyki, jeśli zachowuje się kryteria z 212 § 3³³⁷. Sytuacją szczególną jest proces, zwłaszcza postępowanie karne, które częściowo narusza dobre imię, choć wyrok uniewinniający pozwala w jakiejś mierze je odzyskać³³⁸. W konsekwencji zniesławienie może być przedmiotem skargi kryminalnej, jak również stanowić podstawę skargi w procesie o naprawienie szkód³³⁹.

Podsumowując, Kodeks stoi na straży dobrego imienia każdego człowieka ograniczając swobodę wypowiedzi do tego, co jest prawdą i nie przynosi danemu człowiekowi ujmy. Należy zauważyć, że podmiotami czynnymi tego przestępstwa są wszyscy, również przełożeni kościelni i to zarówno wtedy, gdy działają wobec innych osób sprawujących władzę (oszczerczo donoszą im o przestępstwie), jak również we wszelkich innych wypowiedziach (gdy publicznie kogoś zniesławiają). Nie ma tu jednak zbiegu dwóch przestępstw, gdyż karanie z tytułu naruszenia dobrego imienia w związku z nadużyciem władzy, urzędu lub zadania wyłącza karanie z kan. 1378 KPK.

3.2.13. Przepis ogólny

Ostatnim pozostałym do omówienia przepisem jest kan. 1399 KPK. Pozwala on, pod pewnymi warunkami, karać za czyny, za które nie została przewidziana sankcja karna w innych normach prawa kanonicznego. Omawiany kanon nawiązuje do kan. 1321 § 2 i 3 KPK³⁴⁰.

Analizę tego przepisu należy rozpocząć od prawa naturalnego. „W rzeczywistości prawo naturalne zabrania karać tylko niewinnych. Prawo naturalne wymaga, aby czyn był zawiniony przez sprawcę i naruszał porządek społeczny, a ukaranie jest konieczne dla obrony tego porządku”³⁴¹. Powyższe słowa J. Syryjczyka wyraźnie wskazują, że zgodnie z prawem naturalnym nie wolno karać niewinnych, zaś sama kara musi być narzędziem ochrony danej społeczności. Idąc dalej za myślą wspomnianego kanonisty należy zauważyć, że „formalne (i ustawowe) określenie przestępstw ma tę wadę, że nic nie

³³⁵ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 387.

³³⁶ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 443.

³³⁷ Tamże, s. 445.

³³⁸ Por. tamże, s. 444.

³³⁹ D. Borek, *Obowiązek powiadomienia...*, dz. cyt., s. 5. Por. kan. 1390 § 2 i 3, 1729-1731 KPK.

³⁴⁰ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 181.

³⁴¹ Tamże, s. 182.

mówią one o cechach, które zadecydowały, że prawodawca uznał ten, a nie inny czyn za karalny”. Może to doprowadzić do sytuacji, w której to prawodawca jest uważany za twórcę przestępstw i nie są one już postrzegane jako zjawisko życia społecznego³⁴².

Dlatego też termin *lex* użyty w kan. 1399 KPK nie powinien być rozumiany w znaczeniu prawno-formalnym, ale jako ogół nakazów zawartych w prawach boskich i kościelnych, czyli ujętych w porządku kanonicznym. Jednocześnie muszą to być nakazy (*preceptos*) prawne, a nie zasady czysto moralne, co nie jest jednak zawsze proste do określenia. Tak samo przez termin *lex* nie można rozumieć zwyczaju³⁴³. W konsekwencji kan. 1399 KPK nadaje charakter karny ustawom pozbawionym własnej sankcji karnej³⁴⁴.

Jednakże omawiany kanon nie pozwala karać wszystkich za wszystko. Czyn podlegający ukaraniu na jego mocy musi spełnić określone przesłanki. Wynikają one z ogólnych zasad prawa, jak kan. 1321 KPK, oraz znamion z kan. 1399 KPK. Najpierw należy ustalić kryteria oceny wielkości przestępstwa, a więc odnieść się do zasad ogólnych. Można wymienić trzy takie kryteria. Jest to po pierwsze waga naruszonej normy karnej³⁴⁵, po drugie poczytalność sprawcy i stopień winy (wina umyślna czy nieumyślna), po trzecie wielkość powstałej w wyniku przestępstwa szkody. Wspomnianą szkodę można rozpatrywać w dwóch aspektach: *damnum immediatum* – szkody powstałej w wyniku naruszenia dobra prawnego osoby pokrzywdzonej przestępstwem oraz *damnum mediatum* – szkody dotyczącej społeczności³⁴⁶. Tym samym powaga naruszenia musi być determinowana zarówno przez czynniki obiektywne, jak i subiektywne³⁴⁷.

Interpretując kan. 1399 KPK w perspektywie ogólnych zasad prawa karnego należy także odnieść go do kan. 1311 § 2 KPK. Czyn może być karany na podstawie kan. 1399 KPK, jeśli nie wypełnia znamion ustawowych któregośkolwiek innego przestępstwa, a zachodzi konieczność osiągnięcia celów określonych w kan. 1311 § 2 KPK³⁴⁸. Kontynuując analizę powyższego przepisu w świetle ogólnych zasad prawa, należy także wyróżnić inną jego charakterystykę, a mianowicie wyjątkowość, co oznacza, że kan. 1399 KPK nie zastępuje norm już istniejących, ale dotyczy tych czynów, które nie

³⁴² Tamże, s. 182.

³⁴³ J. Sanchis, *Comentario al can. 1399*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 596.

³⁴⁴ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, t. IV..., dz. cyt., s. 155; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 185.

³⁴⁵ K. Rudzińska, *Kara wydalenia ze stanu duchownego*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 1-2, s. 216.

³⁴⁶ Tamże, s. 217. J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 184.

³⁴⁷ J. Sanchis, *Comentario al can. 1399*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 596. Por. G. Núñez, *Escándalo y canon 1399. Tutela penal del celibato sacerdotal. Comentario a la Sentencia del Tribunal de la Rota Romana de 9 de julio de 2004*, „Ius Canonicum” 54 (2014) nr 108, s. 752.

³⁴⁸ J. I. Arrieta, *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 859.

wypełniają znamion przestępstw z innych kanonów³⁴⁹. Ostatnią z ogólnych cech kanonu jest fakt, iż вина sprawcy ściganego na podstawie kan. 1399 KPK musi być umyślna³⁵⁰.

Należy także omówić kwestię potencjalnego zgorszenia, którego należy unikać lub też zgorszenia istniejącego, które należy naprawić. Przywołane zgorszenie trzeba rozumieć jako działanie mające na celu narażenie „wiernych na odstąpienie od wiary lub porzucenie zasad moralności chrześcijańskiej”³⁵¹. Podobnie jak w przypadku oceny wielkości przestępstwa, w odniesieniu do zgorszenia również można przywołać kilka kryteriów, które pozwalają ocenić, czy dane zjawisko można nazwać zgorszeniem. Po pierwsze, działanie lub zaniechanie potencjalnego sprawcy musi być istotne z punktu widzenia wspólnoty, czego powagę można ocenić nie tylko w odniesieniu do istotności samego działania lub zaniechania, ale także poprzez pryzmat znaczenia gorszyciela wobec danej grupy. Po drugie, należy wziąć pod uwagę osobę, która obserwuje gorszące zachowania i jej reakcję. Po trzecie, ocenie podlega wartość (*valor*), która w podmiocie biernym przestępstwa jest atakowana. Po czwarte, istotny jest stopień reakcji społeczeństwa i podmiotu biernego, co wyraża się zasadniczo poprzez stopień zaangażowania kompetentnej władzy³⁵².

Inne rozumienie pojęcia zgorszenia proponuje P. Skonieczny. Pisze on, że zgorszenie jest zawsze naruszeniem podstawowych wartości, istotnych dla danej wspólnoty. Są to dobra prawne, mające charakter obiektywny, a nie subiektywny, a przez to niezależny od oceny poszczególnych wiernych³⁵³. Jest to zatem zupełnie inne rozumienie niż zaprezentowane wcześniej. Wreszcie zgorszenie w znaczeniu potocznym polega na wywoływaniu wielkiego zdziwienia u innych, ale może ona także polegać na doprowadzeniu innych do zła, a więc do odejścia od zasad moralności chrześcijańskiej³⁵⁴.

Jaka jest tym samym „łączna” waga zgorszenia i w jaki sposób posiada ono skutki prawne?³⁵⁵ Czy dla tej oceny wystarczy kryterium empiryczne? Należy jednakże pamiętać, że sytuacje, które normalnie powodowały zgorszenie, w chwili obecnej już nie

³⁴⁹ G. Núñez, *Escándalo y canon 1399...*, dz. cyt., s. 753.

³⁵⁰ M. Stokłosa, *Utrata przynależności do stanu duchownego na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych Kongregacji ds. Duchowieństwa*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011) nr 1-2, s. 59; J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 185.

³⁵¹ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 185.

³⁵² G. Núñez, *Escándalo y canon 1399...*, dz. cyt., s. 747.

³⁵³ P. Skonieczny, *Kanon 1311 § 2...*, dz. cyt., s. 133.

³⁵⁴ D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 137. Por. P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia z instytutu zakonnego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 1-2, s. 168, za: A. Calabrese, *Gli istituti religiosi. Lineamenti di diritto canonico*, Roma 1986, s. 374.

³⁵⁵ Por. G. Núñez, *Escándalo y canon 1399...*, dz. cyt., s. 747.

są za takie uważane³⁵⁶, choć biorąc pod uwagę pogląd P. Skoniecznego należałoby odwołać się do wartości leżących u podstaw wspólnoty. Wyjściem z sytuacji jest także ujęcie w przepisach poszczególnych przestępstw, co zwykło się nazywać zasadą legalizmu³⁵⁷.

Jest to jedno z najbardziej dyskutowanych kryteriów oceny kan. 1399 KPK. W doktrynie można bowiem znaleźć różne stwierdzenia. Jedne udowadniające, że powyższy przepis zachowuje to kryterium, inne, że jest od niego wyjątkiem lub je narusza, a także i takich, które utrzymują, że kościelne prawo karne jest na tyle inne od prawa świeckiego, że omawiana zasada nie musi być w nim stosowana. Jeden z powyższych poglądów można ująć w następujący sposób: w Kościele konieczne jest, by czyn był moralnie grzechem ciężkim, zaś ze społecznego punktu widzenia, aby był czynem zasługującym na ukaranie. Tym samym w przypadku kan. 1399 KPK ma zastosowanie zasada *nullum crimen sine lege*, gdyż ową ustawą (*lex*) jest ustawa pozakarna, której nie opatrzono konkretną sankcją karną, a kan. 1399 KPK wychodzi naprzeciw przyszłym potrzebom Kościoła³⁵⁸. „Kan. 1399 jest zatem potwierdzeniem zasady legalizmu, ponieważ zawiera sankcję karną nieokreśloną przewidzianą za czyny szczególnie karygodne i wywołujące zgorszenie”³⁵⁹. Innymi słowy, jest tu stypizowane samodzielne przestępstwo³⁶⁰.

Inaczej na zasadę legalności i jej relację z kan. 1399 KPK patrzą V. De Paolis i R. Serres. Stwierdzają oni, że zasada legalności nie wynika z prawa naturalnego. Ponadto zauważają, że nie można zaakceptować sytuacji, w której nie jest możliwe ukaranie tego, kto naruszył normę tylko dlatego, że kara za dany czyn nie jest przewidziana prawem. Jeszcze mniej w opinii powyższych kanonistów można zgodzić się z przypadkiem, kiedy godziwie można zrobić coś tylko z tej przyczyny, że nie jest to formalnie zakazane. Nazywają to przejawem „nieakceptowalnej mentalności pozytywistycznej”. W konsekwencji uznają za potrzebne, by istniał przepis kan. 1399 KPK, gdyż większość norm nie zawiera sankcji karnej³⁶¹.

Inny autor wskazuje, że z uwagi na kan. 223 § 3 KPK, który zabrania nakładania kary bez wcześniejszej regulacji ustawowej, przepis kan. 1399 KPK jest wyjątkiem od

³⁵⁶ Tamże, s. 748. Por. M. E. Diz Pintado, *El principio de legalidad...*, dz. cyt., s. 416.

³⁵⁷ G. Núñez, *Escándalo y canon 1399...*, dz. cyt., s. 751.

³⁵⁸ J. Syryjczyk, *Kanoniczne prawo karne...*, dz. cyt., s. 182-184.

³⁵⁹ K. Rudzińska, *Kara wydalenia ze stanu duchownego*, dz. cyt., s. 214.

³⁶⁰ J. Sanchis, *Comentario al can. 1399*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 595.

³⁶¹ V. De Paolis, R. Serres López de Guereñu, *Las sanciones penales en la Iglesia*, dz. cyt., s. 409.

tej zasady³⁶². Zanim jednak ostatni z wymienionych przepisów znajdzie zastosowanie, należy najpierw zastosować środki troski pasterskiej wymienione w kan. 1341 KPK³⁶³. Zgodnie z innym stanowiskiem obecnym w doktrynie, Kościół nie ma własnego systemu karnego, który można porównać z cywilnym prawem karnym. Jednocześnie wspólnota chce objąć wszystkie przypadki karne (w tym przyszłe), dlatego nie można przenieść bez zastrzeżeń zasady *nulla poena sine lege poenali previa* do prawa karnego Kościoła³⁶⁴.

Można też spotkać się z stwierdzeniem, że kan. 1399 KPK narusza kryterium legalności. Argumentacja w tym przypadku opiera się na założeniu, że jednym z fundamentalnych kryteriów porządku prawnego Kościoła jest ochrona wspólnoty kościelnej. Jednocześnie nie każde zachowanie antykościelne jest automatycznie przestępstwem. Dlatego dokonuje się typizowania przestępstw przez ustawodawcę. Tym, co usprawiedliwia wyjątkowość postanowienia kan. 1399 KPK jest przynaglenie do zapobiegania albo naprawiania zgorszenia. Nie wystarczy bowiem, że samo postępowanie zasługuje na karę³⁶⁵.

Wreszcie ostatni pogląd wskazuje na sprzeczność kan. 1399 KPK z zasadą legalizmu. Wyjątek od zasady legalności przestaje chronić wiernych, którzy powinni korzystać z zasady domniemania niewinności, obecnie już wyraźnie ujętej w kan. 1321 §1 KPK. Stosowanie kan. 1399 KPK jest jeszcze bardziej ograniczone wprowadzeniem nowych typów przestępstw, co w konsekwencji sprawia, że staje się on jeszcze bardziej nieefektywny, zaś ewentualne przypadki jego zastosowania można sankcjonować nakazem karnym³⁶⁶.

Problematyczność kanonu nie kończy się na kwestii jego oceny z punktu widzenia zasady legalizmu. Kolejne wątpliwości pojawiają się w odniesieniu do jego skuteczności, albo innymi słowy mówiąc, operatywności prawa. Dla T. Greena kan. 1399 KPK jest instrumentem prawnym koniecznym dla sprawowania władzy kościelnej, w sytuacji pojawienia się luki w prawie karnym³⁶⁷. Tym samym jest to głos na rzecz skuteczności prawa. Jednocześnie niektórzy kanoniści pragnąc zagwarantować ową operatywność,

³⁶² P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 341.

³⁶³ Tamże, s. 342.

³⁶⁴ M. Benz, *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 615.

³⁶⁵ G. Núñez, *Escándalo y canon 1399...*, dz. cyt., s. 751-752.

³⁶⁶ B. F. Pighin, *Il nuovo sistema...*, dz. cyt., s. 519-520.

³⁶⁷ P. Kaleta, *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. IV/2..., dz. cyt., s. 341, za: T. J. Green, *Sanctions in the Church*, w: *New Commentary on the Code...*, dz. cyt., s. 1604.

wykluczają konieczność upomnienia³⁶⁸. W ich ocenie ograniczyłoby ono skuteczność kanonu przewidzianego na „sytuacje awaryjne”³⁶⁹. Zwolennicy przeciwnego stanowiska wskazują, że skuteczność kanonu jest bardzo ograniczona, bo sytuacje nagłe można rozwiązać, i to z większą sprawnością i z zachowaniem sprawiedliwości, innymi środkami, np. poprzez udzielenie nagany (kan. 1339 § 2 KPK). Ponadto, jak wskazują, norma wprowadza większe wątpliwości natury teoretycznej i praktycznej niż rozwiązuje problemy. Może bowiem pozostawić bez znaczenia inne normy Kodeksu dotyczące władzy ustawodawczej i uprawnień do wydawania nakazów w materii karnej, jako sposobów racjonalnego i przewidującego zarządzania Kościołem. W to miejsce kan. 1399 KPK preferuje bierność, a władza dyskrecyjna przyznana przez kanon może przemienić się w arbitralność, co nie przyczynia się do budowania dobra wspólnoty³⁷⁰.

Odnosząc kan. 1399 KPK do kwestii wolności słowa należy zauważyć, że inne przepisy chronią zarówno sam depozyt wiary, jedność Kościoła, jak i wolność słowa przed nadużyciem ze strony władzy. Obecny Kodeks chroni także wspólnotę przed nieujawnianiem zła (kan. 1371 § 6 KPK). Jednakże brak jest w przepisach ochrony intymności człowieka poza sferą szóstego przykazania Dekalogu³⁷¹. Tym samym naruszenie intymności, o której mowa w kan. 220 KPK, mogłoby znaleźć ochronę z kan. 1399 KPK. Z drugiej strony istnieje ryzyko, że komentowany przepis mógłby zostać użyty instrumentalnie, np. do ograniczania wolności słowa na podstawie zagrażającego zgorszenia, które samo nie ma jednej, powszechnie przyjętej definicji.

Na marginesie prowadzonych rozważań warto zauważyć użyteczność analizy teologicznej. Należy tu przywołać podniesiony już zarzut, że oparcie się o zasadę prawa pozytywnego powoduje powstanie wrażenia, że twórcą przestępstw jest ustawodawca. To właśnie odnoszenie prawa do Magisterium Kościoła i teologii pozwala zidentyfikować dobra, które należy chronić, zarówno w odniesieniu do całej wspólnoty, jak i poszczególnych osób. Ponadto uniemożliwia zamknięcie się w czysto pozytywistycznej interpretacji prawa.

³⁶⁸ J. Sanchis, *Comentario al can. 1399*, w: *Comentario exegético...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 596.

³⁶⁹ Tamże, s. 597.

³⁷⁰ Tamże, s. 597-598. Por. G. Núñez, *Escándalo y canon 1399...*, dz. cyt., s. 753.

³⁷¹ Por. kan. 1398 KPK.

3.2.14. Podsumowanie

Kodeks zawiera wiele przestępstw związanych z wolnością słowa i odpowiedzialnością katolików za głoszone poglądy. Spora grupa z nich chroni depozyt wiary i kwestie pokrewne. Są to przestępstwa herezji, apostazji, nieposłuszeństwa w sprawach doktrynalnych, wychowania dzieci w wierze akatolickiej, publicznego obrażania wiary lub moralności katolickiej. Część przepisów ogranicza wolność słowa w celu zapewnienia jedności wspólnoty i zachowania dyscypliny kościelnej. Są to kanony zawierające przestępstwa schizmy, nieposłuszeństwa przełożonym, publicznego wzbudzania wrogości. Zakaz udziału w stowarzyszeniach działających przeciwko Kościołowi dotyczy obu powyższych grup, gdyż stowarzyszenie może działać zarówno poprzez naruszenie więzów wiary, jak i jedności kościelnej.

Dwa przepisy, kan. 1378 i 1389 KPK – a więc liczbowo dużo mniej i w sposób dużo bardziej ogólny – chronią tych, którzy chcą zabierać głos w Kościele, przed bezprawnym ograniczeniem dialogu, względnie dotyczą tych sytuacji, gdy naruszone zostały zasady związane z wolnością słowa w ramach posługi wynikającej z sakramentu święceń lub innej świętej posługi. Znamienne, że w doktrynie prawa konkretne przykłady przestępstw wynikających z posługiwania się słowem są bardzo nieliczne, a przecież cała sfera ograniczania praw wiernych w omawianym zakresie podpada pod omawiane przepisy, a w szczególności pod pierwszy z nich.

Tylko jeden kanon wprost zajmuje się kwestiami szeroko pojętego dobrego imienia. Na podstawie prostego porównania warto zauważyć, że przedstawiciele władzy kościelnej mają znacznie więcej możliwości ukarania za brak szacunku względem siebie niż poszczególni wierni w zakresie dochodzenia swoich praw z tytułu naruszenia dobrego imienia. Wreszcie jedno z omówionych przestępstw nie tyle wpływa na treść poglądów katolików, co jest przykładem sytuacji, gdzie wierni muszą zajmować konkretne stanowisko. Mowa tu o odpowiedzialności za brak doniesienia o przestępstwie.

Choć w powyższym podrozdziale zaczynają się pojawiać kwestie relacji między uprawnieniami, o których mowa w rozdziale drugim pracy a karami, to porównanie zostanie dokonane w rozdziale czwartym. Zanim to nastąpi, należy jeszcze omówić poszczególne konsekwencje administracyjne za naruszenie zasad wolności słowa.

3.3. Poszczególne konsekwencje administracyjne

Kodeks przewiduje sankcje administracyjne w przypadku konkretnych działań lub zaniechań uznanych za niepożądane. Analiza będąca przedmiotem niniejszego podrozdziału ma na celu wskazanie, jakie ograniczenia dla wolności słowa wynikają z konkretnych sankcji administracyjnych. W przeciwieństwie do sankcji karnych, które ujęte są w części II księgi VI Kodeksu, odpowiedzialność administracyjną można ponieść na podstawie wielu kanonów, znajdujących się w kilku księgach KPK. Z powyższej przyczyny, jak to już zostało wspomniane, dla zachowania przejrzystości rozważań, analiza będzie prowadzona zgodnie z systematyką Kodeksu, niezależnie od zakresu wpływu tych sankcji na kwestie wolności słowa.

3.3.1. Powierzenie i odwoływanie z urzędu kościelnego

Przepisy dotyczące powierzenia i odwoływania z urzędu kościelnego zawierają dwie regulacje, które są istotne z punktu widzenia niniejszej analizy. Są to kan. 171 § 1 nr 4 oraz 194 § 1 nr 2 KPK. Zgodnie z kan. 171 § 1 nr 4 KPK niezdolni do głosowania przy powierzeniu urzędu kościelnego są ci, którzy notoryjnie odstępili od wspólnoty Kościoła³⁷². Czym zatem jest notoryjne odstępienie od wspólnoty Kościoła?

Sama doktryna prawa kanonicznego zauważa, że notoryjność jest trudna do ustalenia³⁷³. Jednocześnie R. Sobański zauważa, że przepis kan. 171 KPK trzeba interpretować ściśle, gdyż zawiera on normę uniezdalniającą i ograniczającą uprawnienia³⁷⁴. Dla wspomnianego kanonisty nie chodzi tutaj o samo odstępstwo od wspólnoty Kościoła, bo zgodnie z kan. 1364 §1 KPK odstępstwo podpada pod karę ekskomuniki. Jednakże ekskomunikowani stają się niezdolni dopiero po zadeklarowaniu kary, a wtedy nie mają prawa głosu na podstawie kan. 171 § 1 nr 3 KPK³⁷⁵.

Ponadto inni autorzy zauważają, że jasne określenie granic omawianej niezdolności do głosowania z kan. 171 § 1 nr 4 KPK stwarza znaczne niedogodności,

³⁷² Kan. 171 § 1 nr 3 KPK mówi o ekskomunikowanych jako niezdolnych do głosowania. Ekskomunikę można zaciągnąć nie tylko z tytułu głoszenia poglądów niezgodnych z wiarą Kościoła (por. kan. 1364 KPK), ale także z zupełnie innych przyczyn, jak choćby stosowania przemocy fizycznej wobec Biskupa Rzymskiego (kan. 1370 § 1 KPK). Tym samym przepisem bardziej adekwatnym z punktu widzenia niniejszego studium jest kan. 171 § 1 nr 4 KPK niż nr 3 tego samego paragrafu.

³⁷³ R. Sobański, *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I..., dz. cyt., s. 261. Por. rozdz. 3.1.3. pracy.

³⁷⁴ Por. kan. 10 i 18 KPK.

³⁷⁵ R. Sobański, *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I..., dz. cyt., s. 261.

jako że norma uniezdalniająca musi być interpretowana ściśle. Stawiane jest tu pytanie, czy o kimś, kto nie został ekskomunikowany, można powiedzieć, że opuścił notoryjnie komunię z Kościołem? W konsekwencji J. Miñambres pyta o to, jakie kryteria należy przyjąć do weryfikacji notoryjności? Czy idzie o sytuację ilościową (ilość osób znających sytuację) czy jakościową (stopień oddalenia od komunii Kościoła)? Tym samym dla wspomnianego kanonisty, jeśli chce się uniknąć arbitralności i niesprawiedliwości w prawie, najlepiej nie stosować omawianej normy kodeksowej³⁷⁶. Alternatywnym rozwiązaniem jest zapisanie wyraźnych kryteriów stosowania kanonu w prawie partykularnym lub statutach³⁷⁷.

Warte uwagi jest stanowisko J. Syryjczyka, które zdaje się godzić zarysowane sprzeczności i ułatwiać stosowanie kanonu. Wspomniany kanonista wskazuje na podstawie dekretu *Unitatis redintegratio*, że łączność z Kościołem może mieć różny stopień natężenia, a to z kolei oznacza, że przynależność do wspólnoty może być bardziej lub mniej pełna³⁷⁸. Wynika stąd, że przynależność do Kościoła musi być rozumiana dynamicznie, a nie zero-jedynkowo³⁷⁹. Na powyższą perspektywę nakłada się łaska uświęcająca. Dopiero, gdy katolik ją posiada, przynależność do wspólnoty przestaje być bezowocna. Istnieje jednak relacja między grzechem ciężkim a pełną wspólnotą kościelną. Grzech ciężki może z niej wyłączyć, ale tylko taki, który narusza potrójne więzy: wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego³⁸⁰.

Apostata, heretyk lub schizmatyk ukarany ekskomuniką na podstawie kan. 1364 § 1 KPK nie uczestniczy w pełnej wspólnocie kościelnej. Powodem nie jest wymierzona kara, ale jego własna decyzja, przez którą zerwał potrójne więzy tej wspólnoty³⁸¹. Kodeks wylicza jedynie skutki ekskomunikacji³⁸², z których żaden nie znosi trzech więzów wspólnoty. Co więcej, sprawca nie musi podpadać pod karę z powodu niepełnej poczytalności prawnej, a nadal popełniać grzech ciężki i działać przeciwko więzom wspólnoty³⁸³. Jednocześnie nie tylko przestępstwa z kan. 1364 § 1 KPK są grzechami

³⁷⁶ J. Miñambres, *Comentario a los can. 164-179*, w: *Comentario exegético...*, t. 1, dz. cyt., s. 996.

³⁷⁷ Tamże, s. 996.

³⁷⁸ UR, nr 3, 4 i 22; J. Syryjczyk, *Kara ekskomunikacji a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 33 (1990) nr 3-4, s. 175. Por. K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty...*, dz. cyt., s. 139-142.

³⁷⁹ J. Syryjczyk, *Kara ekskomunikacji...*, dz. cyt., s. 176. Por. J. San José Prisco, *Sinodalidad, perspectivas teológicas...*, dz. cyt., s. 31.

³⁸⁰ J. Syryjczyk, *Kara ekskomunikacji...*, dz. cyt., s. 178.

³⁸¹ Tamże, s. 184.

³⁸² Por. kan. 1331 KPK.

³⁸³ Tylko od woli ustawodawcy zależy, które grzechy będą przestępstwami karanymi ekskomuniką (zob. J. Syryjczyk, *Kara ekskomunikacji...*, dz. cyt., s. 186-187).

przeciwko wierze³⁸⁴. Tym samym można odstąpić od wspólnoty a nie być ekskomunikowanym, jak również być ekskomunikowanym za inne przestępstwa niż herezja, schizma czy apostazja. Potwierdzeniem tego jest kan. 96 KPK, który warunkuje status wiernego w zależności od zachowania więzów wspólnoty oraz nałożonych sankcji. Sytuacją szczególną, czy jak to nazywa J. Syryjczyk „najściślejszym związkiem” jest sytuacja odstąpienia od wiary poprzez herezję, schizmę lub apostazję połączona z ukaraniem ekskomuniką³⁸⁵.

Drugi z przywołanych wcześniej przepisów, kan. 194 § 1 nr 2 KPK, stwierdza, że mocą samego prawa zostaje odwołany z urzędu kościelnego ten, kto publicznie odstąpił od wiary katolickiej albo wspólnoty Kościoła. Większość wyjaśnienia dotyczącego powyższego kanonu zawiera się już w interpretacji kan. 171 KPK oraz wyjaśnieniu tego, czym jest przestępstwo publiczne³⁸⁶. Należy tylko dodać, że usunięcie z urzędu nie jest karą, ale środkiem prawnym chroniącym dobro publiczne Kościoła w sytuacji, gdy tytulariusz znalazł się w sytuacji, choćby niezawinionej³⁸⁷, która jednak nie daje się pogodzić z urzędem; idzie tu nie o karanie, ale o ochronę urzędu³⁸⁸. Jednocześnie niektórzy autorzy komentując pojęcie publicznego odstąpienia od wiary katolickiej albo wspólnoty Kościoła wymieniają, obok herezji, schizmy i apostazji, także inne zachowania czy działania³⁸⁹ niezgodne z komunią kościelną (a nie samą wiarą). Między nimi są: konkubinat, zawarcie małżeństwa tylko cywilnego, rozwód i zawarcie powtórnego związku cywilnego przy istniejącym wcześniejszym sakramentalnym węźle małżeńskim itp. Brak praktyki religijnej nie jest takim zachowaniem, gdyż nie narusza więzów komunii kościelnej³⁹⁰. Czyny te, jeśli dadzą się udowodnić i są publiczne, powodują usunięcie z urzędu z mocy prawa. Jeśli nie można ich udowodnić, kompetentna

³⁸⁴ Por. K. Nykiel, *Wyłączenie wiernych...*, dz. cyt., s. 142. Zob. także bluźnierstwo heretyckie omówione w rozdz. 3.2.1. i 3.2.4. pracy.

³⁸⁵ Por. J. Syryjczyk, *Kara ekskomuniki...*, dz. cyt., s. 187. Podobnie stwierdzają L. Sistach oraz D. Moral Carvajal (zob. D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, dz. cyt., s. 214; L. Sistach, *Associations of the Christ's Faithfull*, dz. cyt., s. 80).

³⁸⁶ Zob. rozdz. 3.1.3. pracy.

³⁸⁷ Brak winy może wynikać np. z braku poczytalności.

³⁸⁸ P. Gefaell, *Comentario a los can. 192-195*, w: *Comentario exegetico...*, t. 1, dz. cyt., s. 1077; R. Sobański, *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I...*, dz. cyt., s. 283.

³⁸⁹ L. F. Navarro, *Comentario a los can. 312-320*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 489.

³⁹⁰ „Además, es razonable que, en continuidad con el Magisterio de la Iglesia, se consideren incluidos otros hechos o comportamientos especialmente, que son incompatibles «con la comunión eclesial en cuanto expresada y alimentada en la Eucaristía». Entre éstos están: vivir en concubinato; contraer únicamente matrimonio civil (cfr FC, 82); divorciarse y casarse civilmente habiendo contraído previamente matrimonio canónico y permaneciendo el vínculo matrimonial (cfr FC, 84), etc”. L. F. Navarro, *Comentario a los can. 312-320*, w: *Comentario exegetico...*, t. II/1, dz. cyt., s. 490.

władza nie może stwierdzić usunięcia³⁹¹. Odstąpienie musi być publiczne, niekoniecznie formalne³⁹². Publiczne odstąpienie nie pozostaje jednak w opozycji do odstąpienia prywatnego, ukrytego, czyli wewnętrznego. Chodzi tu o działanie znane we wspólnocie³⁹³. Brak formalizacji takiego odstąpienia powoduje jednak trudność z określeniem momentu utraty urzędu³⁹⁴.

Podsumowując, z punktu widzenia ograniczeń zasad wolności słowa, powyższe sankcje odnoszą się zasadniczo do wyjaśnionych już wcześniej terminów (jak wspólnota Kościoła, schizma) i generalnie nie dodają nic nowego do katalogu zachowań zakazanych w związku z ujawnianiem swoich poglądów. Ponadto wątpliwości związane z normami uniezdalniającymi należy interpretować na korzyść danej osoby. Dlatego tym samym można stwierdzić, że choć powyższe sankcje administracyjne mogą sumować się z sankcjami karnymi, to jednak nie zmieniają one zasad wolności słowa – ani nie zawężają ich zakresu, ani nie rozszerzają. Jednocześnie w omówionych przepisach widać inną *ratio legis* niż w przypadku przestępstw i przewidzianych za nie kar. Kluczem w stosowaniu konsekwencji administracyjnych jest ochrona urzędu (a nie karanie osoby) przed tymi wiernymi, którzy swoimi słowami stawiają się w opozycji do wspólnoty.

3.3.2. Odmowa uczestnictwa w stowarzyszeniach i rozwiązywanie ich

Istnieją dwa przepisy, umieszczone w ramach prawa o stowarzyszeniach³⁹⁵, które mają związek z tematem niniejszej analizy. Pierwszy z tych przepisów to kan. 316 § 1 KPK, który zakazuje przyjmowania do stowarzyszeń publicznych osób, które publicznie odstąpiły od wiary katolickiej bądź zerwały wspólnotę kościelną³⁹⁶. Konsekwencją wspomnianego rozwiązania jest § 2 tego samego kanonu, który nakazuje wydalenie ze stowarzyszenia, po uprzednim upomnieniu osoby, do której ma zastosowanie przypadek wskazany w § 1 kanonu. Uzasadnieniem istnienia komentowanego przepisu jest fakt, iż

³⁹¹ Kan. 194 § 2 KPK; R. Sobański, *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. I..., dz. cyt., s. 284; E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 277.

³⁹² L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 259.

³⁹³ E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, dz. cyt., s. 277.

³⁹⁴ P. Gefaell, *Comentario a los can. 192-195*, w: *Comentario exegético...*, t. 1, dz. cyt., s. 1078.

³⁹⁵ Kan. 298-329 KPK.

³⁹⁶ Kan. 316 § KPK zakazuje przyjmowania do stowarzyszeń także osób, które podlegają ekskomunice. Podobnie jak w przypadku kan. 171 KPK, omówionego w poprzednim punkcie pracy, ekskomunika może być zaciągnięta z tytułu przestępstw niezwiązanych z głoszonymi poglądami (zob. przypis 372 do niniejszego rozdziału). Dlatego w niniejszym punkcie pracy studium również koncentruje się na odstąpieniu od wiary i zerwaniu wspólnoty kościelnej a nie na ekskomunice.

trudno zgodzić się na to, by w stowarzyszeniu działającym w imieniu Kościoła był ktoś, kto nie jest w Kościele³⁹⁷. Publiczne odstąpienie od wiary lub zerwanie wspólnoty kościelnej zostało już omówione i, jak to zostało zaprezentowane, powyższe kryteria nie wnoszą nic nowego w stosunku do wcześniej omówionych granic wolności słowa.

Drugim ze wspomnianych przepisów jest kan. 326 § 1 KPK, zgodnie z którym prywatne stowarzyszenie wiernych może być zniesione przez właściwą władzę, jeżeli jego działalność przynosi poważną szkodę doktrynie lub dyscyplinie kościelnej albo powoduje zgorszenie wiernych.

Wspomniane uprawnienie do zniesienia stowarzyszenia prywatnego należy traktować ściśle³⁹⁸. Sytuacje, w których wolno znieść stowarzyszenie prywatne zakreślone są wężiej niż w przypadku stowarzyszeń publicznych³⁹⁹, z uwagi na szersze uprawnienia stowarzyszeń publicznych i ich związki z władzą kościelną. Jednocześnie w przypadku organizacji prywatnych nie wystarczy założenie ze strony kompetentnego organu, że coś może spowodować szkodę, ale konieczna jest faktyczna szkoda. Istotne jest to, że poprzez zachowania opisane w kanonie⁴⁰⁰ stowarzyszenie przekracza granice fundamentalnych praw wiernych⁴⁰¹. O ile kwestie zgorszenia zostały już omówione, to pojęcie „poważnej szkody wyrządzanej doktrynie lub dyscyplinie kościelnej” nie było używane we wcześniejszych rozważaniach. Do oceny tych przypadków należy zastosować przywołane już w pracy kryteria oceny ciężkości przestępstwa oraz oceny zgorszenia⁴⁰². Jednocześnie nie ma powodów, by szkodę wyrządzoną doktrynie traktować szerzej niż przestępstwa z kan. 1364 i 1365 KPK. Gdyby było inaczej, wtedy to, co nie jest przestępstwem dla poszczególnych katolików, byłoby zakazane w przypadku działalności katolików stowarzyszonych.

Podsumowując, przywołane dwa przepisy nie zmieniają granic wolności słowa, mimo użycia takich kryteriów jak „szkoda wyrządzona doktrynie”. Jednocześnie powyższe kanony są dobrymi przykładami konsekwencji administracyjnych i konieczności ich stosowania. Trudno jest bowiem sobie wyobrazić „skazanie” stowarzyszenia za przestępstwa z kan. 1364-1399 KPK, a z drugiej strony, wobec

³⁹⁷ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 407.

³⁹⁸ Por. kan. 18, 120 i 215 KPK. Por. J. A. Fuentes, *Comentario a los can. 321-326*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 542.

³⁹⁹ Por. kan. 320 KPK.

⁴⁰⁰ J. A. Fuentes, *Comentario a los can. 321-326*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 541. Podobnie wypowiada się D. Moral Carvajal, dodając brak realizacji statutu jako pozakodeksową przyczynę rozwiązywania stowarzyszenia (zob. D. Moral Carvajal, *Il popolo di Dio...*, Roma 2020, dz. cyt., s. 249).

⁴⁰¹ J. A. Fuentes, *Comentario a los can. 321-326*, w: *Comentario exegético...*, t. II/1, dz. cyt., s. 542.

⁴⁰² Zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

niemożności wspomnianego „skazania” stowarzyszenia nie można oczekiwać, że jego działania sprzeczne z dobrem Kościoła, pozostaną bez reakcji ze strony kompetentnej władzy.

3.3.3. Wydalanie z instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego

Kodeks w czterech miejscach odnosi się do kwestii wydalania członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego w przypadkach, które mają związek z wolnością słowa.

Pierwszym takim przepisem jest kan. 694 § 1 nr 1 KPK, który normuje wydalenie z mocy samego popełnionego czynu zakonnika, który notoryjnie odstąpił od wiary katolickiej. Uzasadnieniem tego rozwiązania jest fakt, iż odejście od wiary powoduje oderwanie od istoty Kościoła, którego życiu i świętości przynależy instytut życia konsekrowanego. Logicznym jest zatem zadeklarowanie zerwania relacji z oboma podmiotami (instytutem i Kościołem)⁴⁰³. Innymi słowy, niekatolik nie może być członkiem instytutu zakonnego. Jednocześnie wskazuje się, że przez odstąpienie od wiary należy rozumieć herezję, apostazję lub schizmę⁴⁰⁴, zaś prawodawca w przypadku wydalenia z mocy prawa domniemywa niepoprawność i upór zakonnika⁴⁰⁵. Z uwagi na powyższe kwestie notoryjności⁴⁰⁶, jak i poczytalności, mogą się jednak rodzić duże trudności w zastosowaniu tego przepisu w konkretnym przypadku⁴⁰⁷. Jako przykłady zachowań, które wyczerpują znamiona notoryjnego odstąpienia od wiary katolickiej podaje się: przyjęcie święceń w innym Kościele lub wspólnocie kościelnej, złożenie tamże publicznego wyznania wiary czy zapisanie się takiej wspólnoty religijnej⁴⁰⁸. Niezależnie od przedmiotu działania, notoryjne porzucenie nie musi być aktem pisemnym, wystarczy, że jest dowiedzione⁴⁰⁹. Jednakże inny autor wskazuje, że inne typy

⁴⁰³ D. J. Andrés Gutiérrez, *Comentario a los can. 330-746*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 332; P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 148.

⁴⁰⁴ Samo odstąpienie od wiary katolickiej, wymagane do wydalenia *ipso facto*, nie jest równoznaczne z apostazją, bo nie zakłada porzucenia wiary chrześcijańskiej. Ponadto zaliczenie schizmy do przejawów odstąpienia od wiary katolickiej nie jest jednoznacznie przyjęte w doktrynie (zob. D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 28-29). Por. T. Rincón-Pérez, *Comentario a los can. 710-730*, w: *Comentario exegético...*, t. II/2, dz. cyt., s. 1873; P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 149.

⁴⁰⁵ P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 154.

⁴⁰⁶ Notoryjność należy rozumieć tak, jak omówiono ją w rozdz. 3.1.3. pracy.

⁴⁰⁷ Por. P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 151.

⁴⁰⁸ F. G. Morrissey, *Comentario a los can. 694-704*, w: *Comentario exegético...*, t. II/2, dz. cyt., s. 1773.

⁴⁰⁹ Tamże, s. 1774.

opuszczenia formalnego Kościoła katolickiego (por. kan. 1117 KPK) lub porzucenia notoryjnego wiary katolickiej (por. kan. 1071 § 1 nr 4 KPK), które nie zakładają działania przestępczego, nie powinny być uważane za podstawę wydalenia automatycznego⁴¹⁰. Stanowiska te są możliwe do pogodzenia tylko w przypadku, gdy opuszczenie formalne Kościoła lub porzucenie wiary nie jest działaniem przestępczym. Trudno jednak uznać, za wyjątkiem braku poczytalności, że mogą one nie być przestępstwami. Szczególnie widać to w przypadku formalnego odstąpienia od Kościoła, gdyż akt taki wymaga spełnienia określonych przesłanek i zachowania formy, a zatem nie da się dokonać go nieświadomie czy przez przypadek.

Drugim z istotnych przepisów jest kan. 696 § 1 KPK, zgodnie z którym zakonnik może być wydany z instytutu także z innych przyczyn poza wymienionymi w kan. 694 i 695 KPK, jeżeli są poważne, zewnętrzne, poczytalne i prawnie udowodnione. Do takich przyczyn zalicza się m.in.: uporczywe nieposłuszeństwo prawnym nakazom przełożonych w poważnej materii, uporczywe podtrzymywanie lub rozpowszechnianie doktryn potępionych przez Nauczycielski Urząd Kościoła, publiczne przyjęcie ideologii przenikniętych materializmem lub ateizmem, jak również inne przyczyny o podobnej wadze określone we własnym prawie instytutu. Powyższe wyliczenie należy uważać za przykładowe, o czym szczególnie świadczy ostatni element wyliczenia. Z tej to przyczyny w nauce prawa stwierdza się, że w zakres tego kanonu wchodzi każde „zachowanie niegodne zakonnika, które powoduje zgorszenie. (...) Takie zachowanie może dotyczyć sfery ekonomicznej czy obyczajowej”⁴¹¹.

Przywołane w powyższym kanonie zachowania muszą mieć charakter poważny, a samo nieposłuszeństwo musi mieć cechę uporczywości, czyli trwałości. Tym samym, przykładowo, nieprzestrzeganie regulaminu dnia nie wyczerpuje znamion takiego karalnego zachowania. Ponadto polecenia przełożonego muszą być wydane na podstawie prawa. Wszelkie nakazy⁴¹² lub zakazy *contra regulam*, *extra regulam* czy *supra regulam* nie są wiążące dla zakonnika⁴¹³.

Jednocześnie z uwagi na fakt, iż Dykasteria Nauki Wiary nie używa obecnie słowa „doktryna potępiona”, do nauk będących podstawą wydalenia należy zaliczyć poglądy

⁴¹⁰ T. Rincón-Pérez, *Comentario a los can. 710-730*, w: *Comentario exegético...*, t. II/2, dz. cyt., s. 1874.

⁴¹¹ A. Skorupa, *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych z instytutu zakonnego*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011) nr 3-4, s. 161. Por. L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 829. Kwestie zgorszenia zostały wyjaśnione w rozdz. 3.2.13. pracy.

⁴¹² Nie idzie tu o nakazy karne, bo to stanowi inne przestępstwo. D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 96.

⁴¹³ Tamże, s. 93-95.

opatrzone określeniami: „niezgodne z doktryną katolicką, nie do zaakceptowania w świetle katolickiej doktryny, jest moralnie niegodziwe, moralnie niedopuszczalne, niedozwolone jest, konieczne jest przeciwstawienie się, tezy te głęboko sprzeczne z wiarą chrześcijańską”⁴¹⁴. Jednocześnie w doktrynie prawa można znaleźć rozbieżne poglądy, które z jednej strony stwierdzają w odniesieniu do przesłanki głoszenia poglądów potępionych, że „zakonnik może być pociągnięty do odpowiedzialności tylko za głoszenie takich opinii, które wprost zostały odrzucone przez Nauczycielski Urząd Kościoła”⁴¹⁵. Z drugiej strony, w odniesieniu do przesłanki przyjęcia ideologii przenikniętych materializmem lub ateizmem zauważa się, że „nie wydaje się być warunkiem koniecznym do wydalenia, by wyznawane poglądy zostały potępione oficjalną deklaracją Magisterium Kościoła, wystarcza, że są przeciwne doktrynie katolickiej”⁴¹⁶. Rację należy przyznać drugiemu z wymienionych poglądów, gdyż nie cała nauka Kościoła ujęta jest w formie uroczystych deklaracji i oficjalnych potępień⁴¹⁷. Jednocześnie kan. 696 KPK nie odnosi się do przypadków przyjęcia tych ideologii w sposób tajny czy prywatny, gdyż nie podlega to ocenie przełożonego⁴¹⁸. Jeśli idzie o wzmiankowane w przepisie inne przyczyny, to można do nich zaliczyć bliskie relacje z ruchami, które działają przeciwko Kościołowi⁴¹⁹.

Ponadto warto zauważyć, że oryginalny, łaciński tekst przepisu używa na określenie powyższych przyczyn słowa *causae*, zaś w przypadku przyczyn usunięcia obligatoryjnego słowa *delicta*. „Spostrzeżenie to prowadzi do wniosku, że prawodawca przewidując karę wydalenia z zakonu nie tylko za wykroczenia o znamionach przestępstwa w ścisłym sensie”, nie tyle karze zakonnika, co chroni instytut⁴²⁰.

Rzecz jasna, jeśli idzie o wymierzenie sankcji, czyn musi być poważny lub stać się takim na skutek okoliczności, być uzewnętrzniony, poczytalny, udowodniony na podstawie zeznań, dokumentów itp. Takie są też wykroczenia, za które kompetentny przełożony wydał upomnienie, a pozostało ono bezskuteczne⁴²¹. Tym niemniej, nawet

⁴¹⁴ A. Skorupa, *Przyczyny i procedura...*, dz. cyt., s. 150.

⁴¹⁵ P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 169.

⁴¹⁶ Tamże, s. 170. Por. GS, nr 31.

⁴¹⁷ Por. kan. 750 § 2 KPK. Zob. rozdz. 1.1.2. i 3.2.2. pracy.

⁴¹⁸ D. Borek, *Wydalenie z instytutu zakonnego...*, dz. cyt., s. 100.

⁴¹⁹ Tamże, s. 102.

⁴²⁰ P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 163-164.

⁴²¹ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 1, dz. cyt., s. 829. P. Stasiński, *Przyczyny wydalenia...*, dz. cyt., s. 165; A. Chrapkowski, J. Krzywda, *Komentarz do kan. 573-709*, w: A. Chrapkowski, J. Krzywda, J. Wroceński, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. II/2. Księga II Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołowskiego*, Poznań 2006, s. 134.

jeżeli zakonnik nie spełni zasad odpowiedzialności od strony podmiotowej, to i tak wypowiedzi naruszające normę kan. 696 KPK nie są dopuszczalne.

Trzecim z przywołanych kanonów jest kan. 729 KPK, który przenosi regulacje kan. 694 § 1 nr 1 KPK na grunt instytutów świeckich. Warto zauważyć, że kan. 729 KPK nie umożliwia automatycznego stosowania kan. 696 KPK w przypadku tychże instytutów, a jedynie odsyła do ich konstytucji, które powinny określić inne przyczyny wydalenia. Jednocześnie konstytucje nie mogą zbyt nie przejąć treści z kanonu, szczególnie w przypadku doktryn potępionych przez Urząd Nauczycielski Kościoła⁴²². Ciężko sobie wyobrazić, że posiadanie przez członka instytutu poglądów sprzecznych z nauką Kościoła (poza tymi, o których mowa w kan. 694 KPK) mogłoby być w pełni dopuszczalne i nie spotykało się jakąkolwiek reakcją ze strony prawa określającego funkcjonowanie instytutu.

Czwarty z przepisów to kan. 746 KPK, który reguluje kwestie wydalania ze stowarzyszenia życia apostolskiego członka definitywnie do niego włączonego. W przeciwieństwie do kan. 729 KPK, przenosi on na grunt regulacji dotyczących stowarzyszeń oba wcześniejsze przepisy (kan. 694 i 696 KPK) bez jakichkolwiek modyfikacji.

Komentując łącznie kwestie wydalania członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego w związku z wypowiedzianymi przez nich poglądami, należy zauważyć że kan. 694 KPK nie wnosi nic nowego ponad to, co wynika z prawa karnego. Jedynym „dodatkiem” wynikającym z przepisu jest możliwość nałożenia sankcji administracyjnej obok sankcji karnej.

Dużo ważniejszy jest kan. 696 KPK pozwalający wyciągać konsekwencje za wypowiedzi niebędące przestępstwami. Ponadto można przywołać wypowiedzi doktryny, że nauki, których głoszenie jest zakazane, nie muszą być potępione przez Urząd Nauczycielski Kościoła. Jednak maksymalistyczne, rozszerzające interpretacje przepisu mogłyby prowadzić do nadużycia prawa, mocno zawężając, wbrew kan. 18 KPK, wolność wypowiedzi zakonników. Jednocześnie jest pewną niekonsekwencją prawa, że te regulacje trzeba stosować wobec członków instytutów zakonnych oraz stowarzyszeń życia apostolskiego, zaś w przypadku członków instytutów świeckich decyduje prawo własne, które nie musi być tak restrykcyjne.

⁴²² T. Rincón-Pérez, *Comentario a los can. 710-730*, w: *Comentario exegético...*, t. II/2, dz. cyt., s. 1876.

Choć przedmiotowo powyższe regulacje nie zmieniają zakresu wolności słowa, to jednak umożliwiają one ochronę instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego przed osobami, które w sposób istotny naruszają zasady dialogu w Kościele. Jak zostało to ukazane w punkcie dotyczącym zasad dialogu w instytutach życia konsekrowanego i stowarzyszeniach życia apostołskiego⁴²³, dialog pełni tam ważną funkcję jako element formacji i przeżywania braterstwa. Tym samym rola omawianych kanonów jest niezwykle istotna z punktu widzenia ochrony właściwego korzystania z wolności słowa.

3.3.4. Odwoływanie z funkcji wykładowców i nauczycieli

Sankcje administracyjne obejmują też kwestie właściwego wykonywania obowiązków przez nauczycieli w szkołach i wykładowców akademickich. Zgodnie z kan. 805 KPK ordynariuszowi miejsca przysługuje prawo odwoływania lub żądania odwołania nauczycieli religii, jeżeli wymagają tego racje religijne albo obyczajowe.

Osąd Kościoła dotyczący działalności nauczyciela prowadzony jest z punktu widzenia wiary i moralności, zaś władzy szkolnej z punktu widzenia zdolności pedagogicznych⁴²⁴. Gdy szkoła jest katolicka, wtedy oba powyższe prawa mogą skumulować się w kompetencjach jednego organu. Stąd też czasem władza kościelna będzie odwoływać (pełen nadzór), a czasem jedynie żądać odwołania nauczyciela (osąd tylko z punktu widzenia wiary). Uzasadnieniem tego uprawnienia jest fakt, iż Kościół musi mieć prawo wpływania na obsadę nauczycieli religii również w szkołach państwowych. Ograniczenie działania Kościoła w tym zakresie, również w stosunku do szkół publicznych, państwowych czy prywatnych, byłoby ograniczaniem wolności Kościoła⁴²⁵. Kryteria osądu w przedmiocie odwołania z funkcji wykładowcy, tj. racje religijne lub obyczajowe, są bardzo obszerne. W odniesieniu do wolności wypowiedzi należy tu oczekiwać wierności nauczyciela wobec Nauczycielskiego Urzędu Kościoła.

Kolejny z przepisów, mianowicie kan. 810 § 1 KPK, nakłada na władzę, której właściwość określają postanowienia statutu uniwersytetu katolickiego, obowiązek usuwania ze stanowiska wykładowców tychże uniwersytetów osób, które nie spełniają

⁴²³ Zob. rozdz. 2.3.7. pracy.

⁴²⁴ D. Cito, *Comentario a los can. 796-806*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 259.

⁴²⁵ Tamże, s. 257.

wymogów naukowo-pedagogicznych oraz wymogów zachowania nieskazitelności doktryny i dobrych obyczajów.

Kanon odnosi się do dwóch kategorii wymagań względem profesora: naukowo-pedagogicznej oraz tej, która jest związana z głoszoną doktryną i prowadzonym stylem życia. Ta pierwsza sfera nie jest bez znaczenia, ponieważ jakość nauczania przekłada się na prestiż akademicki, a dalej na zdolność ewangelizowania. Niespełnianie wymagań zawodowych może skutkować przerwaniem stosunku zatrudnienia⁴²⁶. Przekracza to zatem zakres rozważań kanoniczno-prawnych. Czymś innym jest jednak podejmowane w kanonie niespełnianie wymagań dotyczących wiary i praktyki życia. Również w tym przypadku regulacja domaga się wyciągnięcia konsekwencji niemożliwych do uzyskania na forum prawa kanonicznego. Stąd w doktrynie sugeruje się, by wymagania te stały się częścią umowy o pracę, a przez to były obowiązujące także na forum cywilnym. Jednakże mimo prób przeniesienia efektów oceny wiary i moralności na forum prawa cywilnego, z racji na naturę rzeczy osąd doktryny i postępowania (życia) profesora może przynależeć tylko władzy kościelnej⁴²⁷. Podsumowując, przyjęte tu kryteria oceny związane z głoszoną doktryną, ale i posiadany prestiż, są również dość obszerne, stawiając wykładowcom bardzo wysokie wymagania. Nie dziwią zatem postulaty ujmowania tychże kryteriów w umowach o pracę, by móc je efektywnie egzekwować.

Wreszcie ostatni z przepisów dotyczących odwoływania z funkcji wykładowców, kan. 818 KPK, każe stosować powyższe zasady również do profesorów uczelni kościelnych. Z drugiej strony należy pamiętać o opisanym w rozdziale drugim niniejszej pracy sporze w doktrynie, na ile regulacje dotyczące uniwersytetów katolickich można przenosić na uniwersytety katolickie, co przekłada się na kwestie odwoływania wykładowców z powodu naruszeń przez nich kryteriów wymaganych prawem. Niewątpliwie konstytucja *Veritatis Gaudium* stawia wobec wykładowców wymóg prawości życia. Gdyby ten warunek, jak również warunki z kan. 810 § 1 KPK nie byłyby spełnione, wykładowcę należy odwołać⁴²⁸. Pytanie tylko, na ile wymóg prawości życia różni się od wymogu zachowywania dobrych obyczajów, o którym mowa w przywołanym powyżej kanonie.

⁴²⁶ D. Cito, *Comentario a los can. 807-814*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 276.

⁴²⁷ Tamże, s. 277.

⁴²⁸ P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. III/1. *Księga III Nauczycielskie zadanie Kościoła*, Poznań 2023, s. 210.

Podsumowując, należy zauważyć, że regulacje dotyczące odwoływania nauczycieli i wykładowców uniwersyteckich wprowadzają niesprecyzowane kryteria, jak „racje religijne”, „nieskazitelność doktryny”, „prawość życia”⁴²⁹. Nie jest łatwo wymagać rzeczy trudnych do precyzyjnego określenia nie narażając się na zarzut stronnictwa czy arbitralności prawa, co już było podnoszone w przypadku sankcji administracyjnych. Tym samym zachowując przyjęte już wcześniej podejście, należy powyższe kryteria interpretować ściśle, stosując do oceny tych przypadków przywołane już w pracy kryteria oceny ciężkości przestępstwa oraz oceny zgorzenia⁴³⁰.

Jednakże omawiane rozwiązania, przy wszystkich ich zauważonych wadach, pełnią istotną rolę ochronną wobec przekazu słowa dokonującego się w tak ważnych dla Kościoła miejscach, jak szkoły czy uniwersytety. Ponadto należy pamiętać, że działalność uczelni edukacyjnych dokonuje się w imieniu Kościoła, a zatem musi mieć on prawo do zapewnienia prawidłowego przekazu doktryny, a kluczową rolę pełnią tu nauczyciele i wykładowcy, ich słowa i poglądy. Tym samym stosowanie sankcji administracyjnych ułatwia działanie władzy kościelnej w powyższym zakresie.

3.3.5. Odrzucanie pism przynoszących szkodę

Pasterze Kościoła mają prawo i obowiązek, zgodnie z kan. 823 § 1 KPK czuwać, by wiara i obyczaje wiernych nie doznały uszczerbku. Z powyższej przyczyny są oni uprawnieni do domagania się, aby ich osądowi były poddawane pisma mające być wydane przez wiernych, a dotyczące wiary albo moralności. Konsekwencją tego jest również prawo odrzucania pism przynoszących szkodę prawdziwej wierze albo dobrym obyczajom⁴³¹.

Zadanie ochrony wiary i moralności oraz wynikające stąd obowiązki należą zarówno do hierarchii, jak i wszystkich ochrzczonych. Komentowany kanon skupia się na obowiązkach pasterzy. Wspomniany przepis należy interpretować łącznie z kan. 18

⁴²⁹ Podobnie, jak w przypadku „poważnej szkody wyrządzanej doktrynie lub dyscyplinie kościelnej” (zob. rozdz. 3.3.2. pracy), do oceny pojęć „racje religijne”, „nieskazitelność doktryny”, „prawość życia” można zastosować przywołane już w pracy kryteria oceny ciężkości przestępstwa oraz oceny zgorzenia opisane w rozdz. 3.2.13. pracy. Takie podejście ujednoliciłoby kryteria wyciągania konsekwencji za naruszenie wolności słowa w równych obszarach życia kościelnego.

⁴³⁰ Zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

⁴³¹ Celem niniejszego punktu pracy jest tylko zasygnalizowanie faktu, że odrzucanie pism jest jedną z konsekwencji administracyjnych z tytułu naruszenia zasad wolności słowa. Większość przepisów została już omówiona w rozdz. 2.2.4. i 2.2.5. pracy. Efektem tego jest dość krótkie omówienie powyższej tematyki w ramach tego punktu pracy.

KPK, tak by jego realizacja nie prowadziła do stosowania metod represyjnych, będących w sprzeczności z uprawnioną wolnością wiernych, a w szczególności teologów. Kontrola pism nie może być traktowana jako narzędzie wymierzone przeciw autorowi i wspólnocie, a raczej jako rodzaj służby na ich rzecz⁴³². Jednocześnie kryteria odrzucania pism są ustalone bardzo szeroko. Dlatego tym bardziej stosowanie omawianego przepisu musi się dokonywać z zachowaniem kan. 18 KPK, by nie naruszyć uprawnionej wolności słowa. Ponadto trzeba pamiętać, że kanon jest ograniczony tylko do odrzucania pism.

Drugim z istotnych kanonów jest kan. 830 § 3 dotyczący opinii cenzora i decyzji ordynariusza w przedmiocie wydania zgody na publikację. Jako kryteria oceny podaje się wierność Magisterium oraz roztropność, mierzoną⁴³³ konsekwencjami dla wspólnoty. W wyjątkowych wypadkach można zabronić publikacji także poszczególnym nakazem, co miałyby miejsce wtedy, gdyby publikacja najpierw spełniła warunki wydania, ale następnie trzeba by było zatrzymać jej upublicznienie⁴³⁴.

Podobnie jak w przypadku szkół i uczelni Kościoła musi mieć narzędzie kontroli nad słowem, które kształtuje wiernych, szczególnie w sytuacji, gdy dociera ono do niespecjalistów. Jednakże w przypadku omawianych kanonów należy poczynić dwa zastrzeżenia. Po pierwsze, książki publikuje się pod własnym imieniem, co oznacza, że kontrola musi być sprawowana w taki sposób, by nie ograniczyć uprawnionej wolności słowa autora działającego na własną odpowiedzialność, a nie jak wykładowca, który naucza na odpowiedzialność Kościoła i swoją. Po drugie, najbardziej szczegółowe przepisy z tytułu IV księgi IV KPK dotyczą pism, czyli tylko jednej, pytanie czy nie najmniej wpływowej, sfery przekazu myśli.

3.3.6. Odmowa dopuszczenia do zadania rodzica chrzestnego lub świadka bierzmowania

Zgodnie z kan. 874 § 1 nr 3 i 4 KPK zadania rodzica chrzestnego może podjąć ten, kto jest katolikiem, prowadzi życie zgodne z wiarą i odpowiadające funkcji, jaką ma podjąć, a także nie jest związany żadną karą kanoniczną, wymierzoną lub deklarowaną zgodnie z prawem. W ślad za tym kan. 893 § 1 KPK przenosi powyższe wymogi na dopuszczenie katolika do wykonania zadania świadka bierzmowania.

⁴³² C. J. Errázuriz M., *Comentario a los can. 822-832*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 322.

⁴³³ Tamże, s. 344.

⁴³⁴ Tamże, s. 345.

Powyższe regulacje są konkretyzacją kan. 211 KPK. Jednocześnie znajdują się w nich zarówno kryteria proste w ocenie (kara wymierzona lub deklarowana), jak i takie, które są bardzo ogólne (życie zgodne z wiarą odpowiadające funkcji chrzestnego, czy świadka bierzmowania). Chrzestny oraz świadek mają być wzorem wiary przeżywanej we wspólnocie Kościoła⁴³⁵, tym samym wymagania im stawiane powinny być wyższe niż w stosunku do innych katolików, jednak nie mogą być też za wysokie. Tytułem przykładu, w doktrynie wskazuje się, że wykluczeni są ci, którzy np. dołączyli notoryjnie do ideologii materialistycznych lub ateistycznych⁴³⁶. Są to bardzo wyjątkowe sytuacje. Kolejną grupą wykluczeń związana jest z życiem w jawnym grzechu ciężkim, którą to sytuację katolika trudno pogodzić z życiem zgodnym z wiarą. Jest to omówione w kolejnym punkcie pracy, w odniesieniu do odmowy dopuszczenia do Komunii Świętej. Tym niemniej już teraz można zauważyć, że dobrami chronionymi są: świętość sakramentów chrztu i bierzmowania oraz „jakość” świadectwa chrzestnych i świadków bierzmowania.

3.3.7. Odmowa dopuszczenia do Komunii Świętej

Kanon 915 KPK zabrania dopuszczania do Komunii Świętej „ekskomunikowanych i podlegających interdyktowi, po wymierzeniu lub deklarowaniu kary, jak również innych osób trwających z uporem w jawnym grzechu ciężkim”.

Kanon kierowany jest do szafarza Eucharystii, a zatem szafarz nie dopuszczając wiernego do Komunii Świętej musi mieć wyraźne, pewne dowody wspomnianych działań. W przypadku orzeczonej kary *ferendae sententiae*, jak również deklarowanej kary *latae sententiae* sytuacja jest prosta. Istnieje bowiem dokument urzędowy. Trzecia sytuacja, a więc znalezienie się przez katolika w sytuacji grzechu ciężkiego, jawnego i uporczywego jest znacznie trudniejsza do oceny. Zgodnie z interpretacją Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych grzech ciężki ma być rozumiany obiektywnie i musi być habitualny⁴³⁷. Przykładem może być zawarcie małżeństwa tylko cywilnego⁴³⁸, jak również rozwód cywilny i zawarcie powtórnego związku, tylko cywilnego⁴³⁹. Taką sytuacją jest również zapisanie się przez katolika do stowarzyszenia działającego

⁴³⁵ Por. kan. 872 i 892 KPK.

⁴³⁶ L. Chiappetta, *Il Codice di diritto canonico...*, t. 2, dz. cyt., s. 118.

⁴³⁷ Pontificium Concilium de Legum Textibus, *Dichiarazione*, „Communications”, 32 (2000) nr 2, s. 159-162; I. Gramunt, *Comentario a los can. 912-923*, w: *Comentario exegetico...*, t. III/1, dz. cyt., s. 631.

⁴³⁸ Por. FC, nr 82.

⁴³⁹ Por. FC, nr 84.

przeciwko Kościołowi. Można tu wskazać także na aktywność w sferze publicznej tych, którzy uważają się za upoważnionych do niezgody z nauczaniem Kościoła⁴⁴⁰. Jak wskazuje J. Syryjczyk, omawiany zakaz przyjmowania Eucharystii nie jest jakkolwiek karą kościelną, gdyż to sam grzesznik pozbawia się możliwości przyjmowania Najświętszego Sakramentu na podstawie prawa Bożego⁴⁴¹. Wiele z tych sytuacji jest podobnych do opisywanych już przyczyn pozbawienia prawa do głosowania przy powierzaniu urzędu kościelnego, odwołania z tego urzędu⁴⁴² czy odmowy uczestnictwa w stowarzyszeniach⁴⁴³.

Trudność z wyegzekwowaniem omawianego zakazu polega na tym, że szafarz Eucharystii nie dopuszczając do sakramentu musiałby mieć podwójną pewność: istnienia grzechu oraz gwarancję, że między ostatnią wiadomością o grzechu a faktem udzielenia Komunii wierny nie wypowiadał się z tego grzechu, w trakcie spowiedzi poważnie przyrzekając poprawę i zadośćuczynienie. Po tak odbytej spowiedzi nie można odmówić przystąpienia do Stołu Pańskiego.

Tym samym trwanie z uporem w jawnym grzechu ciężkim jest szeroką kategorią, grupującą wiele działań, które choć są przestępstwami, to jednak wykraczają poza granicę dopuszczalnej swobody poglądów. Ochrona udzielana przez prawo dotyczy nie tyle wymiaru instytucjonalnego, co świętości sakramentu Eucharystii, jak w przypadku wielu wcześniej omówionych sankcji. Jednocześnie komentowany przepis jest bardzo trudny do zastosowania.

3.3.8. Nieprawidłowości do przyjęcia i wykonywania święceń

Kodeks w trzech kanonach odwołuje się do szeroko pojętych kwestii nieskażonej wiary w odniesieniu do przyjmowania i wykonywania sakramentu święceń. Pierwsza z tych regulacji to kan. 1029 KPK, pozwalający na promowanie do święceń jedynie tych, którzy – według roztropnej oceny własnego biskupa albo właściwego przełożonego wyższego – mają m.in. nieskażoną wiarę. Zgodnie z listem Kongregacji Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów z dnia 10 listopada 1997 r. o skrutyniach dotyczących zdatości kandydatów za uznaniem wiary jako nieskażonej przemawia: znajomość doktryny katolickiej i jej umiłowanie, przyjęcie wyraźnych przekonań odnośnie do

⁴⁴⁰ I. Gramunt, *Comentario a los can. 912-923*, w: *Comentario exegetico...*, t. III/1, dz. cyt., s. 632.

⁴⁴¹ J. Syryjczyk, *Kara ekskomuniki...*, dz. cyt., s. 191.

⁴⁴² Zob. rozdz. 3.3.1. pracy.

⁴⁴³ Zob. rozdz. 3.3.2. pracy.

doktryn przeciwnych Magisterium, np. święceniu kobiet, pewnych opinii odnośnie moralności seksualnej czy celibatu kościelnego⁴⁴⁴.

Druga z regulacji to kan. 1041 nr 2 KPK, zgodnie z którym do przyjęcia święceń nieprawidłowi są ci, którzy popełnili przestępstwo apostazji, herezji albo schizmy. Zgodnie z obecnymi przepisami, które rozróżniają nieprawidłowość do przyjęcia oraz wykonywania święceń, „wydaje się, że przystąpienie do ateistycznej lub niekatolickiej sekty nie generuje nieprawidłowości uniemożliwiającej przyjęcie święceń”⁴⁴⁵. Względem przywołanego stanowiska doktryny można jednak podnieść zarzut, iż przystąpienie takie mogłoby nie być przestępstwem (a przez to i przeszkodą), tylko gdy wykluczyć wolę apostatyczną, czy też szerzej, poczytalność sprawcy. Jednocześnie kanon ten nie mówi o tym, że przestępstwo musi być publiczne, w przeciwieństwie do kolejnej regulacji, kan. 1044 § 1 nr 2 KPK, uznającego za nieprawidłowego do wykonywania przyjętych święceń tego, kto popełnił przestępstwo, o którym mowa w kan. 1041 nr 2 KPK, jeżeli przestępstwo jest publiczne. Tylko publiczne przestępstwa stanowią przeszkodę do wykonywania święceń⁴⁴⁶. Tu również można by zapytać o to, jak miałoby wyglądać niepubliczne dokonanie herezji, schizmy lub apostazji, szczególnie uwzględniając kan. 1330 KPK i przyjętą tam fikcję prawną⁴⁴⁷.

Przywołane kanony nie wykraczają poza to, co już zostało omówione. Ochrona jaka wynika ze wspomnianych przepisów dotyczy świętości sakramentu oraz przeciwdziałania dopuszczania do święceń tych, którzy swoimi słowami zaprzeczają misji Kościoła. Jest to pośrednia ochrona posługi słowa Bożego. Jednocześnie warto zauważyć, że wspomniany dokument Kongregacji posługuje się takimi pojęciami jak umiłowanie doktryny katolickiej czy wyraźne przekonania. A co, jeżeli ktoś po prostu głosi doktrynę katolicką i jest po prostu przekonany o słuszności Magisterium?

⁴⁴⁴ Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Carta circular a los Excmos. y Revmos. Señores Obispos Diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Ordenes, sobre: Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos*, “*Communicaciones*” 30 (1998) nr 1, s. 57-58; D. Cenalmor, *Comentario a los can. 1026-1032*, w: *Comentario exegético...*, t. III/1, dz. cyt., s. 952.

⁴⁴⁵ J. M. González del Valle, *Komentarz do kan. 1008-1054*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, dz. cyt., s. 622.

⁴⁴⁶ Tamże, s. 624.

⁴⁴⁷ Zob. rozdz. 3.1.3. pracy.

3.3.9. Odmowa pogrzebu katolickiego

Kolejnym przykładem sankcji administracyjnej jest odmowa pogrzebu katolickiego. Dotyczy to notoryjnych apostatów, heretyków i schizmatyków, a także innych jawnych grzeszników, którym nie można udzielić pogrzebu katolickiego bez publicznego zgorszenia wiernych, jeżeli przed śmiercią nie dali żadnych oznak pokuty. Jeśli idzie o kwestie notoryjności i zgorszenia, to zostały już one wyjaśnione⁴⁴⁸. Warto jednak podkreślić, iż kanon ten należy interpretować ściśle⁴⁴⁹. Odnosnie do jawnych grzeszników należy zauważyć, że jeśli nie ma publicznego zgorszenia, nie ma powodu do odmowy pogrzebu⁴⁵⁰. Jako przykłady jawnych grzechów będących podstawą odmowy pogrzebu wymienia się: przynależność do stowarzyszeń masonskich, głoszenie publicznych poglądów sprzecznych z nauką Kościoła, prowadzenie działalności, która demoralizuje (szczególnie dzieci i młodzież), rozpowszechnianie pornografii⁴⁵¹.

Sankcja w postaci odmowy pogrzebu nie zmienia przedmiotowych granic wolności słowa. Tym niemniej chroni ona wspólnotę Kościelną przed zgorszeniem oraz świętość obrzędów przed naruszeniem jej w drodze odprawienia pogrzebu kogoś, kto swoimi wypowiedziami za życia naruszał zasady wolności słowa w Kościele.

3.3.10. Kwalifikacje na urzędy sądowe

Kodeks wymaga, by osoby kierowane do pracy w kościelnym wymiarze sprawiedliwości odznaczały się określonymi przymiotami, które również mają pewien związek z głoszonymi poglądami. Odnosi się to do wikariusza sądowego, jak i pomocniczych wikariuszy sądowych, którzy powinni być kapłanami o nieposzlakowanej opinii⁴⁵². Rozumie się przez to „powszechne uznanie w środowisku ze względu na pozytywne przymioty życia i charakteru”⁴⁵³. Podkreśla to wagę, jaką KPK przykłada do spójności moralnej wszystkich zaangażowanych w administrowanie sprawiedliwością. Nieposzlakowana opinia oznacza więcej niż dobre imię, które można

⁴⁴⁸ Zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

⁴⁴⁹ J. L. Santos, *Comenatrio a los can. 1183-1185*, w: *Comentario exegético...*, t. III/2, dz. cyt., s. 1712. Por. kan. 18 KPK.

⁴⁵⁰ J. L. Santos, *Comenatrio a los can. 1183-1185*, w: *Comentario exegético...*, t. III/2, dz. cyt., s. 1713.

⁴⁵¹ M. Stokłosa, *Prawo katolickiego pogrzebu w niektórych wyjątkowych okolicznościach*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 3-4, s. 85. W istocie jest to zbieżne z tymi grzechami, które są podstawą odmowy dopuszczenia do Komunii Świętej (por. rozdz. 3.3.7. pracy).

⁴⁵² Kan. 1420 § 3 KPK

⁴⁵³ T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV...*, dz. cyt., s. 187.

rozumieć jako generalny szacunek ze strony innych ludzi. To brak jakiegokolwiek zarzutu opinii publicznej⁴⁵⁴, zarzutu uzasadnionego, który kompromitowałby daną osobę z punktu widzenia moralności. Innymi słowy, to dobra reputacja społeczna, którą można obiektywnie sprawdzić zasięgając opinii wiernych⁴⁵⁵. Nieposzlakowaną opinią muszą cieszyć się także sędziowie⁴⁵⁶, rzecznicy sprawiedliwości i obrońcy węzła⁴⁵⁷, zaś audytorzy muszą odznaczać się roztropnością i wiedzą (doktryną)⁴⁵⁸, co ma być gwarantowane przez odpowiednie przygotowanie do pełnienia urzędu⁴⁵⁹.

Tym samym naruszenie zasad wolności słowa, które skutkowałoby odebraniem wymienionym osobom nieposzlakowanej opinii i podkopałoby zaufanie do nich ze strony wiernych, powinno skutkować brakiem mianowania lub odwołaniem z funkcji. Sankcja chroni tu jakość wykonywania wymienionych urzędów, a przez to autorytet Kościoła.

3.3.11. Podsumowanie

Analiza sankcji administracyjnych prowadzi do wniosku, że od strony przedmiotowej omawiane sankcje nie zmieniają granic wolności słowa w Kościele. Pojawiają się czasem w treści poszczególnych przepisów trudne do zdefiniowania pojęcia „racje religijne”, „życie zgodne z wiarą”, jednak przyjęcie kryteriów interpretacji tych terminów, np. w oparciu o reguły omówione w zw. z kan. 1399 KPK, pozwoliłoby ujednolicić granice wolności słowa w tych sytuacjach, w których należy ocenić, czy wypowiedane poglądy naruszają „racje religijne”, przeczą „życiu zgodnemu z wiarą”, czy też nie.

Kluczowe dla wspomnianych sankcji są jednak aspekty życia kościelnego, w odniesieniu do których sankcje mogą być użyte, albo innymi słowy mówiąc, dobra, które podlegają ochronie. Można tu wymienić ochronę urzędów kościelnych (w tym sądowych) oraz instytucji życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego. W dalszej kolejności prawo daje władzy kościelnej instrumenty potrzebne, by zagwarantować, że stowarzyszenia wiernych, działalność edukacyjna czy wydawnicza

⁴⁵⁴ Z. Grocholewski, *Comentario a los can. 1419-1427*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 776. Odnośnie do tego, jak można rozumieć opinię publiczną, zob. przypis 289 do rozdz. 1. pracy.

⁴⁵⁵ C. de Diego-Lora, *Comentario a los can. 1430-1437*, w: *Comentario exegetico...*, t. IV/1, dz. cyt., s. 850.

⁴⁵⁶ Kan. 1421 § 3 KPK.

⁴⁵⁷ Kan. 1435 KPK.

⁴⁵⁸ Kan. 1428 § 2 KPK.

⁴⁵⁹ M. J. Arroba Conde, *Comentario a los can. 1400-1670*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe...*, dz. cyt., s. 632.

nie obróć się przeciwko słowu głoszonemu przez Kościół. Ponadto sankcje chronią świętość sakramentów: chrztu, bierzmowania, Eucharystii, święceń. Wreszcie istnieje przepis mający wykluczyć zgorszenie, które powstałoby poprzez odprawienie pogrzebu osoby, która w radykalny sposób naruszała zasady wolności słowa.

Tym samym nie idzie tu w pierwszej kolejności o karanie poszczególnych sprawców, choć sankcje mogą być również dla nich dolegliwe, ale o zagwarantowanie spójności misji Kościoła. Jednocześnie omówione kanony wskazują na te aspekty życia kościelnego, które w opinii prawodawcy kościelnego muszą być chronione w odniesieniu do wolności słowa w Kościele.

3.4. Podsumowanie

Zakończona analiza ukazała reguły dotyczące wolności słowa od strony negatywnej, tj. poprzez zaprezentowanie tych przepisów, które mają zastosowanie w przypadku naruszenia wspomnianych zasad. Większość omówionych regulacji można zgrupować w dwa obszary: te, które chronią wolność słowa danej osoby i te, które chronią misję Kościoła. Do pierwszej z nich można zaliczyć takie przepisy, jak kan. 1378 KPK przewidujący karę za nadużycie władzy, urzędu lub zadania, natomiast do drugiej większość przepisów z księgi VI KPK i sankcji administracyjnych. Osobną grupę stanowi ochrona szeroko pojętego dobrego imienia. Niewątpliwie przeważają regulacje związane z ochroną misji Kościoła.

Jednocześnie Kodeks, głównie przez sankcje administracyjne, zapobiega wykorzystaniu poszczególnych aspektów życia kościelnego do działań sprzecznych z uprawnioną wolnością słowa. Pojawia się jednak pytanie, czy regulacje są kompletne, to znaczy, czy nie ma np. jakichś obszarów, które wymagałyby ochrony na drodze karnej lub administracyjnej. Z drugiej strony może rodzić się wątpliwość, czy pewne obszary nie są przeregulowane, zbyt chronione, co umożliwiałoby władzy nadmierną ingerencję w sferę wolności słowa i dialogu w Kościele. Odpowiedzi na te pytania są przedmiotem rozważań ujętych w kolejnym rozdziale pracy.

Rozdział 4.

Porównanie zaprezentowanych rozwiązań

Wcześniejsze trzy rozdziały pracy zostały poświęcone zaprezentowaniu rozwiązań prawnych, poglądów doktryny, jak i danych teologicznych dotyczących wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy. Niniejszy rozdział jest porównaniem powyższych rozwiązań, poglądów i danych ze sobą. Pozwoli to na wyciągnięcie wniosków co do spójności tak zaprezentowanego systemu, a w konsekwencji umożliwi zaprezentowanie propozycji rozwiązań, które mogłyby zastąpić dotychczasowe regulacje prawne. Tym samym rozdział jest podzielony na dwa podrozdziały: wnioski *de lege lata*, wnioski *de lege ferenda*. Rolą tego rozdziału nie jest streszczenie wszystkich już dokonanych podsumowań, a ukazanie tego, co jest szczególnie istotne z punktu widzenia oceny wewnętrznej zgodności przepisów, poglądów doktryny oraz ich odniesienia do danych teologicznych.

Pierwszy podrozdział zawiera porównanie istniejących regulacji prawnych. Punktem wyjściowym są regulacje omówione w drugim rozdziale pracy, a więc zasady wolności słowa w Kościele. To z nimi zostaną porównane konsekwencje karne i administracyjne. Uzupełnieniem – w miarę potrzeby – powyższej analizy jest zestawienie poszczególnych regulacji z omówionymi w rozdziale pierwszym danymi teologicznymi. Uzasadnieniem takiego rozwiązania jest fakt, iż niniejsze przedłożenie jest opracowaniem z zakresu prawa kanonicznego, a więc to ono musi odgrywać pierwszoplanową rolę, zaś nauka Kościoła i teologia, choć istotne z punktu widzenia prawa, nie są jednak kluczem do analizy. Jednocześnie fakt oparcia układu tego rozdziału o systematykę drugiego rozdziału pracy nie oznacza dokładnego powtórzenia tej systematyki. Pominięte zostały te punkty, których opracowanie było konieczne dla wyczerpującej prezentacji omawianego zagadnienia, natomiast nie są istotne na poziomie wniosków wyciąganych z całokształtu badań.

Drugi podrozdział jest propozycją zmian w Kodeksie Prawa Kanonicznego, których wdrożenie mogłoby rozwiązać problemy zidentyfikowane w podrozdziale *de lege lata*, jednocześnie wychodząc naprzeciw zgłaszanym już postulatam doktryny prawa

czy teologii. Układ tych propozycji odpowiada kolejności zagadnień omówionych w pierwszym podrozdziale (*de lege lata*) i nie jest powiązany z jakąkolwiek hierarchią ważności czy istotności tych propozycji.

4.1. Wnioski *de lege lata*

Regulacje dotyczące poszczególnych aspektów wolności słowa znajdują się w wielu kanonach KPK. Pełny obraz możliwy jest do zobaczenia dopiero po zestawieniu wniosków wynikających z analizy poszczególnych regulacji. Jak zostało to już zasygnalizowane, dla zachowania spójności pracy, układ niniejszego podrozdziału naśladować będzie układ treści rozdziału drugiego, co oznacza podział, po pierwsze, na wnioski dotyczące ogólnych zasad wolności słowa, po drugie, na wnioski dotyczące poszczególnych zasad wolności słowa oraz, po trzecie, na wnioski dotyczące podmiotów korzystających z wolności słowa w Kościele.

4.1.1. Ogólne zasady dotyczące wolności słowa

Analiza ogólnych zasad wolności słowa ukazała, że choć każdy katolik nabywa prawa w Kościele i zaciąga w nim obowiązki, to co do zasady reguły dotyczące wolności słowa i odpowiedzialności za ich przekroczenie dotyczą wszystkich katolików, którzy ukończyli 7 rok życia i nie są trwale pozbawieni zdolności użycia rozumu¹.

Jednym z najważniejszych przepisów zawierających powyższe reguły jest kan. 212 KPK, który odnosi się do następujących kwestii: posłuszeństwa, prawa petycji oraz prawa do wolności słowa. To ostatnie prawo może być rozpatrywane w podziale na następujące składowe: dobra Kościoła, kryteriów podmiotowych wypowiedzi (wiedzy,

¹ Zob. rozdz. 2.1.1. pracy. Na marginesie niniejszego przedłożenia warto zauważyć, że w Kodeksie (kan. 747 KPK) i doktrynie (rozdz. 1.3.3. pracy) podkreśla się wolność wyboru wiary, a obowiązki z nią związane (w tym ograniczenia w korzystaniu z wolności słowa w Kościele) zostają przyjęte wraz z wyborem potwierdzonym chrztem lub przyjęciem do Kościoła katolickiego (kan. 11, 96 KPK, rozdz. 2.1.1 pracy). Pytanie, jak ma się to do chrztu w dzieciństwie? Osoba taka zostaje pozbawiona wolności, w tym wolności w zakresie wolności słowa, w jakim przysługuje to osobie nieochrzczonej a poszukującej wiary. Wraz z przyjęciem chrztu osoba zostaje poddana rygorom wiążącym ochrzczonych w Kościele katolickim. W konsekwencji wszelkie publicznie wyrażone wątpliwości co do zasad wiary i moralności katolickiej (uprawnione w przypadku osoby nieochrzczonej a poszukującej wiary) zaczynają zmierzać w kierunku naruszenia omawianych reguł, a w dalszej kolejności, poniesienia odpowiedzialności karnej i administracyjnej. Być może prawo kanoniczne powinno wiązać osoby ochrzczone w dzieciństwie (i przyznawać pełnię praw w Kościele) dopiero po potwierdzeniu z ich strony np. poprzez przyjęcie sakramentu bierzmowania. Analiza z tym związana wykracza poza ramy niniejszych rozważań, jednakże zdaniem Autora taką uwagę należy poczynić.

kompetencji, znaczenia), kryteriów przedmiotowych wypowiedzi (zasad wiary i moralności, szacunku do pasterzy, godności osoby, pożytku publicznego) oraz obowiązku ujawnienia swojego zdania. W konsekwencji, powyższe kwestie, uzupełnione o zagadnienie moderowania korzystania z praw wiernych, wyznaczają podział niniejszego punktu pracy na poszczególne podpunkty. Zanim jednak to nastąpi, należy poczynić dwa zastrzeżenia.

Po pierwsze, szacunek wobec pasterzy uzależniony jest od stopnia związania wiernych doktryną, którą pasterze głoszą. Tym samym szczegółowa analiza wspomnianego szacunku zawierała się w omówieniu nienaruszalności prawd wiary i moralności. Po drugie, w ślad za przyjętymi w pracy założeniami, pożytek publiczny jest połączony z dobrem (wspólnym) Kościoła. Dlatego też szacunek wobec pasterzy i pożytek publiczny nie są osobno omawiane.

4.1.1.1. Posłuszeństwo władzy

Podsumowując kwestie posłuszeństwa władzy, należy na samym początku zauważyć, że sama motywacja chrześcijańska do posłuszeństwa jest nadprzyrodzona², zaś prawo kanonicznie, w zgodności z założeniami teologicznymi, istotnie zabezpiecza zachowanie omawianego posłuszeństwa. Jednocześnie prawo to chroni nie tylko samą władzę, ale też konieczność okazywania jej posłuszeństwa. Mowa tu nie tylko o nakazie z kan. 212 § 1 KPK, ale także wielu innych przepisach Kodeksu. Można tu wspomnieć o konieczności zachowania posłuszeństwa Urzędowi Nauczycielskiemu Kościoła (kan. 218 KPK), prawie papieża i biskupów do kierowania posługą słowa Bożego (kan. 756 KPK), obowiązku współpracy świeckich z biskupem i prezbiterami w wykonaniu posługi słowa (kan. 759 KPK), obowiązku przestrzegania przepisów wydanych przez biskupa diecezjalnego w odniesieniu do przepowiadania słowa Bożego (kan. 772 § 1 KPK), prawie władzy kościelnej do kierowania wypełnianiem zadań związanych z katechezą (kan. 774 § 1 KPK), podleganiu katolickiego nauczania i wychowania tejże władzy (kan. 804, 805, 806, 810 KPK) czy też prawie biskupów do oceny i odrzucania pism przynoszących szkodę wierze katolickiej albo dobrym obyczajom (kan. 823 § 1 KPK). Posłuszeństwo powyżej opisane zasadza się na porządku sakramentalnym, a nie na kompetencji naukowej³.

² Zob. rozdz. 1.2.1., 1.2.2., 2.1.2. pracy.

³ Zob. rozdz. 1.4. pracy.

Ponadto posłuszeństwo władzy chronione jest przez prawo karne. Wśród najważniejszych regulacji w tym zakresie należy wymienić możliwość ukarania za popełnienie schizmy (kan. 1364 KPK)⁴, okazywanie nieposłuszeństwa przełożonym (kan. 1371 § 1 KPK)⁵, publiczne wzbudzanie wrogości, w zakres którego to przestępstwa zalicza się także nakłanianie do biernego oporu względem władzy (kan. 1373 KPK)⁶. Ponadto, w zależności od skali bezprawności działania⁷, powyższe zachowania skierowane przeciwko władzy mogą skutkować konsekwencjami administracyjnymi, takimi jak: brak zdolności do głosowania przy wyborze na urząd kościelny (kan. 171 KPK)⁸, utrata urzędu kościelnego (kan. 194 KPK)⁹, brak możliwości przynależności do stowarzyszenia publicznego (kan. 316 KPK)¹⁰, w przypadku członków instytutów zakonnych i stowarzyszeń życia apostołskiego także wydalenie z instytutu względnie stowarzyszenia (kan. 694 i 746 KPK)¹¹, odwołanie z funkcji wykładowcy lub nauczyciela (kan. 805, 810 § 1 i 818 KPK)¹², brak możliwości bycia dopuszczonym do zadania rodzica chrzestnego i świadka bierzmowania (kan. 874 § 1 i 893 § 1 KPK)¹³, brak możliwości bycia dopuszczonym do Komunii Świętej (kan. 915 KPK)¹⁴, zaciągnięcie nieprawidłowości do przyjęcia i wykonywania święceń (kan. 1041 nr 2 i 1044 § 1 nr 2 KPK)¹⁵, brak możliwości odprawienia pogrzebu katolickiego (kan. 1184 § 1 nr 1 KPK)¹⁶, niemożliwość wykonywania urzędów sądowych (kan. 1420, 1421 § 3 i 1435 KPK)¹⁷. Należy jednocześnie podkreślić, że powyższe sankcje mogą dotyczyć nie tylko świeckich, ale i duchownych, w tym biskupów. Okazać nieposłuszeństwo, czy namawiać do niego może każdy, nie tylko świecki. Zerwać wspólnotę z Kościołem może każdy, także biskup.

Podjęcie powyższej reakcji wobec naruszenia zasad nie jest przejawem mniejszej czy większej łaskawości, ale wierności władzy wobec swojej własnej posługi¹⁸ czy troski

⁴ Zob. rozdz. 3.2.1. pracy.

⁵ Zob. rozdz. 3.2.5. pracy.

⁶ Zob. rozdz. 3.2.7. pracy.

⁷ Istnieje bowiem różnica, przykładowo, między schizmą a nieposłuszeństwem.

⁸ Zob. rozdz. 3.3.1. pracy.

⁹ Zob. rozdz. 3.3.1. pracy.

¹⁰ Zob. rozdz. 3.3.2. pracy.

¹¹ Zob. rozdz. 3.3.3. pracy.

¹² Zob. rozdz. 3.3.4. pracy.

¹³ Zob. rozdz. 3.3.6. pracy.

¹⁴ Zob. rozdz. 3.3.7. pracy.

¹⁵ Zob. rozdz. 3.3.8. pracy.

¹⁶ Zob. rozdz. 3.3.9. pracy.

¹⁷ Zob. rozdz. 3.3.10. pracy.

¹⁸ Zob. rozdz. 3.1.1. pracy.

o jedność Kościoła¹⁹. Wymienione konsekwencje karne czy administracyjne należy widzieć w perspektywie zapewnienia ochrony dobrom ważniejszym niż prawo do wolności słowa²⁰.

Jednakże relacji władza – podwładny nie można traktować jako nieograniczonego posłuszeństwa. Ograniczenia w sprawowaniu władzy, a zatem i w wymaganiu posłuszeństwa wobec niej pochodzą z samych założeń tego, czym jest władza w Kościele. Mowa tu o posłuszeństwie wszystkich, również hierarchii, wobec słowa Bożego. Innymi słowy, wierność prawdzie obowiązuje (i ogranicza) również władzę²¹. Ponadto nie można domagać się posłuszeństwa, gdyby polecenie wykraczało poza sprawiedliwość legalną²². Jednocześnie dialogiczny model religii, oparty na dialogu miłości, nie wyklucza ze swego słownika posłuszeństwa czy ofiary²³. Tym samym nie można traktować posłuszeństwa i dialogu z władzą na zasadzie antynomii. Również synodalność nie może być traktowana jako zaprzeczenie posłuszeństwu, gdyż z racji na swoją charakterystykę, synodalność zakłada z jednej strony dialog, a z drugiej wręcz eksponuje rolę biskupa (i innych podmiotów wyposażonych w prawo podejmowania decyzji). Biskup bowiem nie tylko podejmuje decyzje, ale również wysłuchuje argumentacji podwładnych przed podjęciem decyzji, a później tłumaczy, wyjaśnia motywy tychże decyzji. Tym samym musi aktywnie pełnić swoje obowiązki, będąc zaangażowanym w sprawy powierzonej sobie części Ludu Bożego²⁴.

Powyższe uwagi o granicach posłuszeństwa, każą także zapytać o konsekwencje przekroczenia tych granic. Zaliczają się tu dwa przestępstwa. Jest to po pierwsze przestępstwo nadużycia władzy, urzędu lub zadania (kan. 1378 KPK)²⁵, a po drugie bezprawne wykonanie innej świętej posługi (kan. 1389 KPK)²⁶. Przestępstwo nadużycia władzy, urzędu lub zadania obejmuje przypadki arbitralnego użycia władzy w Kościele, np. bezpodstawnego ograniczenia swobody wypowiedzi²⁷ czy naruszania zasad głoszenia

¹⁹ Zob. rozdz. 1.2.1. pracy.

²⁰ Zob. rozdz. 3.1.5. pracy.

²¹ Zob. rozdz. 1.4.1. pracy.

²² Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

²³ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

²⁴ Zob. rozdz. 2.4. pracy.

²⁵ Zob. rozdz. 3.2.9. pracy.

²⁶ Zob. rozdz. 3.2.10. pracy. Słowo „innej” odnosi się do naruszeń innych niż stypizowane w kan. 1379-1388 KPK.

²⁷ Można by tu widzieć ograniczenie słusznych praw teologów, odmawianie zezwolenia na publikację w przypadkach, gdy pismo nie zawiera błędów doktrynalnych, znoszenie stowarzyszeń prywatnych wbrew przesłankom ustawowym czy ograniczanie praw rad diecezjalnych czy parafialnych.

słowa Bożego²⁸. Jednocześnie kan. 1378 § 2 KPK pozwala karać za brak staranności. Należy tu przypomnieć zasadę, że im ktoś jest wyżej w hierarchii kościelnej, tym większą ponosi odpowiedzialność, a co za tym idzie tym większą staranność musi zachowywać. Podkreśla to w szczególności rolę pasterzy Kościoła w zakresie poszanowania praw wiernych. Jeśli idzie o drugie z przywołanych przestępstw, to zgodnie z większościowym poglądem obecnym w doktrynie dotyczy ono uprawnienia danej osoby do działania, a nie jakości samego działania. Tym samym naruszenie zasad wolności słowa musiałoby być połączone z uzurpacją prawa do głoszenia słowa Bożego, a kara dotyczyłaby zasadniczo uzurpacji, a nie przekazanej treści.

Podsumowując, Kodeks dużo bardziej chroni okazanie posłuszeństwa władzy niż wiernych przed nadużyciem władzy, urzędu lub zadania w zakresie objętym niniejszym przedłożeniem. Kanony chroniące posłuszeństwo są komentowane szeroko, a zatem i poglądy doktryny w tym zakresie są dużo bardziej precyzyjne i pogłębione. W oparciu o przeanalizowaną literaturę można także wyciągnąć wniosek, że choć kan. 1378 KPK, umożliwia dochodzenie swoich praw w omawianym zakresie, to jednak doktryna w tym zakresie jest jeszcze mało rozwinięta.

4.1.1.2. Prawo petycji

Jeśli idzie o prawo petycji, to zauważa się w doktrynie, że władza ma obowiązek przyjąć i wysłuchać petycję. Część autorów uznaje, że władza ma rozpatrzyć petycję zgodnie z kan. 57 KPK²⁹. W takim przypadku można uznać lekceważenie składanych petycji przez władzę kościelną jako naruszenie kan. 1378 § 2 KPK, gdy z braku zachowania staranności w odpowiedzi na petycję wyniknęłaby szkoda dla składającego petycję³⁰. Być może rozwiązaniem tej sytuacji, pozwalającym odpowiedzieć na pytanie, jak należy postępować ze złożonymi petycjami, byłoby dodanie stosowanych przepisów do księgi VII KPK.

²⁸ Jednakże nie dotyczy to wszelkich naruszeń tychże zasad. Zgodnie z treścią kan. 1378 KPK dotyczy on innych przypadków niż przewidziane już przez prawo. Jeżeli zatem przestępstwo polegałoby np. na naruszaniu zasad wiary i moralności podczas głoszenia słowa Bożego, sprawca powinien być karany na podstawie kanonów dotyczących herezji i nieposłuszeństwa w sprawach doktrynalnych (zob. rozdz. 4.1.1.4. pracy).

²⁹ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

³⁰ Zob. rozdz. 3.2.9. pracy. Por. kan. 128 KPK.

4.1.1.3. Dobro Kościoła

Zakres wolności słowa ma być wyznaczony dobrem Kościoła. Ustalenie tego, czym jest dobro Kościoła, a czym dobro wspólne Kościoła ukazało, że nie da się tego wyjaśnić w sposób jednoznaczny. Jednakże na podstawie Magisterium i wypowiedzi doktryny da się ustalić wiele elementów właściwych dla pojęcia dobra wspólnego³¹. Podkreśla się także, że celem konsultacji, w tym dokonujących się w poszczególnych radach i odbywanych w ramach procesu synodalnego, jest poszukiwanie dobra Kościoła³².

Tym niemniej pojęcia te używane są tylko w dwóch kanonach i zasadniczo nie zmieniają zakresu dialogu w Kościele, a ponadto dobro wspólne jako takie nie podlega szczególnej ochronie prawnej. Chronione są jego składowe, jak np. jedność Kościoła przed schizmą (kan. 1364 KPK)³³. Tym samym można zadać pytanie, czy brak odniesień do dobra Kościoła uczyniłby prawne ramy dialogu mniej czytelnymi. W opinii Autora pracy takie odniesienie nie jest konieczne, gdyż ograniczenia wynikające z innych przepisów, jak np. nienaruszalność wiary i moralności, zakaz niszczenia jedności Kościoła, są wystarczające.

4.1.1.4. Kryteria podmiotowe wypowiedzi

Jeśli idzie o kryteria podmiotowe wolności wypowiedzi (wiedza, kompetencja, znaczenie), to należy zauważyć, że brak jest rozróżnienia między wiedzą a kompetencją i zasadniczo traktowane są one łącznie. Oddzielnie traktuje się jedynie znaczenie jako przejaw społecznego waloru danej osoby, jej wpływu wynikającego z cech osobowych. Takie sformułowanie omawianych kryteriów wynika z konstytucji *Lumen Gentium*, nr. 37³⁴. Jednakże mimo tego w doktrynie pojawiają się pytania o rozumienie tych kryteriów. Warto podkreślić, że sam J. Hervada miał wątpliwości, czy spełnia omawiane wymagania. Ponadto można zapytać, czy jakość wypowiedzi (o którą idzie w przywołanym kanonie) to wolność wypowiedzi³⁵? Pojawia się też pytanie o to, kto ma większy autorytet – uczony czy prorok? Niektórzy wręcz stwierdzają, że każdy posiada wymienione kryteria. Ponadto w przypadku procesu synodalnego – będącego dyskusją

³¹ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

³² Zob. rozdz. 1.4.2. pracy.

³³ Zob. rozdz. 3.2.1. pracy.

³⁴ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

³⁵ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

w Kościele i o Kościele – do której zaproszony jest każdy katolik – kryteria te nie są w ogóle brane pod uwagę. Należy tu pamiętać, że do wspomnianego procesu zachęca sam Najwyższy Prawodawca, a więc ten, w którego gestii jest zmienić omawiany przepis.

Prowadzi to do wniosku, że kryteria te nic nie wnoszą do prawnych ram wolności słowa, a ponadto nie ma jakichkolwiek innych przepisów, które kazałyby wykluczyć z dialogu w Kościele osobę, która nie posiada wiedzy czy znaczenia. Ponadto prawne ramy dialogu winny być zharmonizowane z zasadami wynikającymi z synodalności – albo poprzez rozszerzenie ram prawnych albo poprzez ograniczenie synodalności – choć to drugie rozwiązanie nie wydaje się możliwe, również z uwagi na mentalność współczesnego człowieka³⁶.

4.1.1.5. Nienaruszalność wiary i moralności

Pierwszym z kryteriów przedmiotowych wypowiedzi zawartych w kan. 212 § 3 KPK jest kryterium nienaruszalności wiary i moralności. Należy je widzieć łącznie z zagadnieniem relacji między Magisterium a teologią, gdyż wszystkie powyższe zagadnienia zbiegają się w problemie prawdy i związanymi z nią regulacjami prawnymi zawartymi w Kodeksie.

To właśnie prawda ma charakter wiążący dla całego Kościoła³⁷, a więc i obszaru wolności słowa, w konsekwencji posiada moc jednoczącą przeciwstawne opinie³⁸, a lepsze jej zrozumienie jest celem funkcji konsultacyjnej wykonywanej choćby podczas odbywania synodów czy rad³⁹. W konsekwencji nienaruszalność i niezmienność nauczania dotyczy tylko głoszonych prawd, a nie sposobu ich wyrażania⁴⁰. Biorąc pod uwagę, że tylko nieomyłność jest gwarancją wolności od błędu, można zatem wykazać braki w nauczaniu nie nieomylnym a autentycznym. Rozstrzygające jest bowiem odniesienie do prawdy. Rzecz jasna, do czasu zmiany, takie nauczanie pozostaje obowiązujące dla wiernych⁴¹. Tym samym nie można zgodzić się z postulatami, że dialog wewnątrzkościelny to nie dialog doktrynalny⁴².

³⁶ Zob. rozdz. 1.3.1. pracy.

³⁷ Zob. rozdz. 1.1.2. pracy.

³⁸ Zob. rozdz. 2.2.3. pracy.

³⁹ Zob. rozdz. 1.5. pracy.

⁴⁰ Zob. rozdz. 1.1.1. i 1.1.2. pracy.

⁴¹ Prawda, jeśli nią jest, zawsze jest nieomylna (zob. rozdz. 1.1.3. pracy).

⁴² Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

Jednocześnie Kodeks preferuje jednokierunkową wersję odbioru depozytu wiary (od papieża i biskupów do wiernych), co ma gwarantować, że będzie on autentycznie (prawdziwie) przekazywany Ludowi Bożemu⁴³. Tymczasem sytuacja nie jest tak jednoznaczna. Po pierwsze, od XVIII w. przekaz jakichkolwiek treści (Pisma Świętego, nauki Kościoła i in.) dociera coraz bardziej bezpośrednio do poszczególnych wiernych⁴⁴, zaś przy założeniu, że język wiary nie jest jednoznaczny⁴⁵, utrudnia to precyzyjność owego „odbioru”. Po drugie, w ostateczności decyzja o przyjęciu nauki katolickiej jako nauki prawdziwej dokonuje się w sumieniu człowieka. Bez dialogu (informacji zwrotnej) nie można stwierdzić, czy wiara rzeczywiście zakorzeniła się w mentalności poszczególnych ludzi i co każdy tak naprawdę zrozumiał z niejednoznacznego języka wiary – posłuszeństwo nie wyklucza postawy dialogalnej⁴⁶. Po trzecie, co zostało zauważone w Kodeksie, cały Lud Boży jest odbiorcą i strażnikiem depozytu wiary. Innymi słowy, poruszenia Ducha Świętego są słyszalne nie tylko przez hierarchię⁴⁷. Otwiera to myślenie o zasadach wolności słowa w Kościele na kolejny postulat dotyczący dialogu doktrynalnego – wysłuchania wiernych przez tych, którzy Magisterium sprawują⁴⁸. Jednocześnie Kodeks ogranicza bycie strażnikiem i odbiorcą depozytu wiary *de facto* tylko do hierarchii, osób powołanych przez hierarchię do współpracy (np. kan. 759 KPK) oraz do tych, którzy zajmują się dyscyplinami kościelnymi (kan. 218 KPK). Kodeks nie zapewnia tym samym narzędzi konsultacji z Ludem Bożym w zakresie rozwoju doktryny wiary mimo, iż nie zaprzeczałoby to przywołanym danym teologicznym i poglądom doktryny prawa.

Prowadzi to do wniosku o konieczności dialogu, jako swego rodzaju informacji zwrotnej na temat Magisterium. Czym innym jest wysłuchanie, czym innym podejmowanie decyzji. Koresponduje to z postulatami wynikającymi z synodalności, dotyczącymi wysłuchania głosu wiernych. Jednocześnie dialog nie może być rozumiany jako nacisk na opinię publiczną, gdyż taki nacisk nie jest drogą rozwiązywania problemów doktrynalnych⁴⁹.

Jednocześnie Kodeks mocno chroni nienaruszalność prawd wiary i moralności. Mowa tu po pierwsze o karaniu za zaprzeczenie prawd wiary, w które należy wierzyć

⁴³ Zob. rozdz. 1.1.4. pracy.

⁴⁴ Zob. rozdz. 1.1.4. pracy.

⁴⁵ Zob. rozdz. 1.1.2. pracy.

⁴⁶ Zob. rozdz. 1.1.3. pracy.

⁴⁷ Zob. rozdz. 1.5. i 2.2.3. pracy. Por. też kan. 747 KPK.

⁴⁸ Zob. rozdz. 1.1.4. pracy.

⁴⁹ Zob. rozdz. 2.2.3. pracy.

wiarą boską i katolicką, a więc przestępstwach herezji lub apostazji (kan. 1364 KPK). Dalszą ochroną, zagrożoną mniejszymi karami, objęte są inne prawdy wiary – ta gradacja ochrony jest jak najbardziej słuszna w perspektywie różnej wagi samych prawd⁵⁰.

Warto zauważyć, że penalizowanym rodzajem zachowania jest też odrzucanie doktryny, która nie jest zdefiniowana jako ostateczna. Biorąc pod uwagę nieostre granice tego pojęcia⁵¹, taka ochrona może stać się tylko zwykłą teorią albo źródłem arbitralności⁵². Jeżeli dodać do tego fakt, iż można – przynajmniej na poziomie dyskusji teologicznej – wyrażać argumenty przeciwne nauczaniu autentycznemu nie nieomylnemu, to będący podstawą karania kan. 1365 KPK w odniesieniu do powyższego nauczania musi być stosowany roztropnie. Jednocześnie trudno postulować zniesienie ochrony prawd, o których mowa w kan. 752 KPK. Ukazuje to, że ochrona zasad wolności słowa w Kościele nie jest zadaniem, które może być wykonane w prosty i jednoznaczny sposób.

Kolejne trudności związane z roztropnym chronieniem wolności słowa w Kościele wynikają z niejasności granic przestępstw polegających na publicznym obrażaniu wiary lub moralności katolickiej (kan. 1368 KPK)⁵³. Ponadto, w zależności od skali bezprawności działania⁵⁴, powyższe zachowania skierowane przeciwko władzy mogą skutkować konsekwencjami administracyjnymi, o których była już mowa powyżej w punkcie dotyczącym posłuszeństwa władzy. Jednocześnie omawianych przestępstw nie można popełnić poprzez zawieszenie sądu⁵⁵. Takie podejście może premiować bierność i wystrzeganie się od zabierania głosu tam, gdzie wierzący mógłby przyczynić się do obrony Kościoła i jego nauki⁵⁶.

Jeśli idzie o działanie władzy w powyższym zakresie, szczególnie wobec teologów i wszystkich, którzy zabierają głos w odniesieniu do dialogu doktrynalnego, to należy przywołać uwagę o fundamentalnej roli prawdy. Bezprawny sprzeciw władzy wobec uzasadnionych tez naukowych mógłby się stać przestępstwem z kan. 1378 KPK popełnionym przez sprawującego władzę w Kościele⁵⁷. Byłoby to bowiem nadużycie

⁵⁰ Zob. rozdz. 1.1.2. i 3.2.2. pracy. Por. kan. 1365 KPK.

⁵¹ Zob. rozdz. 1.1.2. pracy.

⁵² Zob. rozdz. 3.2.2. pracy.

⁵³ Zob. rozdz. 3.2.4. pracy.

⁵⁴ Zgodnie z tym, co powiedziano wcześniej, istnieje gradacja prawd wiary i związanej z tym ich ochrony.

⁵⁵ Zob. rozdz. 3.2.1. pracy.

⁵⁶ Zob. rozdz. 3.2.2. pracy.

⁵⁷ Przykładami takich tez mogą być uzasadnienia dotyczące zmartwychwstania w chwili śmierci (zob. J. Nowak, *Indywidualne zmartwychwstanie w chwili śmierci. Śmierć jako początek nowego życia*, „Studia Włocławskie” 21 (2019), s. 119-136). Kolejną sytuacją wymagającą jednak uzasadnienia od strony teologicznej, byłby sprzeciw wobec stanowiska odnośnie do dopuszczania osób żyjących w związkach

władzy, urzędu lub zadania⁵⁸, gdy osoba sprawująca władzę, urząd lub wykonująca zadanie doprowadziłaby np. do zakazania publikowania takich tez czy wyciągnięcia konsekwencji administracyjnych względem takiego teologa.

Ponadto należy przypomnieć uwagi o tym, co nie należy do zasad wiary i moralności, a więc co wynika z prawa czysto kościelnego, przykładowo w zakresie organizacji diecezji, parafii, zarządu dobrami, czy prawa procesowego. Wszystkie te sprawy są w gestii Kościoła, a więc mogą być poddane wewnątrzspółnotowej dyskusji. Tu również bezprawny sprzeciw władzy wobec uzasadnionych wypowiedzi wiernych byłby nadużyciem władzy urzędu lub zadania, takim samym jak w omówionym powyżej.

4.1.1.6. Godność człowieka

Kolejnym z kryteriów przedmiotowych jest kryterium godności człowieka. Jak zostało to już wskazane w rozdz. 4.1. pracy, godność leży u podstaw systemu prawnego Kościoła. Tym samym niedopuszczalne jest odbieranie jej komuś w jakiegokolwiek sferze, w tym poprzez nadużycie wolności słowa. W zakres tej godności wchodzi szacunek wobec dobrego imienia oraz intymności każdego człowieka (kan. 220 KPK), które są uznane za bardzo istotne dobra osobowe⁵⁹.

Godność człowieka jest uznana, tak jak inne kryteria przedmiotowe wypowiedzi, jako warunek bezwzględny wykonania prawa do wolności słowa. Pojawia się jednak pytanie, czy gdyby godność nie była wzmiankowana w kan. 212 § 3 KPK zmieniłoby to cokolwiek w zasadach wolności słowa w Kościele. Naruszenie godności jako takiej nie jest chronione przez prawo. Godność chroniona jest poprzez ochronę jej składowych: życia, zdrowia, wolności, intymności w rozumieniu szóstego przykazania Dekalogu⁶⁰,

niesakramentalnych do Komunii Świętej, a niezachowujących wstrzemięźliwości seksualnej. Jeżeli bowiem powszechne i zwyczajne nauczanie Kościoła dotyczące braku możliwości dopuszczenia do Komunii Świętej takich osób stało się nieomyślne, to sprzeciw wobec wypowiedzi prefekta Dykasterii Nauki Wiary jest w istocie obroną prawd wiary. Jeżeli zaś nie można powyższemu nauczaniu Kościoła przydać takiej kwalifikacji teologicznej, to stanowisko prefekta mieści się w ramach nauczania autentycznego nie nieomyślnego, a więc podlegającego uzasadnionej krytyce, dopuszczalnej szczególnie na polu naukowym (por. zasady dotyczące wszystkich podmiotów ujęte w rozdz. 2.1.2. pracy). Szerzej na ten temat zob. G. Müller, *List do D. Duki*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/odpowiedz-watykanu-dot-komunii-sw-dla-rozwoznikow-jest-bledna> [dostęp: 27.12.2024]. Kolejnym przykładem są *Odpowiedzi na dubia kardynałów* udzielone przez papieża Franciszka (<https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-10/papiez-odpowiada-na-dubia-pieciu-kardynalow.html> [dostęp: 27.12.2024]). Z samych odpowiedzi wynika możliwość reinterpretacji wypowiedzi papieskich (odpowiedź na pytanie 1, akapit f).

⁵⁸ Z drugiej strony nie da się ukarać z tego tytułu np. teologa (za nadużycie jego zadania w Kościele), gdyż przepis dotyczy przestępstw nieściganych z innych kanonów, a jak pokazała wcześniejsza analiza, taki teolog może być ukarany na podstawie wielu innych przepisów.

⁵⁹ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

⁶⁰ Por. kan. 1397-1398 KPK.

a także dobrego imienia⁶¹. Brak jest jednak karnej ochrony intymności, o której mowa w kan. 220 KPK, w zakresie innym niż wynikającym z szóstego przykazania Dekalogu, względnie tajemnicy i sekretu spowiedzi (kan. 1386 KPK). Pomocniczą rolę mógłby tu pełnić kan. 1399 KPK⁶². Tym niemniej brak odniesienia do godności w kan. 212 § 3 KPK nie uprawniałby nikogo do jej naruszania.

Porównując zakres ochrony godności człowieka przez prawo kanoniczne z definicją godności i jej korelatami⁶³ widać rozumienie w KPK godności jako prawa do życia, dobrego imienia i intymności. Warto także zauważyć, że gdyby naruszyć dobre imię pasterza w sposób celowy, tak, by wzbudzić wrogość do niego, to takie działanie można by zakwalifikować jako przestępstwo z kan. 1373 KPK (publiczne wzbudzanie wrogości). Gdyby dobre imię naruszył pasterz, to w zależności od okoliczności czynu można by takie działanie zakwalifikować jako nadużycie władzy, urzędu lub zadania (kan. 1378 KPK)⁶⁴.

4.1.1.7. Obowiązek ujawnienia swojego zdania

Ważną sytuacją jest obowiązek ujawnienia swojego zdania, o którym mowa w kan. 212 § 3 KPK. W analizie wyliczono kilka źródeł takiego obowiązku: przyjęcie chrztu i bierzmowania, otrzymanie polecenia ze strony władzy, posiadanie kryteriów podmiotowych (kan. 212 § 3 KPK), zakaz milczenia wobec zła, a w szczególności wynikające z niego przepisy prawa dotyczące obowiązku denuncjacji (powiadomienia o przeszkodach do święceń, powiadomienia o przeszkodach małżeńskich, powiadomienia o przestępstwie). Ponadto należy widzieć tutaj także obowiązek aktywnego uczestnictwa w synodach i radach. Ten obowiązek ma swoje uzasadnienie także w realizacji procesu synodalnego⁶⁵.

Warto tu zasygnalizować dwie dodatkowe kwestie. Pierwszą z nich jest charakter ostatniego z wymienionych obowiązków. Obowiązek ten, choć brak jego realizacji nie jest zagrożony sankcją, został uznany za prawny, a nie moralny. Trudno byłoby jednak uzasadnić celowość karania za brak jego realizacji, gdyż ciężko jest ocenić przyczyny milczenia wezwanego do rady – czy czyni to z niewiedzy, niechęci, czy ze strachu?

⁶¹ Por. kan. 1390 KPK.

⁶² Zob. rozdz. 3.2.13. pracy.

⁶³ Zob. rozdz. 1.3.2. pracy.

⁶⁴ Można także rozważyć zbieg przestępstw z kan. 1378 i 1390 KPK.

⁶⁵ Zob. rozdz. 2.1.3. i 2.5. pracy.

Drugą z powyższych kwestii jest słaba ochrona osoby zawiadamiającej o przestępstwie. Choć brak milczenia wobec zła ma solidne uzasadnienie teologiczne i jest przejawem odpowiedzialności za Kościół⁶⁶, to nie ma w Kodeksie jakiegokolwiek przepisu, który byłby wprost gwarancją udzielenia takiej ochrony. Można dochodzić naprawienia szkody na podstawie kan. 128 KPK, a także ukarać winnego na podstawie kan. 1378 KPK, gdyż naruszenie praw osoby zawiadamiającej o przestępstwie byłoby nadużyciem władzy, urzędu lub zadania. Jednocześnie na podstawie § 2 tego kanonu można by dochodzić wymierzenia sprawiedliwości osobie, która wiedząc, że takie naruszenie może zaistnieć, nie podjęła kroków w celu zapobieżenia wspomnianemu naruszeniu. Nie ma w Kodeksie jakichkolwiek rozwiązań, które bezpośrednio chroniłoby osobę, która złożyła zawiadomienie⁶⁷.

4.1.1.8. Moderowanie wykonywania praw

Kwestią łączącą dobro wspólne Kościoła, posłuszeństwo władzy i wykonywanie praw przynależnych innym jest kan. 223 KPK, dlatego też podsumowanie wniosków z nim związanych musi stanowić osobny punkt analizy.

Kanon 223 § 1 KPK uznaje konieczność samoograniczania przez wiernych korzystania ze swoich praw. Odnosi się to również do wolności słowa, tak by korzystanie z niej nie naruszało dobra wspólnego Kościoła, uprawnienia innych i własnych względem nich obowiązków. Kanon 223 § 2 KPK uznaje prawo władzy kościelnej do moderowania wykorzystania praw przez wiernych. Oznacza to również popieranie ich wykorzystania⁶⁸, co w perspektywie omawianego zagadnienia łączy się z przypominaniem o prawie wiernych do zabierania głosu (pouczanie o treści kan. 212 § 2 i 3 KPK⁶⁹) i takim kierowaniem formacją wiernych, kandydatów do sakramentu święceń czy członków instytutów zakonnych, by potrafili z tego prawa dobrze korzystać. Moderowanie również dotyczy dialogu, w ramach którego prowadzona jest polemika z władzą kościelną⁷⁰. Istnieje przecież wiele obszarów organizacji i funkcjonowania Kościoła, w których wierni mają prawo mieć zdanie inne niż pasterze Kościoła. Jednocześnie możliwość

⁶⁶ Zob. rozdz. 1.3.2. i 2.1.3. pracy.

⁶⁷ Taka ochrona mogłaby być udzielona np. poprzez zakaz pozbawienia jej dotychczas zajmowanego urzędu, czy otrzymywanego wynagrodzenia. Zaproponowanie omawianych przepisów wykracza jednak poza ramy niniejszego studium.

⁶⁸ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

⁶⁹ Zob. rozdz. 2.3.3. pracy.

⁷⁰ Zob. rozdz. 2.1.2. pracy.

moderowania dialogu może przynieść więcej pożytku Kościołowi niż zbiór nieskoordynowanych wypowiedzi. Moderowany dialog daje dużo większą gwarancję, że poszczególne wypowiedzi nie naruszają jedności Kościoła czy tego, co zostało nazwane „powszechnością jakościową”.

Uzasadnia to tym samym te postulaty nauczania Kościoła i doktryny prawa⁷¹, które nie wykluczają z zasad dotyczących dialogu opcji jego moderowania. Narzędziem do podejmowania wspomnianych działań przez władzę kościelną są synody i rady, które łączą w sobie dyskusję z uporządkowanym sposobem zabierania głosu.

W przypadku omawianego zagadnienia również pojawia się pytanie o ochronę moderacji dyskusji. Jeżeli prowadziłaby ona do faktycznego wyciszenia dyskusji, podejmowanej w granicach i na podstawie prawa, można by uznać to za naruszenie wielokrotnie już przywołanego kan. 1378 KPK. Nie ma w Kodeksie sankcji administracyjnej, którą możnaby nałożyć za wyciszanie dyskusji w Kościele, mimo, iż celowe utrudnianie dialogu jest błędnym wykonywaniem urzędu powołanego do moderowania wykonania prawa do wolności słowa.

4.1.2. Poszczególne zasady wolności słowa

Kontynuując prezentację wniosków *de lege lata* zgodnie z układem rozdziału drugiego pracy, należy teraz odnieść się do zasad wolności słowa dotyczących poszczególnych obszarów życia Kościoła. Zgodnie z tym, co zostało powiedziane we wstępie do niniejszego rozdziału, przywołane zostały tylko najważniejsze kwestie istotne z punktu widzenia oceny wewnętrznej zgodności przepisów.

4.1.2.1. Rodzice i ich zastępcy

Porównując regulacje dotyczące wychowania katolickiego przez rodziców i ich zastępcych z sankcjami za oddanie do chrztu i wychowania dziecka w religii akatolickiej, należy zauważyć brak sankcji za zaniedbanie wychowania w wierze katolickiej. Brak wychowania osiąga praktycznie taki sam skutek, jak czynne wychowanie akatolickie, ale prawo milczy na temat takiego działania. Jednocześnie przepis nie mówi o innych niż chrzest rytach inicjacyjnych używanych w różnych

⁷¹ Zob. rozdz. 1.3.4., 1.4.1. i 2.1.2. pracy.

religiach⁷². A to jest tak samo szkodliwe dla wprowadzenia w życie wiarą, jak chrzest w religii akatolickiej. Nie ma także odniesienia do braku troski o chrzest własnych dzieci.

Jednakże ustalenie przesłanek karania z powodu zaniedbania troski o chrzest własnych dzieci, czy braku ich wychowania jest bardzo trudne. W niektórych przypadkach można by takie sankcje nakładać z innych przepisów, np. uznając, że brak chrztu czy wychowania własnych dzieci w wierze jest działaniem niezgodnym z wiarą i na tej podstawie odmawiać dopuszczenia do funkcji rodzica chrzestnego. Jednocześnie wprowadzenie kary za oddanie do inicjacji w innych religiach w miejsce kary za oddanie do chrztu w religii akatolickiej mogłoby prowadzić do umniejszenia roli chrztu w religii akatolickiej, gdyż chrzest taki może być ważny, choć włączający do wyznania innego niż katolickie.

4.1.2.2. Instrumenty regulacji wolności słowa

Kodeks wylicza siedem instrumentów regulacji wolności słowa: *nihil obstat*, *imprimatur*, aprobata, zezwolenie (*licentia*), zlecenie nauczania (*mandatum*), *missio canonica*, przysięga wierności. Można je podzielić na dwie grupy: związane z oceną treści pisma (*nihil obstat*, *imprimatur*, aprobata, zezwolenie) oraz związane z działaniem konkretnych osób (*nihil obstat*, zezwolenie, zlecenie nauczania, *missio canonica*, przysięga wierności).

Już powyższy podział wskazuje, że Kodeks nie poddaje cenzurze środków audiowizualnych a tylko pisma. Pytaniem otwartym pozostaje, czy jako pismo może być traktowane to, co jest materiałem pisemnym umieszczonym na stronie internetowej. W zakres stosowania powyższych instrumentów nie wchodzi także materiały skierowane do grup kwalifikowanych, które nie są przeznaczone do publicznego rozpowszechniania. Warto tu jednak zapytać, czy ponad czterdzieści lat po promulgacji Kodeksu słowo pisane nadal ma taką samą wagę? Czy inne środki komunikacji, w szczególności audiowizualne, które w epoce Internetu są proste w produkcji i rozpowszechnianiu, nie odgrywają bardzo istotnej roli w dziedzinie głoszenia poglądów? Należy ponadto zauważyć, że przy okazji omawiania reguł dialogu czy synodalności podnosi się konieczność braku cenzury uprzedniej wypowiedzi⁷³.

⁷² Zob. rozdz. 3.2.3. pracy.

⁷³ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

Możliwość działania Kościoła w zakresie kontroli pism kończy się na odmowie wydania pozytywnej opinii. Poza tym pozostają tylko sankcje względem osób i ich pism. Działanie autora wbrew ordynariuszowi może być podstawą do pociągnięcia autora publikacji do odpowiedzialności na podstawie kan. 1371 § 1 KPK, a więc jako przejaw nieposłuszeństwa przełożonym⁷⁴. Można także zastosować kan. 1368 KPK w związku z publicznym obrażaniem wiary lub moralności katolickiej. Obok tego sankcje karne i administracyjne mogą zostać nałożone z tytułu naruszania wiary i moralności Kościoła⁷⁵.

Jeśli idzie o drugą grupę narzędzi, związaną z działaniami poszczególnych osób, to najważniejszym uzasadnieniem wykorzystania tychże narzędzi jest zapewnienie, by słowo Boże przekazywały tylko osoby wiarygodne, budzące zaufanie hierarchii. To założenie jest przejawem odpowiedzialności za słowo w Kościele⁷⁶. Sankcje za naruszenie przepisów dotyczących tej grupy instrumentów regulacji wolności słowa wyglądają identycznie jak w przypadku wcześniejszej grupy. Na marginesie należy zauważyć także niejednoznaczności terminologiczne, gdzie w obu omawianych grupach instrumentów pojawiają się te same nazwy (*nihil obstat*, *zezwolenie*), choć przedmiotowo odnoszą się do zupełnie różnych rzeczy⁷⁷.

4.1.2.3. Środki społecznego przekazu

Kolejną istotną sferą posiadającą szczególne regulacje są środki społecznego przekazu, a zwłaszcza książki. To wyróżnienie książek w nazwie tytułu IV księgi III Kodeksu ma swoje szczególne uzasadnienie. Liczba regulacji dotycząca tego sposobu propagowania poglądów dominuje nad innymi przepisami.

Jednocześnie Kodeks odsyła do przepisów wydanych przez konferencje biskupów w odniesieniu do wystąpień w radiu i telewizji. Kodeks pomija także kwestie Internetu i komunikatorów wykorzystujących tę technologię⁷⁸. Należy przypomnieć, że wolność słowa jest przez Kościół zadeklarowana, a nie przyznana, a zatem ograniczenia podlegają ścisłej interpretacji. Tym samym nie można w drodze analogii przenieść reguł dotyczących publikacji pism np. na video bloga prowadzonego w Internecie. Jedynym

⁷⁴ Zob. rozdz. 3.2.5. pracy.

⁷⁵ Zob. rozdz. 4.1.1.5. pracy.

⁷⁶ Zob. rozdz. 1.1.4. i 2.2.4. pracy.

⁷⁷ Zob. rozdz. 2.2.4. pracy.

⁷⁸ Zob. rozdz. 2.2.4. pracy.

odpowiedzialnym byłby sam publikujący. Pojawia się też pytanie, czy duchowni i członkowie instytutów zakonnych powinni mieć zgodę na prowadzenie takiego bloga?

Ponadto Kodeks wymaga uzyskiwania zezwoleń na publikowanie w pismach, które atakują religię lub dobre obyczaje (kan. 831 § 1 KPK) oraz na występowanie w programach radiowych i telewizyjnych (kan. 831 § 2 KPK) tylko przez duchownych i członków instytutów zakonnych. Instytuty świeckie nie są instytutami zakonnymi. Podobnie regulacja pomija członków stowarzyszeń życia apostolskiego⁷⁹. Ponadto należy zauważyć, że odbiorcy audycji patrzą na strój i przynależność autora, a nie na zezwolenia prawne.

Kolejną kwestią są uprawnienia biskupów i konferencji biskupów w zakresie regulowania omawianej materii. Dużo szersze kompetencje w tym zakresie ma biskup w odniesieniu do swojej diecezji (kan. 381 § 1 KPK), niż inny z zobowiązanych do działania podmiotów – konferencje biskupów. Kodeks przynaglać do działania wspomniane konferencje (kan. 823 § 2 KPK) nie pozostawia im wiele możliwości działania. Zgodnie z kan. 772 § 2 KPK konferencje mogą wydawać przepisy dotyczące wypowiedzi na temat nauki chrześcijańskiej w radiu albo telewizji. Nie obejmuje to Internetu, a zgodnie z kan. 455 § 1 KPK konferencje mogą wydawać dekrety ogólne tylko wtedy, gdy pozwala im na to przepis prawa lub zlecenie Stolicy Apostolskiej⁸⁰. Rozwiązaniem mogłoby być ożywienie działalności synodów partykularnych (kan. 445 KPK w zw. z kan. 823 § 2 KPK).

Tym samym w związku z brakiem wielu szczegółowych rozwiązań w omawianym zakresie, istotną rolę muszą pełnić zasady dotyczące wszystkich podmiotów opisane w rozdz. 2.1.2. pracy. Choć obowiązują one zawsze, to w przypadku braku regulacji szczegółowych, ich waga jest tym większa.

Jeśli idzie o sankcje za naruszenia zasad obowiązujących w odniesieniu do środków społecznego przekazu, to zawsze można wymierzać je z tytułu naruszeń zasad wiary i moralności katolickiej. W zakresie nieposłuszeństwa przełożonym można tu też zastosować omówioną już odpowiedzialność z tego tytułu. W sposób szczególny należy tu jednak zwrócić uwagę na kan. 1373 KPK i możliwe na jego podstawie karanie z tytułu publicznego obrażania wiary lub moralności katolickiej. Ma on szczególną rolę w przypadku naruszeń dokonywanych w takich sytuacjach, w których nie można działać na podstawie innych przepisów, jak np. w przypadku wspomnianego już video bloga.

⁷⁹ Zob. rozdz. 2.2.5. pracy.

⁸⁰ Zob. rozdz. 2.3.5. pracy.

W przypadku jego prowadzenia nie jest możliwe żądanie jakiegokolwiek szczegółowego posłuszeństwa przełożonym (otrzymania zezwolenia), gdyż nie ma takiej podstawy prawnej w Kodeksie. Jest to szczególna sytuacja, gdzie kara nie jest ostatnim narzędziem utrzymania porządku kościelnego, ale jedynym.

W przypadku członków instytutów zakonnych – w zależności od stopnia naruszenia prawa – mogłoby też mieć zastosowanie fakultatywne wydalenie z instytutu podstawie kan. 696 KPK. Mowa tu o ustawicznym zaniedbywaniu obowiązków życia konsekrowanego (ustawicznym zaniedbywaniu uzyskiwania zezwoleń, o których mowa w kan. 831 i 832 KPK) czy wywoływanie tym wielkiego zgorszenia powstałego wskutek zawinionego zachowania się zakonnika. Czyny takie musiałyby być poważne, zewnętrzne, poczytalne i prawnie udowodnione, jednakże przy spełnieniu powyższych założeń, wydalenie mogłoby mieć miejsce. Powyższe nie dotyczy jednak członków innych instytutów życia konsekrowanego, gdyż nie daje takiej możliwości ani kan. 729 KPK, ani kan. 831 i 832 KPK. W przypadku członków stowarzyszeń życia apostołskiego można by jednak dopuścić możliwość wydalenia fakultatywnego. Choć nie potrzebują oni powyższych zezwoleń, to jednak stosuje się do nich kan. 696 KPK w zw. z kan. 746 KPK. Tym samym, tytułem wydalenia nie byłoby nieposłuszeństwo, a zgorszenie wywołane zachowaniem w audycjach telewizyjnych czy radiowych.

4.1.2.4. Działalność stowarzyszeń

Choć Kodeks wprost nie zalicza stowarzyszeń do przestrzeni związanych z wolnością słowa, to jednak, jak zostało to pokazane, stowarzyszenia mogą odgrywać tu istotną rolę, nie tylko poprzez swoje cele (popieranie i przekazywanie chrześcijańskiej doktryny), ale także poprzez faktyczną siłę wpływu uzależnioną od takich czynników, jak liczebność stowarzyszenia czy udział w międzynarodowej federacji stowarzyszeń katolickich⁸¹. O ile w przypadku stowarzyszeń wiele aspektów dotyczących ich funkcjonowania zostało zostawionych swobodnemu kształtowaniu w statutach, to widoczne są także przepisy związane z nadzorem nad tymi organizacjami. Mowa tu o możliwości wykluczenia ze stowarzyszenia (kan. 316 KPK) czy rozwiązania stowarzyszenia (kan. 320 i 326 KPK)⁸², co harmonizuje z koniecznością zapewnienia ich wierności Kościołowi i jego nauczaniu. Jednocześnie prawo umożliwia karanie

⁸¹ Zob. rozdz. 2.2.6. pracy.

⁸² Zob. rozdz. 2.2.6. i 3.3.2. pracy.

poszczególnych osób za aktywność w stowarzyszeniach działających przeciwko Kościołowi, co zabezpiecza wolność słowa od drugiej strony, tj. zabrania zapisania się katolików do organizacji, które występują przeciwko Kościołowi i swoim słowem celowo mu szkodzą⁸³.

Regulacje dotyczące stowarzyszeń pokazują także w sposób przejrzysty różnice między sankcją karną (wymierzaną osobie fizycznej poprzez odebranie pewnego dobra) a sankcją administracyjną (wymierzaną osobie prawnej, względnie fizycznej, ale w związku z pełnieniem określonej funkcji w osobie prawnej).

4.1.3. Poszczególne podmioty biorące udział w dialogu

Szczególną rolę w korzystaniu z wolności słowa pełnią ciała kolegialne opisane w rozdz. 2.3. pracy, a więc konferencje biskupów, synody różnych szczebli, czy też rady działające w ramach Kościoła partykularnego. Już to pokazuje, że struktura Kościoła nosi w sobie zdolność do dialogu i odpowiada dialogicznej strukturze objawienia⁸⁴. Te struktury uczestnictwa i komunii są w pewien sposób realizacją soborowego wezwania do tworzenia takich ciał⁸⁵. Tym samym dialog w Kościele nie zaprzecza hierarchicznej budowie Kościoła, nie niweczy jednocześnie sprawczej koncentracji władzy⁸⁶. Każde bowiem z ciał kolegialnych zawiera w sobie podmioty odpowiadające za podjęcie decyzji, wyjaśnienie jej wiernym i wdrożenie w życie. Przeczy to również opozycji władza – synodalność⁸⁷.

Co do zasady można wyróżnić dwie grupy podmiotów – opierające się na dialogu między biskupami (nawet włączając w ten dialog nie-biskupów) oraz opierające się na dialogu w ramach Kościoła partykularnego. I ten właśnie podział jest kryterium podziału poniższego podrozdziału na dwa punkty. Nie oznacza to jednak, że w przypadku pierwszej grupy analiza skupia się tylko na dialogu między samymi biskupami. W powyższe struktury zaangażowani są bowiem nie-biskupi: prezbiterzy, diakoni i świeccy, w tym członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego.

⁸³ Zob. rozdz. 3.2.8. pracy.

⁸⁴ Zob. rozdz. 1.3.4. pracy.

⁸⁵ Zob. rozdz. 2.3.6. pracy.

⁸⁶ Zob. rozdz. 1.4. pracy.

⁸⁷ Zob. rozdz. 1.5. pracy.

4.1.3.1. Dialog na poziomie ponaddiecezjalnym

Dialog na poziomie biskupów, może być prowadzony na kilka sposobów: w ramach Synodu Biskupów, w ramach konferencji biskupów, jak również między nimi. Choć taki dialog jest popierany przez Biskupa Rzymu⁸⁸, to rodzi on pewne problemy. Istotą tych problemów jest, jak zostało to już pokazane na poszczególnych przykładach, że wypowiedzi konferencji różnią się w ocenie moralnej tych samych sytuacji. Pytanie, czy tak zakrojony dialog między biskupami nie prowadzi do zgorszenia i zamętu pośród wiernych⁸⁹. Czym innym jest inkulturacja tej samej prawdy w różne społeczności⁹⁰, czym innym ocena moralna tego samego przypadku⁹¹.

Pierwszoplanową rolę powinny tu odgrywać zasady dotyczące wszystkich podmiotów, tak by dialog między pasterzami nie doprowadził do różnic między wiernymi. Jeżeli jednak prowadzi do takich różnic, czy można tu zastosować konsekwencje karne? Jak pokazała analiza, co do zasady nikt w Kościele nie jest zwolniony z przestrzegania prawa⁹². Jedynie papież wyłączony jest z odpowiedzialności karnej, ale to również nie oznacza, że nie może on popełnić przestępstwa, a jedynie, że nie może być osądzony. Tym samym, czy powodowanie zamętu w nauczaniu Kościoła jest karalnym nadużyciem?

Biorąc pod uwagę szczególną odpowiedzialność biskupów można tu rozważyć oba paragrafy kan. 1378 KPK. Ma to związek z faktem, iż odpowiedzialność biskupa za nauczanie jest tak wielka, że ciężko mówić o sytuacjach, w których nie musiałby okazywać należytej staranności w działaniu.

Jednocześnie dialog w ramach Kolegium Biskupów jest konieczny. Jest on przecież sposobem ustalenia nauczania autentycznego, co jest niemożliwe bez wymiany myśli między biskupami. Ponadto zgodnie z Kodeksem Kolegium ma prawo inicjować sprawy ważne dla Kościoła. Papież nie musi się ostatecznie na te przedłożenia zgodzić, ale Kolegium ma prawo podjąć, omówić i przedstawić papieżowi konkretne sprawy⁹³. Wspólne inicjowanie, a następnie omawianie spraw przed przedstawieniem ich papieżowi nie jest przecież możliwe bez wzajemnego dialogu. Kodeks nie przewiduje tu

⁸⁸ Zob. rozdz. 1.4.2. i 2.3.5. pracy.

⁸⁹ Zob. rozdz. 2.3.5. pracy.

⁹⁰ Ciekawym przykładem uprawnionych różnic byłoby zestawienie zasad występowania w audycjach radiowych i telewizyjnych wydanych przez poszczególne konferencje.

⁹¹ Przykłady dotyczą tu tylko różnic w nauczaniu (ocenie sytuacji) w ramach i pomiędzy konferencjami biskupów. Tym niemniej można to rozumowanie zastosować do jakichkolwiek różnic między biskupami.

⁹² Zob. rozdz. 2.1.1. pracy.

⁹³ Zob. rozdz. 2.3.2. pracy.

jakichkolwiek narzędzi w tym względzie. Synod Biskupów, który po *Episcopalis communio* został mocno zredefiniowany na pewno nie jest takim ciałem, a innej instytucjonalnej płaszczyzny dialogu nie ma. Jednocześnie należy pamiętać, że zgodnie z przywołanym stanowiskiem Jana Pawła II, gdy ustalenia ciał kolegialnych nie dotyczą wykonywania funkcji hierarchicznych, obowiązują hierarchię w sumieniu⁹⁴. Ma to szczególne odniesienie do dialogu wewnątrz Kolegium Biskupiego, gdyż hierarchicznie wyższego i bardziej sprawczego dialogu w Kościele być nie może.

Kontynuując wątek dotyczący relacji między ciałami kolegialnymi a synodalnością, należy zauważyć, że sama natura tych ciał jest czymś przeciwnym niż programowa niedookreśloność i niejasność wiążąca się dla niektórych autorów z synodalnością. Istotą konferencji, ale też synodów czy rad działających w ramach diecezji, jest zapewnienie takiej liczby osób (stanowisk, wypowiedzi), które wyjaśnią daną kwestię⁹⁵. Innymi słowy, sensem istnienia tych ciał kolegialnych jest jasność i przejrzystość (również w podejmowaniu decyzji), a nie niedookreśloność czy niejasność.

4.1.3.2. Dialog wewnątrzdiecezjalny

Bardzo ważną rolę pełnią wszelkiego rodzaju ciała kolegialne w Kościele partykularnym. Rady te są realizacją praw, o których mowa w kan. 212 § 2 i 3 KPK⁹⁶. Rola rad wynika też z faktu, że istnieje wiele kwestii prawnych, ekonomicznych, socjologicznych, duchowych i pastoralnych, których to aspektów władza kościelna nie zna i nie jest w stanie dobrze poznać. Tym samym jest to forma dowartościowania świeckich i ich wiedzy postulowana przez Magisterium Kościoła⁹⁷. Istotne jest również to, że istniejące rady są wzorem dla powoływania innych, podobnych ciał kolegialnych.

Trzeba jednak zauważyć kilka zagadnień już podnoszonych w ramach niniejszej pracy, które wskazują na pewne niekonsekwencje w odniesieniu do dialogu wewnątrzdiecezjalnego. Po pierwsze jest to brak obligatoryjności duszpasterskich rad parafialnych, choć zgodnie z *Episcopalis communio* są one jednym z elementów konsultacji synodalnej. Może to rodzić dwutorowość dialogu. Synodalność – jeżeli jest inicjowana z poziomu Najwyższego Prawodawcy – musi być realizowana przez

⁹⁴ Zob. rozdz. 1.4.2. pracy.

⁹⁵ Zob. rozdz. 1.5. i 2.4. pracy.

⁹⁶ Zob. rozdz. 1.4.2. pracy.

⁹⁷ Zob. rozdz. 1.3.4. i 1.4.2. pracy.

konkretne rozwiązania prawne, bez niepotrzebnego tworzenia nowych regulacji. Po drugie problemem jest brak relacji między radą diecezjalną a parafialną, zarówno w odniesieniu do rad ekonomicznych, jak i duszpasterskich, co utrudnia naturalne przełożenie głosu z poziomu parafii na poziom diecezji i odwrotnie. W konsekwencji utrudnia to dialog i przepływ informacji. Powyższa uwaga wynika też z obowiązku biskupa koordynacji charyzmatów i urzędów, słuchania posuniętego do granic wierności prawdzie, otwartości na wszystkich⁹⁸. Po trzecie mocne sformalizowanie synodu diecezjalnego może rodzić niechęć do jego zwoływania. Tym bardziej, że można zastąpić dialog na synodzie poprzez zwoływanie rad duszpasterskich czy ekonomicznych, co nie jest obwarowane tyloma zasadami, jak przygotowanie synodu⁹⁹.

Choć rady formalnie uczestniczą we władzy biskupa, to biskup jest czasem związany ich decyzją. Istotne są tu dwa przepisy: kan. 1277 i 1292 § 1 KPK, zgodnie z którymi diecezjalna rada ds. ekonomicznych lub kolegium konsultorów (działając niezależnie od siebie) mogą zablokować działania biskupa diecezjalnego¹⁰⁰. Jest to bardzo szczególna granica dialogu, bo o ile w ramach refleksji nad synodalnością wyróżnia się dwie fazy tj. uzgadniania decyzji (*decision-making*) i podejmowania decyzji (*decision-taking*), to tutaj prawo wskazuje na trzecią sytuację. Granicą dialogu nie jest tutaj tylko propozycja ewentualnej decyzji biskupa, ale zablokowanie tejże decyzji. Oznacza to, że obok dwóch powyższych faz należy wyróżnić także trzecią możliwość tj. blokowania decyzji, którą można nazwać *decision-vetoing*. Co więcej, zdolność taką ma rada diecezjalna wobec biskupa, a nie ma rada parafialna wobec proboszcza, który z natury rzeczy nie ma tak istotnej władzy jak biskup diecezjalny. Stanowi to niekonsekwencję prawa. Jednocześnie omawiana sytuacja pokazuje, że prawo kanoniczne ma do zaproponowania konkretny wkład do refleksji nad istotą procesu synodalnego. Otwartym pozostaje pytanie, czy inne dziedziny władzy też nie mogą być objęte zasadą *decision-vetoing*? Jest to w istocie pytanie o zakres władzy biskupa oraz proboszcza.

Ponadto w odniesieniu do rad istniejących w diecezji należy przypomnieć zagadnienie obowiązku ujawnienia swojego zdania i rozumienia go jako obowiązku prawnego, a nie moralnego¹⁰¹. Zostało to już przypomniane w rozdz. 4.2.1.7. pracy. Tym

⁹⁸ Zob. rozdz. 1.2.1. pracy.

⁹⁹ Zob. rozdz. 2.3.6. pracy.

¹⁰⁰ Zob. rozdz. 2.3.6. pracy.

¹⁰¹ Zob. rozdz. 2.4. pracy.

niemniej szczególną rolę odgrywa to właśnie w przypadku rad, gwarantując ich faktyczne działanie, a nie czystą bierność.

4.2. Wnioski *de lege ferenda*

Wnioski wyciągnięte w poprzednim podrozdziale muszą zostać dopełnione przez propozycje nowych rozwiązań. Będą to propozycje dotyczące zmian przepisów dotyczących wolności słowa i dialogu w Kościele. Podstawowym założeniem tych propozycji jest dowartościowanie prawa do wolności słowa oraz ochrona tego prawa w Kościele. Tym samym, w opinii Autora przedłożenia, wprowadzenie tych zmian pozwoliłoby wyjść naprzeciw postulatam doktryny prawa i przywołanym danym teologicznym. Choć liczba zmian wydaje się znaczna, tym niemniej, jak jest to pokazane w uzasadnieniach do poszczególnych zmian, jedna zmiana pociąga za sobą inną zmianę. Jednocześnie Autor nie zakłada, że zmiana prawa od razu rozwiązałaby wszystkie problemy zauważone w ramach studium.

Tym samym propozycje obejmują nowe rozwiązania w zakresie prawa do wolności słowa (kan. 212 § 3 KPK), instrumentów regulacji wolności słowa (kan. 824 § 2 KPK), korzystania ze środków społecznego przekazu (kan. 831 i 832 KPK), odtworzenia Synodu Biskupów jako forum dialogu wewnątrz Kolegium Biskupiego, zmian dotyczących rad duszpasterskich i ekonomicznych, zmiany obowiązków biskupa (kan. 386 § 2 KPK) i ochrony przed nadużyciami w korzystaniu z prawa do wolności słowa.

4.2.1. Propozycja zmian w kan. 212 § 3 KPK

Autor proponuje następującą zmianę kan. 212 § 3 KPK:

Dotychczasowa treść kan. 212 § 3 KPK:	Proponowana treść kan. 212 § 3 KPK:
---------------------------------------	-------------------------------------

<i>Pro scientia, competentia et praestantia quibus pollent, ipsis ius est, immo et aliquando officium, ut sententiam suam de his quae ad bonum Ecclesiae pertinent</i>	<i>Ad conservationem vinculi, de quibus in can. 205, christifidelibus ius est, immo et aliquando officium, ut sententiam suam</i>
--	---

*sacris Pastoribus manifestent eamque,
salva fidei morumque integritate ac
reverentia erga Pastores, attentisque
communi utilitate et personarum
dignitate, ceteris christifidelibus notam
faciant.*

*sacris Pastoribus manifestent eamque,
ceteris christifidelibus notam faciant.*

Stosownie do posiadanej wiedzy,
kompetencji i znaczenia, przysługuje im
prawo, a niekiedy nawet obowiązek
wyjawiania swojego zdania świętym
pasterzom w sprawach dotyczących
dobra Kościoła oraz – zachowując
nienaruszalność wiary i obyczajów,
szacunek dla pasterzy, biorąc pod uwagę
wspólny pożytek i godność osoby –
podawania go do wiadomości innym
wiernym.

Celem zachowania więzów, o których
mowa w kan. 205, wiernym przysługuje
prawo, a niekiedy nawet obowiązek,
wyjawiania pasterzom Kościoła swoich
potrzeb i swojego zdania oraz podawania
ich do wiadomości innym wiernym.

Uzasadnieniem takich zmian jest usunięcie kryteriów, które istniejąc w obowiązującym kan. 212 § 3 KPK, prowadziły do rozbieżnych interpretacji. Jednocześnie proponowana regulacja nie pomija kwestii granic dialogu, ale czyni to poprzez odesłanie do trzech więzów z kan. 205 KPK (wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego). Tym samym zamiast wprowadzać nowe kryteria, zostają wykorzystane istniejące już regulacje. Brak odniesień wprost do nienaruszalności wiary i moralności rozwiązuje zdaniem Autora kwestie dialogu w zakresie nauczania autentycznego nie nieomylnego. Tym samym kryteria ograniczające wypowiedzi od strony podmiotowej i przedmiotowej zostały zastąpione przesłankami celowościowymi – wskazującymi, do czego dialog ma zmierzać. Uwzględniając powyższe uwagi należy także stwierdzić, że wspomniane zmiany nie zmieniają granic, w tym granic absolutnych, wykonania prawa do wolności słowa, gdyż nowa treść kan. 212 § 3 KPK nie narusza

więzów wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego ani najważniejszych regulacji w tym zakresie¹⁰².

Powyższa propozycja bardziej odpowiada postulatowi z konstytucji *Gaudium et spes*, nr. 92 (wskazuje na to, co wiernych łączy), a jednocześnie jest otwarta na wszystkie prawdy i przewiduje możliwość wysłuchiwanie przeróżnych głosów współczesnych wiernych. To z kolei odpowiada definicji dialogu wewnątrzkościelnego podanego w nr. 113 encykliki *Ecclesiam suam*. Ponadto taki przepis wychodzi naprzeciw procesowi synodalnemu, który nie może się udać bez aktywnego udziału wszystkich wiernych, a także jest wyznacznikiem dla podmiotów moderujących dialog, w jakim kierunku należy go prowadzić.

4.2.2. Propozycja zmian w kanonach o cenzurze i środkach społecznego przekazu

Autor proponuje następującą zmianę kan. 824 § 2 KPK:

Dotychczasowa treść kan. 824 § 2 KPK:	Proponowana treść kan. 824 § 2 KPK:
<i>Quae in canonibus huius tituli statuuntur de libris, quibuslibet scriptis divulgationi publicae destinatis applicanda sunt, nisi aliud constet.</i>	<i>Si, de iudicio Episcopi dioecesani, quae in canonibus huius tituli statuuntur de libris, quibuslibet scriptis informationibusque divulgationi publicae destinatis, applicare possint.</i>
Cokolwiek w kanonach tego tytułu postanawia się o książkach, należy stosować także do wszelkiego rodzaju pism przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania, chyba że co innego zostało stwierdzone.	Cokolwiek w kanonach tego tytułu postanawia się o książkach, w zależności od decyzji biskupa miejsca, można stosować także do wszelkiego rodzaju pism i informacji przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania.

¹⁰² Por. kan. 205 KPK. Zob. także kan. 750, 752, 1364, 1365 KPK.

Z racji na zwiększony obieg informacji, a w szczególności publikacji w Internecie, propozycja związana z obligatoryjną kontrolą publikacji została ograniczona tylko do książek wymienionych w tytule „Środki społecznego przekazu, a w szczególności książki”. Tym samym cenzura ogranicza się tylko do materiałów będących najważniejszymi podstawami formacji katolików oraz ksiąg liturgicznych i modlitewników. Jednocześnie jeżeli biskup miejsca uznałby za konieczne poddanie ocenie innych pism i informacji przeznaczonych do publicznego rozpowszechniania (bez podawania sposobu ich rozpowszechniania), mógłby to zrobić za pomocą prawa partykularnego. Brak sprecyzowania sposobu rozpowszechniania informacji umożliwia uniknięcie dalszych zmian w kanonie mimo ewentualnego wprowadzenia jeszcze nowszych środków komunikacji społecznej. Za przeniesieniem odpowiedzialności na poziom danej diecezji przemawia to, by ustanawiać tylko prawo możliwe do wyegzekwowania – biskup mógłby wydawać tylko takie ustawy, które nie stałyby się prawem czysto teoretycznym.

Autor proponuje następującą zmianę kan. 831 i 832 KPK:

Dotychczasowa treść kan. 831 KPK:

Proponowana treść kan. 831 KPK:

§ 1. <i>In diariis, libellis aut foliis periodicis quae religionem catholicam aut bonos mores manifesto impetere solent, ne quidpiam conscribant christifideles, nisi iusta et rationabili de causa; clerici autem et institutorum religiosorum sodales, tantummodo de licentia loci Ordinarii.</i> § 2. <i>Episcoporum conferentiae est normas statuere de requisitis ut clericis atque sodalibus institutorum religiosorum partem habere liceat in tractandis via radiophonica aut televisifica quaestionibus, quae ad doctrinam catholicam aut mores attineant.</i>	<i>Episcoporum conferentiae est normas statuere de requisitis ut clericis atque sodalibus institutorum vitae consecratae et societatibus viate apostolicae partem habere liceat in tractandis via instrumenta communicationibus socialis quaestionibus, quae ad doctrinam catholicam aut mores attineant.</i>
--	--

§ 1 Bez słusznej i rozumnej przyczyny wiernym nie wolno zamieszczać niczego w dziennikach, pismach lub periodykach, które zwykły otwarcie atakować wiarę katolicką albo dobre obyczaje; duchowni zaś i członkowie instytutów zakonnych mogą to czynić jedynie za zezwoleniem ordynariusza miejsca.

§ 2. Do konferencji biskupów należy wydanie przepisów określających wymagania, jakie powinny być spełnione, aby duchowni oraz członkowie instytutów zakonnych mogli brać udział w programach radiowych albo telewizyjnych dotyczących nauki katolickiej albo obyczajów.

Do konferencji biskupów należy wydanie przepisów określających wymagania, jakie powinny być wypełnione, aby duchowni oraz członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego mogli wypowiadać się w środkach publicznego przekazu w sprawach dotyczących nauki katolickiej albo obyczajów.

Dotychczasowa treść kan. 832 KPK:

Institutorum religiosorum sodales ut scripta quaestiones religionis morumve tractantia edere possint, licentia quoque egent sui Superioris maioris ad normam constitutionum.

Proponowana treść kan. 832 KPK:

Etiam ius proprium aptis normis determinare potest ut institutorum vitae consecratae et societatibus vitae apostolicae sodales ut quaestiones religionis morumve in instrumentam communicationibus socialis tractare possint.

Aby członkowie instytutów zakonnych mogli wydawać książki podejmujące zagadnienia z zakresu religii albo moralności, potrzebują także zezwolenia swojego przełożonego wyższego, zgodnie z przepisami konstytucji.

Podejmowanie zagadnień z zakresu religii albo moralności w środkach społecznego przekazu przez członków instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego może być regulowane także przepisami własnymi.

Autor proponuje zniesienie obligatoryjnych zezwoleń na: publikację w dziennikach, które zwykły atakować wiarę katolicką oraz dobre obyczaje, udział w programach radiowych i telewizyjnych oraz wydawanie książek z zakresu religii albo moralności i dostosowuje prawo do obecnej sytuacji. Biskupi i przełożeni mogliby nadal wymagać, by poszczególne osoby uzyskały takie zezwolenia, a podstawą prawną byłyby akty prawne stanowione przez biskupów czy przełożonych instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego w granicach ich kompetencji. Wobec dynamicznych zmian na świecie w dziedzinie środków społecznego przekazu przepisy szczegółowe mogą łatwiej nadążać za zmianami. Ponadto zapisy zostały poszerzone o instytuty świeckie i stowarzyszenia życia apostołskiego. Jednocześnie powyższa zmiana skreśla z Kodeksu zapisy o zezwoleniu, tym samym znika dwuznaczność tego słowa w ramach tytułu IV księgi III KPK (nie odnosi się już do pism i działania określonych osób, a jedynie do publikacji). Powyższa zmiana odpowiada też założeniu, że cenzurą ograniczony jest sam autorytet kościelny.

Tym samym regulacje te kładą nacisk na samokontrolę uczestników dialogu i realizują postulat braku cenzury uprzedniej, która została ograniczona tylko do tych publikacji, które są podstawą formacji katolików. Z tej właśnie przyczyny wspomniane wydawnictwa muszą nieść wiedzę pewną i sprawdzoną. Ponadto, gdyby zmiana w zakresie powyższych kanonów doprowadziła do nadużyć w zakresie korzystania ze środków społecznego przekazu, to zawsze pozostaje możliwość karania za nadużycia w sferze wolności słowa.

4.2.3. Propozycja przywrócenia Synodu Biskupów w oryginalnym kształcie

Autor proponuje powrót do poprzedniej wersji Synodu Biskupów, z pewnymi zmianami, co nie wyklucza zachowania ciała konsultacyjnego zwoływanego na podstawie konstytucji apostołskiej *Episcopalis communio*, tylko że pod inną nazwą. Prowadziłoby to do zaistnienia przestrzeni dialogu między biskupami, którzy w Kościele pełnią szczególną funkcję. Podkreśliłoby to też charakter władzy w Kościele, która po pierwsze wykonywana jest przez papieża i biskupów.

Wspomniane zmiany musiałyby prowadzić także do wykluczenia z powyższego zgromadzenia wszystkich nie-biskupów. Tym samym musiałyby nastąpić zmiany w kan. 346 § 1 i 2 KPK (usunięcie w zakończeniach paragrafów następujących sformułowań: *quibus accedunt aliqui sodales institutorum religiosorum clericalium ac normam eiusdem*

iuris electi) oraz zmiany w konstytucji *Apostolica sollicitudo*. W tym ostatnim dokumencie zmiany powinny obejmować usunięcie pkt V ust. 1 nr. 4, pkt VI ust. 1. nr. 4 oraz konsekwentnie usunięcie zapisów o zakonnikach z pkt VII, IX i X konstytucji. Tak ukształtowane forum dyskusji, choć nie stałoby się instancją Synodu Biskupów, byłoby głosem tylko następców apostołów.

Jednocześnie powinno to pociągnąć zmianę Kodeksu w ramach przepisów regulujących działanie Synodu Biskupów, tak by sami biskupi mogli inicjować dialog na Synodzie. Obecnie kan. 337 § 2 KPK przewiduje sytuację, gdzie papież dobrowolnie przyjmuje działanie biskupów rozproszonych po świecie, ale nie ma mechanizmu współdziałania tychże biskupów dla przygotowania takiego działania. Jednocześnie inne przepisy (kan. 337 § 3, 344 nr 3 i 4 KPK) wyraźnie pozostawiają całą inicjatywę w rękach papieża.

Dopuszczenie szerszej inicjatywy po stronie biskupów nie przeczy władzy papieża, nie odbiera mu prawa do ostatecznej decyzji co do przyjęcia i wdrożenia propozycji, ale jednocześnie przynosi dwa pozytywne efekty. Po pierwsze, ułatwia to realizację przekazywania informacji z dołu do góry – a jak zostało to wskazane – żadna władza nie ma pełni wiedzy o wspólnocie, w tym dotyczącej problemów pastoralnych czy ekonomicznych. Jest to jednocześnie kolejnym przejawem wdrożenia zasad synodalnych postulowanych przez Najwyższego Prawodawcę. Po drugie, tworzy mechanizm pozwalający przenieść dialog w ramach Kolegium z mediów na fora wewnątrzkościelne. Autor propozycji nie twierdzi, że wdrożenie takiego mechanizmu spowodowałoby automatyczne przeniesienie takiego dialogu na fora wewnątrzkościelne i brak „przecieków” do mediów, jednak w sytuacji, w której nie ma takiego mechanizmu, nie ma możliwości sprawienia, by dialog stał się bardziej wewnętrzny.

Koniecznym byłoby też ustanowienie prawnej relacji między Synodem Biskupów a ciałem konsultacyjnym zwoływanym na podstawie konstytucji apostolskiej *Episcopalis communio*, tak by nie dublować procesów konsultacji i dialogu.

4.2.4. Propozycja obligatoryjności rad i relacji między nimi

Kolejna propozycja dotyczy zwiększenia roli rad duszpasterskich i ekonomicznych w dialogu wewnątrzdiecezjalnym.

Dotychczasowa treść kan. 511 KPK:

Proponowana treść kan. 511 KPK:

In singulis dioecesibus, quatenus In singulis dioecesibus constituatur pastoralia adiuncta id suadeant, consilium pastorale, cuius est sub constituatur consilium pastorale, cuius est auctoritate Episcopi ea quae opera sub auctoritate Episcopi ea quae opera pastoralia in dioecesi spectant pastoralia in dioecesi spectant investigare, perpendere atque de eis investigare, perpendere atque de eis conclusiones practicas proponere. conclusiones practicas proponere.

W poszczególnych diecezjach, gdy przemawiają za tym okoliczności duszpasterskie, powinna być ustanowiona rada duszpasterska, która działając pod władzą biskupa, ma za zadanie badać i oceniać to wszystko, co wiąże się z działalnością duszpasterską w diecezji, oraz przedkładać wynikające z tego wnioski praktyczne.

W poszczególnych diecezjach, należy ustanowić radę duszpasterską, która działając pod władzą biskupa ma za zadanie badać i oceniać to wszystko, co wiąże się z działalnością duszpasterską w diecezji, oraz przedkładać wynikające z tego wnioski praktyczne.

Dotychczasowa treść kan. 512 § 2 KPK:

Proponowana treść kan. 512 § 2 KPK:

Christifideles, qui deputantur ad Statutum concilii, per episcopum condita, consilium pastorale, ita seligantur ut per electio saltem dimidiam partem eius eos universa populi Dei portio, quae membrorum per concilia pastoralia dioecesim constituat, revera configuretur, paroecialia determinare debet. Ceteri ratione habita diversarum dioecesis membri episcopus per liberam regionum, condicionum socialium et collationem nominat. professionum, necnon partis quam sive

singuli sive cum aliis coniuncti in apostolatu habent.

Wierni powołani do rady duszpasterskiej, powinni być wyznaczeni w ten sposób, żeby jej skład był rzeczywistym odzwierciedleniem całej części Ludu Bożego stanowiącej diecezję, z uwzględnieniem różnych rejonów diecezji, warunków społecznych i zawodowych oraz udziału, jaki mają w apostołstwie czy to indywidualnie, czy zrzeszeni z innymi.

Wierni powołani do rady duszpasterskiej, powinni być wyznaczeni w ten sposób, żeby jej skład był rzeczywistym odzwierciedleniem całej części Ludu Bożego stanowiącej diecezję, z uwzględnieniem różnych rejonów diecezji, warunków społecznych i zawodowych oraz udziału, jaki mają w apostołstwie czy to indywidualnie, czy zrzeszeni z innymi. W statucie rady biskup ma obowiązek zagwarantować sposób wyboru przynajmniej połowy członków rady spośród członków rad parafialnych. Resztę członków rady biskup wyznacza w sposób swobodny.

Dotychczasowa treść kan. 514 § 2 KPK:

Proponowana treść kan. 514 § 2 KPK:

Saltem semel in anno convocetur.

Saltem semel in anno convocetur. Concilium etiam convocetur, si saltem dimidiam partem eius membrorum id rogat.

Powinna być zwoływana przynajmniej raz w roku.

Powinna być zwoływana przynajmniej raz w roku. Biskup zwołuje radę jeżeli wnioskuje o to przynajmniej połowa członków rady.

Zdaniem Autora zwiększenie pozycji rad umocniłoby je jako stałe struktury synodalne i mogłoby zapewnić właściwą, wewnątrzkościelną drogę docierania spraw do biskupa i od biskupa do diecezjan. Podobnie jak w przypadku Synodu Biskupów Autor

nie uważa, że dialog odbywający się w ramach kościelnych forów wymiany myśli wyeliminowałby spory w mediach, czy próby nacisku poprzez opinię publiczną, tym niemniej bez stałego systemu przepływu informacji i poglądów nie ma możliwości stworzenia drogi alternatywnej niż media i opinia publiczna.

Autor nie proponuje powiązania diecezjalnych i parafialnych rad ds. ekonomicznych, jednak nie wyklucza celowości takiego rozwiązania. Przyczyną braku takiej propozycji na obecnym etapie jest to, że najpierw należałoby taką prawną relację zweryfikować na przykładzie jednego rodzaju kolegów (rad duszpasterskich) i zobaczyć, jak w praktyce taki mechanizm by zadziałał. Z tej samej przyczyny nie zostały przewidziane w proponowanych regulacjach mechanizmy odwoływania się rad parafialnych od decyzji proboszcza. Możliwe, że sam dialog i komunikacja między radami parafialnymi a ich faktycznym rzecznikiem, radą diecezjalną, pozwoliłby na pozaprawne (*praeter legem*) rozwiązywanie takich spraw. Podobnie, nie proponuje się odformalizowania procesu przygotowawczego synodu diecezjalnego, gdyż najpierw warto zobaczyć, jak zafunkcjonowałby system rad duszpasterskich, a dopiero potem można zrewidować przepisy synodalne.

Rozwiązania dotyczące rad należy też widzieć łącznie z projektem powrotu do Synodu Biskupów. System rad duszpasterskich i ekonomicznych jest przestrzenią dialogu wewnątrz diecezji, zaś Synod Biskupów jest przestrzenią dialogu między biskupami¹⁰³ a papieżem. Minimalizuje to liczbę poziomów dialogu i upraszcza przekaz informacji.

Jeśli idzie o parafialną radę duszpasterską Autor proponuje następującą zmianę:

Dotychczasowa treść kan. 536 § 1 KPK: Proponowana treść kan. 536 § 1 KPK:

Si, de iudicio Episcopi dioecesani, audito In unaquaque paroecia constituatur consilio presbyterali, opportunum sit, in consilium pastorale, cui parochus praeest unaquaque paroecia constituatur et in quo christifideles una cum illis qui consilium pastorale, cui parochus praeest curam pastorem vi officii sui in paroecia et in quo christifideles una cum illis qui participant, ad actionem pastorem curam pastorem vi officii sui in paroecia fovendam suum adiutorium praestent.

¹⁰³ Obok powyższego istotną przestrzenią dialogu są konferencje biskupów, które można widzieć jako szczebel pośredni między dialogiem wewnątrz Kościoła partykularnego a dialogiem na szczeblu Kościoła powszechnego.

*participant, ad actionem pastorem
fovendam suum adiutorium praestent.*

Jeżeli zdaniem biskupa diecezjalnego, po zasięgnięciu opinii rady kapłańskiej, byłoby to pożyteczne, należy w każdej parafii ustanowić radę duszpasterską, której powinien przewodniczyć proboszcz. W tej radzie wierni wraz z osobami, które z urzędu uczestniczą w trosce duszpasterskiej o parafię, świadczą pomoc w ożywianiu działalności duszpasterskiej.

Powyższa propozycja ma na celu zapewnienie istnienia w każdej parafii rady duszpasterskiej. Jest to konieczne dla zapewnienia stałej struktury dialogu w podstawowej wspólnotie działania Kościoła, jaką jest parafia. Stanowi to tym samym realizację licznych postulatów, wymienionych w rozdziale pierwszym pracy oraz konstytucji apostoelskiej *Episcopalis communio*.

Jeśli idzie o parafialną radę ds. ekonomicznych, Autor opracowania proponuje ujęcie dotychczasowej treści kan. 537 KPK jako § 1 i dodanie § 2 w następującym brzmieniu:

Nowy kan. 537 § 2 KPK

Parochus quod atinet ad actus administrationis ponendos, qui, attento statu oeconomico paroeciali, sunt maioris momenti, concilium a rebus oeconomicis audire debet; eiusdem tamen concilii consensu eget ad ponendos actus extraordinariae administrationis. Episcopus dioecesanus est definire quinam actus habendi sint extraordinariae administrationis.

Proboszcz przed podjęciem czynności dotyczących zarządu o większym znaczeniu ze względu na materialny stan parafii ma obowiązek wysłuchać zdania rady do spraw

ekonomicznych; potrzebuje natomiast zgody tej rady przed podjęciem czynności nadzwyczajnego zarządu. Biskup diecezjalny powinien określić, które czynności należy zaliczyć do czynności o większym znaczeniu oraz nadzwyczajnego zarządu.

Powyższy przepis podkreśliłby rolę rady i sprawił, że rada parafialna nie miałaby mniejszych kompetencji niż diecezjalna. Ponadto wzrost kompetencji, a nawet konieczność uzyskiwania zgody rady, wymusiłyby dialog między proboszczem a radą.

4.2.5. Propozycja zmiany w zakresie obowiązków biskupa

Kolejna propozycja dotyczy popierania praw wiernych w Kościele przez biskupa. Zgodnie z przywołanymi zasadami reformy prawa kanonicznego, Kościół nie może uczyć o określonych zasadach, jeżeli sam nie stosuje ich w swoich ramach. Ponadto, skoro w obowiązkach biskupa mowa jest o popieraniu ekumenizmu i odnoszeniu się z życzliwością i miłością do braci niebędących w pełnej wspólnocie z Kościołem katolickim (kan. 383 § 3 KPK), to podobne odniesienie musi być do praw katolików.

Jednocześnie omawiana propozycja jest odpowiedzią na uwagi doktryny, że wierny może składać petycje oraz przedstawiać pasterzom swoje poglądy, jednak brak jest jednoznacznych przepisów normujących odpowiedź ze strony pasterzy. Mające wypełnić tę lukę uzupełnienie kan. 386 § 2 KPK jest jednak szersze, odnosi się bowiem do wszystkich praw wiernych, by nie czynić przepisu zbyt szczegółowym i skupiającym się tylko na dialogu.

Tym samym Autor proponuje dodać do kan. 386 § 2 KPK *in fine* następujące zdanie: *Simul modo foveat ut chrisifideles iurium suorum in Ecclesia exercere possint*, co doprowadziłoby do następujących zmian w kanonie:

Dotychczasowa treść kan. 386 § 2 KPK:

*Integritatem et unitatem fidei credendae
mediis, quae aptiora videantur, firmiter
tueatur, iustam tamen libertatem
agnoscens in veritatibus ulterius
perscrutandis.*

Proponowana treść kan. 386 § 2 KPK:

*Integritatem et unitatem fidei credendae
mediis, quae aptiora videantur, firmiter
tueatur, iustam tamen libertatem
agnoscens in veritatibus ulterius
perscrutandis. Simul modo foveat ut*

*chrisifideles iurium suorum in Ecclesia
exercere possint.*

Stosując środki uznane za bardziej odpowiednie, powinien zdecydowanie bronić nienaruszalności i jedności prawd wiary, w które należy wierzyć, uznając jednak słuszną wolność w zakresie zgłębiania prawd.

Stosując środki uznane za bardziej odpowiednie, powinien zdecydowanie bronić nienaruszalności i jedności prawd wiary, w które należy wierzyć, uznając jednak słuszną wolność w zakresie zgłębiania prawd. W podobny sposób ma popierać możliwość wykonywania przez wiernych ich praw.

4.2.6. Propozycja reformy kan. 1368 KPK

Uzupełnieniem ochrony praw wiernych, o czym była mowa w odniesieniu do kan. 386 § 2 KPK jest propozycja zmiany kan. 1368 KPK będąca ochroną prawa do wolności słowa przed nadużyciami. W chwili obecnej dotyczy on widowisk, zgromadzeń, czy środków społecznego przekazu. Wszystkie one są przejawem prawa do wolności słowa. Tym samym uproszczenie kanonu powoduje, że hipoteza normy dotyczyłaby większej liczby przypadków.

Autor przedłożenia proponuje nadać następujące brzmienie kan. 1368 KPK:

Dotychczasowa treść kan. 1368 KPK:

Proponowana treść kan. 1368 KPK:

Qui in publico spectaculo vel concione, vel in scripto publice evulgato, vel aliter instrumentis communicationis socialis utens, blasphemiam profert, aut bonos mores graviter laedit, aut in religionem vel Ecclesiam iniurias exprimit vel odium contemptumve excitat, iusta poena puniatur.

Qui in publico modo abusat iuris, de quibus in can. 212 § 3, blasphemiam profert, aut bonos mores graviter laedit, aut in religionem vel Ecclesiam iniurias exprimit vel odium contemptumve excitat, iusta poena puniatur.

Kto w widowisku lub zgromadzeniu publicznym, w rozpowszechnionym piśmie lub w inny sposób przy użyciu środków społecznego przekazu, wypowiada bluźnierstwo albo poważnie narusza dobre obyczaje, albo znieważa religię lub Kościół, lub wywołuje w stosunku do nich nienawiść albo pogardę, powinien być ukarany sprawiedliwą karą.

Kto w publiczny sposób nadużywa prawa, wypowiada bluźnierstwo albo poważnie narusza dobre obyczaje, albo znieważa religię lub Kościół, lub wywołuje w stosunku do nich nienawiść albo pogardę, powinien być ukarany sprawiedliwą karą.

Zakończenie

Zakończone studium dotyczyło wolności słowa w Kościele. Jednocześnie Autor pracy sam z tejże wolności skorzystał, gdyż bez wolności słowa nie ma możliwości podejmowania działań naukowych, krytycznego oglądu sytuacji i przekazywania poglądów w sposób dostępny dla innych. I choć zapatrywania na temat wolności słowa w Kościele są różne, to zadaniem nauki jest opisanie i zweryfikowanie ogólnych spostrzeżeń co do omawianej materii, tak by przejść od opinii publicznej do wiedzy naukowej.

Punktem wyjściowym dla niniejszej pracy było założenie, że wolność słowa w Kościele istnieje, jest regulowana przez prawo kanoniczne, jednak regulacje nie są do końca kompletne i spójne. Dotyczy to zarówno relacji między przepisami, jak i w odniesieniu do nauczania Kościoła i przesłanek teologicznych. Aby zweryfikować tak postawioną hipotezę należało zbadać prawo kanoniczne, wypowiedzi doktryny prawa, nauczanie Kościoła i poglądy teologów.

Podsumowanie analizy należy zacząć od dwóch uwag ogólnych, dotyczących relacji teologia – prawo oraz prawa jako instrumentu regulowania wolności. Nawiązując do pierwszej z tych kwestii trzeba zauważyć, że przeprowadzona analiza wykazała, że prawo w Kościele należy odnosić do przesłanek teologicznych¹. Żadne bowiem prawo w Kościele nie może wykroczyć poza te przesłanki, a tym samym bez ich znajomości trudno jest stanowić i analizować prawo nie ryzykując zerwania z aktualną wiedzą Kościoła o sobie samym. A jednocześnie dopiero pozytywizacja, czyli wyrażenie wspomnianych przesłanek w języku prawnym, umożliwia ich skuteczną realizację. Nie można jednak zapominać, że samo prawo również jest wyrazem aktualnej świadomości Kościoła o sobie samym. Zatem z jednej strony, zmiany w postrzeganiu Kościoła mogą wymagać dokonywania zmian w obowiązującym prawie, tak by prawo (i możliwa do

¹ Tymi przesłankami są m.in. godność chrzcielna (a w konsekwencji równość wszystkich wiernych co do godności). Obok nich należy widzieć także prawa człowieka wynikające z prawa naturalnego, w tym przyrodzoną godność każdego człowieka. Przesłanki te muszą być uwzględnione przy konstruowaniu i stosowaniu jakichkolwiek środków regulujących korzystanie z wolności oraz rozwiązań dyscyplinarnych zapewniających jedność Kościoła (zob. 1.3.2. pracy).

rekonstruowania na jego podstawie eklezjologia) odpowiadało współczesnej teologii². Z drugiej strony, również prawo może oddziaływać na teologię i jej rozumienie Kościoła.

Drugie ze wspomnianych zagadnień ogólnych dotyczy prawa jako instrumentu regulowania wolności. W związku z powyższym należy zauważyć, że wolność jest jednym z zasadniczych przedmiotów zainteresowania prawa, tym samym analiza zasad korzystania z wolności jest jednym z ważniejszych zagadnień w zakresie refleksji nad prawem. Jednocześnie wolność nie jest tym samym, co brak zdeterminowania, zatem ograniczenia wolności nie muszą jej zaprzeczać, a jedynie regulują sposób jej wykorzystania. Problemem jest tu zakres ingerencji władzy i sposób uregulowania korzystania z wolności. W konsekwencji działalność prawodawcza nie może być traktowana tylko jako zwykłe wykonywanie władzy, ale jako instrument ochrony natury i wolności osób fizycznych i prawnych. Efektem tak pojętej działalności prawodawczej jest prawo gwarantujące wolność, a nie zespół reguł ukierunkowanych na jej ograniczanie. Jak zostało to już wskazane, ustalanie przez władzę kościelną arbitralnych kryteriów, powodujące naruszanie cudzych uprawnień jest niesprawiedliwością, co może skutkować buntem, a w konsekwencji prowadzić nawet do naruszenia jedności wspólnoty. Koresponduje to z poczynioną już obserwacją, że władza kościelna nie jest władzą absolutną i nieograniczoną. To właśnie prawo jest czymś, co ma harmonizować opisaną wcześniej zasadę równości w godności wszystkich wiernych z zasadą hierarchiczną, o którą opiera się wykonywanie władzy w Kościele. Przenosząc to na grunt prowadzonej analizy można stwierdzić, że idzie tu o realizację postulowanego w doktrynie wymiaru prawnego dialogu. Jednocześnie wszystkie wnioski dotyczą tylko poglądów ujawnionych i spostrzeżonych przez inne osoby. Poza regulacją prawa pozostaje cała sfera ludzkich myśli, do momentu ich wyrażenia i zrozumienia przez innych.

Wnioski z pierwszego rozdziału pracy pozwoliły ukazać, że zarówno nauczanie Kościoła, jak i teologia wyraźnie dowartościowują rolę wolności słowa i opartego na niej dialogu, jednakże nie czynią z nich wartości absolutnych, widząc ich ograniczenia, które muszą być szanowane we wspólnocie Kościoła. Wspomniane dowartościowanie opiera się po pierwsze na źródle wolności, którym jest godność i wolność człowieka, zarówno ta przyrodzona, jak i pochodząca z obdarowania chrzcielnego. Koresponduje to z istnieniem ludzkiego sumienia, w którym to sumieniu człowiek wydaje osądy dotyczące

² Jak to zostało wskazane we wstępie, eklezjologia wynikająca z prawa może uzupełniać „eklezjologię pozakodeksową”. Nie mogą być jednak sprzeczne, gdyż Kościół (przedmiot eklezjologii) jest jeden.

postępowania i które jednocześnie sprawia, że nie można sprowadzić wiernego do podmiotu czysto pasywnego w zakresie przyjmowanych prawd i poglądów. Korzystanie z tejże wolności jest konieczne, jeżeli mają się realizować wszystkie opisane rodzaje dialogu (między oraz z biskupami, prezbiterami, w zakonach czy między świeckimi). Bez wolności nie jest także możliwy rozwój wiary i jej rozumienia, a więc również teologii. Dotyczy to choćby przywoływanych w pracy interpretacji orzeczeń Kościoła czy dopuszczalnej krytyki nauczania nie nieomylnego.

Analiza nauczania Kościoła i teologii ukazała także ograniczenia wolności słowa, których przejawem jest m.in. obowiązek zachowania wiary katolickiej i jedności Kościoła, ochrona prawa do dobrego imienia czy sfery życia prywatnego. Istotną rolę pełni tu władza, która jest zwornikiem jedności wspólnoty, w tym jedności zasadzającej się na zachowywaniu tych samych treści wiary. Jednocześnie, skoro depozyt wiary wiąże wszystkich w Kościele, tym samym wiąże też władzę podczas wykonywania jej zadań. A zatem decyzje władzy kościelnej nie mogą być arbitralne, ale muszą szanować godność i wolność ochrzczonych, czego elementem składowym jest wolność słowa. Innymi słowy, władza może moderować korzystanie z tejże wolności, ale nie może zakazać jej istnienia w Kościele. Przeprowadzone studium potwierdziło, że używanie określeń jak „jedność” czy „katolickość” nie prowadzi do niszczenia dialogu czy słusznej wolności słowa. Wręcz przeciwnie, jak to zostało zauważone w pracy, połączenie szerokości horyzontów z odpowiedzialnością za słowo można nazwać terminem „powszechności jakościowej”.

Z powyższymi wnioskami koresponduje zaproponowana w pracy definicja synodalności, określająca to zjawisko jako sposób przeżywania komunii kościelnej, który opiera się na odpowiedzialności wszystkich wiernych za przekaz i odczytywanie objawienia w perspektywie współczesnych wyzwań Kościoła. To zaś nie może dokonać się bez wzajemnych interakcji między wierzącymi, hierarchią i świeckimi, czego elementem jest dialog.

Jednocześnie wobec zauważonych dwóch zasad: wolności i odpowiedzialności pojawia się postulat istnienia regulatora – czynnika, który sprawi, że wolność nie stanie się zjawiskiem pozbawionym ograniczeń, ani odpowiedzialność nie doprowadzi do faktycznego zanegowania prawa do wypowiadania swoich poglądów. Tym czynnikiem jest prawo.

Analizie prawa została poświęcona dalsza część pracy. Ujęte w drugim rozdziale studium zostało skoncentrowane wokół odpowiedzi na dwa pytania: jak prawo reguluje kwestie wolności słowa i jakimi narzędziami dysponuje w związku z tym Kościół.

Punktem wyjściowym do odpowiedzi na tak zadane pytania było określenie podmiotów biernych omawianych regulacji prawnych. Tym samym już na wstępie został określony adresat norm dotyczących wolności słowa i odpowiedzialności za głoszone poglądy. Studium wykazało, że nikt ochrzczony w Kościele katolickim lub do niego po chrzcie przyjęty, mający więcej niż 7 lat życia i potrafiący na stałe używać rozumu nie jest zwolniony z przestrzegania omawianych norm.

Następnie analiza skoncentrowała się wokół określenia zasad dotyczących wszystkich podmiotów. Ten punkt pracy jest jednym z najważniejszych jej części, gdyż zbiera on i omawia zasady podstawowe, które są punktem wyjścia dla wszystkich innych regulacji, a w sytuacjach niedookreślonych przepisami szczegółowymi, są jedynymi regułami postępowania. Najważniejszymi regulacjami zebranymi w tym punkcie są kanony dotyczące posłuszeństwa pasterzom (kan. 212 § 1 KPK), prawa petycji (kan. 212 § 2 KPK), prawa do wolności słowa (kan. 212 § 3 KPK), prawa do dobrego imienia i poszanowania intymności (kan. 220 KPK), samoograniczania wykonania swoich praw (kan. 223 § 1 KPK) i moderowania tych praw przez władzę kościelną (kan. 223 § 2 KPK). Wspomniane przepisy, wzajemnie się uzupełniając, tworzą podstawową strukturę regulującą wolność słowa w Kościele.

Zidentyfikowanie powyższych zasad pozwoliło określić relację między wolnością słowa a obowiązkiem ujawniania swoich poglądów. Było to konieczne z uwagi na zawarte w treści kan. 212 § 3 KPK sformułowanie dotyczące wspomnianego obowiązku. W pracy zidentyfikowanych zostało pięć podstaw (źródeł) wspomnianego obowiązku: przyjęcie chrztu i bierzmowania, polecenie wydane przez pasterzy Kościoła, posiadanie kryteriów podmiotowych z kan. 212 §3 KPK (wiedzy, kompetencji i znaczenia), zakaz milczenia wobec zła oraz synodalność.

Po przeanalizowaniu wspomnianych kwestii ogólnych, można było przejść do omówienia poszczególnych zasad wolności słowa dotyczących posługi słowa Bożego (przepowiadania słowa Bożego i nauczania katechetycznego), wychowania katolickiego (w środowisku rodzinnym i w instytucjach wychowania katolickiego), badań w zakresie nauk świętych, instrumentów regulacji wolności słowa, środków społecznego przekazu oraz działalności stowarzyszeń. W ramach wszystkich wymienionych obszarów używa się słowa, które jest nie tylko narzędziem przekazu prawd wiary, ale i jej interpretacji przez nadawcę wypowiedzi, a to już *de facto* może być ujawnianiem osobistych poglądów. Jednocześnie analiza ukazała związek między omówionymi wcześniej zasadami ogólnymi a zasadami dotyczącymi poszczególnych przestrzeni wykorzystania

słowa w Kościele. Zgodnie z założeniami pracy, poza zakresem badania pozostały te regulacje, które dotyczą dialogu przekraczającego wspólnotę Kościoła katolickiego, a więc takiego, gdzie nie zawsze nadawca i odbiorca wypowiedzi są katolikami, np. w dialogu ekumenicznym.

Celem trzeciego rozdziału było przeanalizowanie rozwiązań prawnych, które mają na celu dać Kościołowi możliwość podjęcia reakcji wobec tych katolików, którzy nadużywają wolności słowa, nie przestrzegając reguł i zasad, o których mowa we wcześniejszym rozdziale pracy. W studium zawartym w trzecim rozdziale omówiono istotę kary w Kościele, pojęcie przestępstwa, a w szczególności jego elementu obiektywnego oraz fikcji przestępstwa niedokonanego (kan. 1330 KPK). Zaprezentowanie powyższych zagadnień pozwoliło stworzyć podstawy dla analizy sankcji karnych i administracyjnych za naruszenie zasad wolności słowa. Choć podział na oba rodzaje sankcji nie jest bezdyskusyjny, to jednak jak ukazało to studium, szczególnie w przypadku prawa o stowarzyszeniach, oba rodzaje sankcji mają odmienną charakterystykę i zastosowanie.

Ostatni, czwarty rozdział pracy stanowi podsumowanie wcześniejszych analiz, w podziale na wnioski *de lege lata* i *de lege ferenda*. Wyodrębnienie powyższych wniosków w formie osobnego rozdziału miało na celu maksymalne odróżnienie poglądów Magisterium Kościoła czy doktryny prawa od poglądów Autora pracy. Rzecz jasna, nie można całkowicie uciec od zaprezentowania własnych opinii przy okazji omawiania nauczania Kościoła, czy też poglądów innych osób. Tym niemniej w opinii Autora taki zabieg pozwolił maksymalnie rozgraniczyć jego osobiste wnioski od tego, co już zostało opisane w literaturze przedmiotu.

Wnioski zostały zaprezentowane w układzie naśladującym porządek drugiego rozdziału pracy, z racji opisanego w nim zasad odpowiedzialnego posługiwania się słowem w Kościele. Przedstawione wnioski ukazały te rozwiązania kodeksowe, które wymagają poprawy, czy to w związku z postulatami doktryny prawa kanonicznego, nauką Kościoła, czy też danymi teologicznymi. W związku z powyższym zostały przedstawione postulaty zmiany prawa, które w opinii Autora są krokiem w kierunku uczynienia prawa bardziej podążającym za życiem. Autor nie twierdzi, że wyciągnięte wnioski, szczególnie te obejmujące propozycje zmiany prawa, są jedynymi możliwymi wnioskami, gdyż w zależności od przyjętych przesłanek i zastosowanej metodologii można zaproponować inne rozwiązania.

Zgodnie z wyjaśnieniami poczynionymi w podrozdziale zawierającym wnioski *de lege ferenda*, nie każdy postulat wynikający ze zidentyfikowanych braków w prawie czy postulatów doktryny ma swoje odzwierciedlenie w proponowanej zmianie przepisów. Wynika to z przywołanego już spostrzeżenia, że prawo nie rozwiąże wszystkich problemów, ani nie zwalnia stosujących je podmiotów z własnej aktywności na podstawie istniejących przepisów.

Autor ma nadzieję, że tak przygotowana analiza pozwoliła zrealizować cele pracy, a sama praca jest nieśmiałym krokiem w celu opisanie regulacji prawnych dotyczących wolności słowa w Kościele i odpowiedzialności katolików za głoszone poglądy.

Bibliografia

Wszystkie cytaty z Pisma Świętego są podawane za: *Pismo Święte Starego i Nowego Testamentu, przekład z języków oryginalnych*, Poznań 2003.

Dokumenty soborowe i papieskie

Benedictus pp. XVI, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis ad Episcopos Sacerdotes Consecratos Consecratasque necnon Christifideles laicos de Eucharistia vitae missionisque Ecclesiae fonte et culmine Sacramentum caritatis*, AAS 99 (2007), s. 105-180, tekst polski: Benedykt XVI, *Sacramentum caritatis*, Kraków 2007.

Benedictus pp. XVI, *Adhortatio Apostolica Postsynodalis Verbum Domini ad Episcopos, Clerum, Personas Consecratas necnon Christifideles laicos de Verbo Dei in vita et in missione Ecclesiae*, AAS 102 (2010), s. 681-787, tekst polski: Benedykt XVI, *Verbum Domini*, Kraków 2010.

Benedictus pp. XVI, *Litterae Apostolicae motu proprio datae de Caritate ministranda Intima Ecclesiae natura*, AAS 104 (2012), s. 996-1004, tekst polski: Benedykt XVI, *Motu proprio Intima Ecclesiae natura o posłudze miłości*, https://www.vatican.va/content/benedict-xvi/pl/motu_proprio/documents/hf_ben-xvi_motu-proprio_20121111_caritas.html [dostęp: 21.10.2024].

Franciscus pp., *Adhortatio Apostolica Evangelii gaudium Summi Pontificis Francisci Episcopis Presbyteris ac diaconis viris et mulieribus consecratis omnibusque christifidelibus laicis de Evangelio Nuntiando nostra aetate*, AAS 105 (2013), s. 1019-1137, tekst polski: Franciszek, *Evangelii gaudium*, Kraków 2013.

Franciscus pp., *Constitutio Apostolica «Episcopalis communio» de Synodo Episcoporum*, AAS 110 (2018), s. 1359-1378, tekst polski: Franciszek, *Konstytucja apostolska Episcopalis communio o Synodzie Biskupów*, https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20180915_episcopalis-communio.html [dostęp: 21.10.2024].

Franciscus pp., *Constitutio apostolica Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur*, AAS 113 (2021), s. 534-555.

- Franciscus pp., *Constitutio Apostolica Veritatis gaudium de universitatibus et facultatibus ecclesiasticis*, AAS 110 (2018), s. 1-41, tekst polski: Franciszek, *Konstytucja apostolska Veritatis gaudium o uniwersytetach i wydziałach kościelnych*,
https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 27.02.2023].
- Franciscus pp., *Litterae apostolicae motu proprio datae Vos estis lux mundi*, AAS 111 (2019), s. 823-832; tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi*,
https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20190507_vos-estis-lux-mundi.html [dostęp: 21.10.2024].
- Franciscus pp., *Litterae apostolicae motu proprio datae Vos estis lux mundi*, AAS 115 (2023), s. 394-404, tekst polski: Franciszek, *List apostolski motu proprio Vos estis lux mundi*,
https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/20230325-motu-proprio-vos-estis-lux-mundi-aggiornato.html [dostęp 21.10.2024].
- Franciscus, *Allocutio occasione L anniversariae memoriae ab inita Synodo Episcoporum*, AAS 107 (2015), s. 1138-1144, tekst polski: Franciszek, *Przemówienie z okazji 50 rocznicy Synodu Biskupów*,
https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/franciszek_i/przemowienia/synodalnosc_17102015.html [dostęp: 12.12.2023].
- Franciszek, *Odpowiedzi na dubia kardynałów*
<https://www.vaticannews.va/pl/papiez/news/2023-10/papiez-odpowiada-na-dubia-pieciu-kardynalow.html> [dostęp: 27.12.2024].
- Franciszek, *Przemówienie na zakończenie obrad Synodu o synodalności*,
<https://synod.org.pl/przemowienie-papieza-franciszka-na-zakonczenie-obrad-synodu-o-synodalnosci-synod-dzien-25-26-10-2024r/> [dostęp: 21.11.2024].
- Ioannes Paulus pp. II, *Adhortatio apostolica Ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Ecclesiae Catholicae: de Familia Christianae muneribus in mundo huius temporis Familiaris consortio*, AAS 74 (1982), s. 81-191, tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o zadaniach rodziny chrześcijańskiej w świecie*

- współczesnym *Familiaris consortio*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, t. I, 1979-1995*, Kraków 2006, s. 91-213.
- Ioannes Paulus pp. II, *Adhortatio apostolica Post-synodalis Ad Episcopos, Sacerdotes et Diaconos atque Religiosos Viros ac Mulieres omnesque christifideles Laicos: de vocatione et missione Laicorum in Ecclesia et in mundo Christifideles laici*, AAS 81 (1989), s. 394-521, tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o powołaniu i misji świeckich w Kościele i świecie Christifideles laici*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, t. I, 1979-1995*, Kraków 2006, s. 351-488.
- Ioannes Paulus pp. II, *Adhortatio Apostolica Post-synodalis Ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Catholicae Ecclesiae: de Sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione Pastores dabo vobis*, AAS 84 (1992), s. 657-804, tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o formacji kapłanów we współczesnym świecie Pastores dabo vobis*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, t. I, 1979-1995*, Kraków 2006, s. 527-697.
- Ioannes Paulus pp. II, *Adhortatio Apostolica Post-synodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe Pastores gregis*, AAS 96 (2004), s. 825-924, tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o biskupie służce Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata Pastores gregis*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, t. II, 1996-2003*, Kraków 2006, s. 729-871.
- Ioannes Paulus pp. II, *Adhortatio Apostolica Post-Synodalis Vita Consecrata Episcopis et Clero, Ordinibus Congregationibusque religiosis, Societatibus vitae apostolicae, Institutis saecularibus et cunctis fidelibus de vita consecrata eiusque missione in Ecclesia ac mundo*, AAS 88 (1996), s. 377-486, tekst polski: Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska o życiu konsekrowanym i jego misji w Kościele i w świecie Vita consecrata*, w: *Adhortacje apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II, t. II, 1996-2003*, Kraków 2006, s. 7-159.
- Ioannes Paulus pp. II, *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Città del Vaticano, 1997, tekst polski: Jan Paweł II, *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2009.
- Ioannes Paulus pp. II, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus II*, AAS 75 (1983), t. II, s. V-XXX, 1-324, tekst polski: Jan Paweł II, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25*

stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022.

Ioannes Paulus pp. II, *Constitutio Apostolica de Universitatibus Catholicis Ex corde Ecclesiae*, AAS 82 (1990), s. 1475-1509, tekst polski: Jan Paweł II, *Konstytucja apostolska o uniwersytetach katolickich Ex corde Ecclesiae*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/konstytucje/o_uniwersytetach_15081990.html [dostęp: 22.11.2022].

Ioannes Paulus pp. II, *Constitutio apostolica Venerabilibus Fratribus Cardinalibus, Archiepiscopis, Episcopis, Presbyteris, Diaconis ceterisque Populi Dei membris Sacrae disciplinae leges*, AAS 75 (1983), s. VII-XIV, tekst polski: Jan Paweł II, *Sacrae disciplinae leges*, w: Jan Paweł II, *Codex Iuris Canonici, auctoritate Ioannis Pauli pp. II promulgatus. Kodeks Prawa Kanonicznego. Promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku. Stan prawny na dzień 18 maja 2022 roku. Zaktualizowany przekład na język polski, Poznań 2022.*

Ioannes Paulus pp. II, *Epistula Apostolica de celeri progressionem mediorum communicationis socialis Il rapido sviluppo*, AAS 97 (2005), s. 265-274, tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski o szybkim rozwoju środków społecznego przekazu Il rapido sviluppo*, w: *Listy apostolskie Ojca świętego Jana Pawła II*, Kraków 2007, s. 761-774.

Ioannes Paulus pp. II, *Litterae apostolicae motu proprio datae de theologica et iuridica natura Conferentiarum Episcoporum Apostolos suos*, AAS 90 (1998), s. 641-658, tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio Jana Pawła II o naturze teologicznej i prawnej Konferencji Episkopatów i dołączone Normy uzupełniające*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 209 (1999) nr 1, s. 17-25.

Ioannes Paulus pp. II, *Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Commissio quaedam ad plenam ecclesiam communionem Fraternitatis sacerdotalis a sancto Pio X sodalium vel eidem coniunctorum expediendam instituitur Ecclesia Dei adflicta*, AAS 80 (1988), s. 1495-1498, tekst polski: Jan Paweł II, *List apostolski motu proprio Ecclesia Dei adflicta*, <https://www.ekai.pl/dokumenty/list-apostolski-motu-proprio-ecclesia-dei/> [dostęp: 21.10.2024].

Ioannes Paulus pp. II, *Litterae Encyclicae ad Venerabiles Fratres in Episcopatu, ad Sacerdotes et Religiosas Familias, ad Ecclesiae filios et filias, necnon ad*

- universos bonae voluntatis homines Pontificali eius Ministerio ineunte Redemptor Hominis*, AAS 71 (1979), s. 257-324, tekst polski: Jan Paweł II, *Encyklika Redemptor Hominis*, w: *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2005, s. 7-76.
- Jan Paweł II, *Przemówienie do Rady Sekretariatu Generalnego Synodu Biskupów* (30.04.1983), w: Jan Paweł II, *Nauczanie papieskie*, t. VI/1, Poznań 1998, s. 523-526.
- Paulus pp. VI, *Adhortatio Apostolica Ad Episcopos, Sacerdotes et Christifideles totius Catholicae Ecclesiae: de Evangelizatione in mundo huius temporis Evangelii nuntiandi*, AAS 68 (1976), s. 5-76, tekst polski: Paweł VI, *Evangelii nuntiandi*, w: *Encykliki. Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II*, Warszawa 1981, s. 180-218.
- Paulus pp. VI, *Litterae apostolicae motu proprio datae Synodus Episcoporum pro universa Ecclesia constituitur Apostolica sollicitudo*, AAS 57 (1965), s. 775-780, tekst polski: Paweł VI, *List motu proprio Apostolica sollicitudo ustanawiający Synod Biskupów dla całego świata*, https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pawel_vi/motu/apostolica_sollicitudo_15091965 [dostęp: 14.10.2024].
- Paulus pp. VI, *Litterae encyclicae ad Venerabiles Fratres Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos aliosque locorum Ordinarios, pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes, ad clerum et christifideles totius orbis itemque ad universos bonae voluntatis homines: quibus viis Catholicam Ecclesiam in praesenti munus suum exsequi oporteat Ecclesiam suam*, AAS 56 (1964), s. 609-659, tekst polski: Paweł VI, *Ecclesiam suam*, w: *Encykliki. Jan XXIII, Paweł VI, Jan Paweł II*, Warszawa 1981, s. 81-114.
- Pius pp. IX, *Constitutio dogmatica de fide catholica Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004, s. 888-910, tekst polski: Pius XI, *Konstytucja dogmatyczna o wierze katolickiej Dei Filius*, w: *Dokumenty Soborów Powszechnych*, t. IV, A. Baron, H. Pietras (red.), Kraków 2004, s. 889-911.
- Pius pp. X, *Litterae encyclicae ad Patriarchas, Primates, Archiepiscopos, Episcopos, aliosque locorum Ordinarios pacem et communionem cum Apostolica Sede habentes, de modernistarum doctrinis Pascendi dominici gregis*, ASS 40 (1907), s. 593-650, tekst polski: *Encyklika papieża Piusa X Pascendi dominici gregis*,

- w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007, s. 328-337.
- Pius pp. XII, *Allocutio. Participantibus conventui internationali scriptorum ephemeridum catholicarum, Romae habito*, 17.02.1950, AAS 42 (1950), s. 251-257.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio de sacra liturgia Sacrosanctum Concilium* AAS 56 (1964), s. 97-138, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja o liturgii świętej Sacrosanctum Concilium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 48-78.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Divina Revelatione Dei verbum*, AAS 58 (1966), s. 817-835, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o objawieniu Bożym Dei verbum*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 350-363.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio dogmatica de Ecclesia Lumen gentium*, AAS 57 (1965), s. 5-75, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 104-166.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis Gaudium et spes*, AAS 58 (1966), s. 1025-1120, tekst polski: Sobór Watykański II, *Konstytucja duszpasterska o Kościele w świecie współczesnym Gaudium et spes*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 526-606.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de Ecclesiae habitudine ad religiones non-christianas Nostra aetate*, AAS 58 (1966), s. 740-744, tekst polski: Sobór Watykański II, *Deklaracja o stosunku Kościoła do religii niechrześcijańskich Nostra aetate*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 333-337.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de educatione christiana Gravissimum educationis*, AAS 58 (1966), s. 728-739, tekst polski: Sobór Watykański II, *Deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim Gravissimum educationis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 314-324.

- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Declaratio de libertate religiosa Dignitatis humanae*, AAS 58 (1966), s. 929-946, tekst polski: Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 410-421.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae Perfectae caritatis*, AAS 58 (1966), s. 702-712, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o przystosowanej do współczesności odnowie życia zakonnego Perfectae caritatis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 264-275.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de activitate missionali Ecclesiae ad gentes divinitus*, AAS 58 (1966), s. 947-990, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 433-471.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de apostolatu laicorum Apostolicam acutositatem*, AAS 58 (1966), s. 837-864, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o apostołstwie świeckich Apostolicam acutositatem*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 377-401.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de instrumentis communicationis sociali Inter mirifica*, AAS 56 (1964), s. 145-167, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o środkach społecznego przekazu Inter mirifica*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 87-95.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de institutione sacerdotali Optatam totius*, AAS 58 (1966), s. 713-727, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o formacji kapłańskiej Optatam totius*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 288-301.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de pastorali Episcoporum munere in Ecclesia Christus Dominus*, AAS 58 (1966), s. 673-701, tekst polski: Sobór Watykański II, *Dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele Christus Dominus*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 236-258.
- Sacrosanctum Concilium Oecumenicum Vaticanum II, *Decretum de presbyterorum ministerio et vita Presbyterorum ordinis*, AAS 57 (1965), s. 991-1024, tekst

polski: Sobór Watykański II, *Dekret o posłudze i życiu presbiterów Presbyterorum ordinis*, w: Sobór Watykański II, *Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 2002, s. 478-508.

Dokumenty Kongregacji, Rad i Konferencji Biskupów

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Carta circular a los*

Excmos. y Revmos. Señores Obispos Diocesanos y demás Ordinarios canónicamente facultados para llamar a las Sagradas Ordenes, sobre: Los escrutinios acerca de la idoneidad de los candidatos, "Communicationes" 30 (1998) nr 1, s. 50-59.

Congregatio de Cultu Divino et Disciplina Sacramentorum, *Instructio de quibusdam*

observandis et vitandis circa sanctissimam Eucharistiam Redemptionis sacramentum, AAS 96 (2004), s. 549-601, tekst polski: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Redemptionis sacramentum*, tłum. W. Szymona, Kraków 2004.

Congregatio de Doctrina Fidei, *Instructio de Ecclesiali theologia vocatione Donum*

veritatis, AAS 82 (1990), s. 1550-1570, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o powołaniu teologa w Kościele Donum veritatis*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 1995, s. 353-369.

Congregatio pro Clericis et Aliae, *Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium*

laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem Ecclesiae de mysterio, AAS 89 (1997), s. 852-877, tekst polski: Kongregacja ds.

Duchowieństwa, Papieska Rada ds. Świeckich, Kongregacja Nauki Wiary, Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, Kongregacja ds.

Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, Papieska Rada ds.

Interpretacji Tekstów Prawnych, *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w urzędowej posłudze kapłanów Ecclesiae de mysterio*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Tarnów 2002, s. 21-45.

Congregatio pro Doctrina Fidei, *Agendi ratio in doctrinarum examine*, AAS 89 (1997),

s. 830-835, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Zasady badania*

- prawowierności nauki*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Tarnów 2002, s. 14-20.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de Iesu Christi atque Ecclesiae unicitate et universalitate salvifica Dominus Iesus*, AAS 92 (2000), s. 742-765, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja „Dominus Iesus” o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red.), Tarnów 2002, s. 74-94.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Litterae ad Catholicae Ecclesiae episcopos de aliquibus aspectibus Ecclesiae prout est communio Communionis notio*, AAS 85 (1993), s. 838-850, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *List do biskupów Kościoła katolickiego o niektórych aspektach kościoła pojętego jako komunია Communionis notio*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 1995, s. 390-401.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Normae de gravioribus delictis eidem Congregationi reservatis*, AAS 102 (2010), s. 419-434, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Modyfikacje wprowadzone do tekstu „Normae de gravioribus delictis”*, „L’Osservatore Romano. Wydanie polskie” 326 (2010) nr 10, s. 53-56.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Nota doctrinalis professionis fidei formulam extremam enucleans*, AAS 90 (1998), s. 544-551, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Wyjaśnienie doktrynalne dotyczące końcowej części formuły „Wyznania wiary”*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1995-2000*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 2002, s. 48-56.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Professio Fidei et iusiurandum fidelitatis in suscipiendo officio nomine Ecclesiae exercendo*, AAS 81 (1989), s. 104-106, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Wyznanie wiary i przysięga wierności*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 1995, s. 333-335.
- Congregatio pro Doctrina Fidei, *Responsum ad propositum dubium de validitate baptismatis*, AAS 93 (2001), s. 476.
- Congregatio pro Episcopis, Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Instructio de Synodis dioecesanis agenda*, AAS 89 (1997), s. 706-721, tekst polski:

- Kongregacja ds. Biskupów, Kongregacja ds. Ewangelizacji Narodów, *Instrukcja o synodach diecezjalnych*, tłum. A. Sapieha, https://diecezjagz.pl/wp-content/uploads/2021/12/instrukcja_o_synodach_diecezjalnych.pdf [dostęp: 17.02.2023].
- Congregatio pro Institutione Catholica, *Ordinationes ad Constitutionem apostolicam Veritatis gaudium fideliter exsequendam*, AAS 110 (2018), s. 137-159, tekst polski: Kongregacja ds. Edukacji Katolickiej, *Zarządzenia wykonawcze dla wiernej realizacji konstytucji apostolskiej Veritatis gaudium* https://www.vatican.va/content/francesco/pl/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20171208_veritatis-gaudium.html [dostęp: 27.02.2023].
- Congregazione per la Dottrina della Fede, *Istruzione circa alcuni aspetti dell'uso degli strumenti di comunicazione sociale nella promozione della dottrina della fede*, Libreria Editrice Vaticana, Città del Vaticano 1992, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Instrukcja o niektórych aspektach wykorzystania środków społecznego przekazu w promocji nauki wiary*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 1995, s. 381-389.
- Konferencja Biskupów Katolickich Stanów Zjednoczonych, *Synteza krajowa Stanów Zjednoczonych Ameryki Północnej*, <https://synod.org.pl/synteza-krajowa-stanow-zjednoczonych-ameryki-polnocnej-usa-konferencja-biskupow-katolickich-stanow-zjednoczonych-usccb/> [dostęp: 7.11.2024].
- Konferencja Biskupów Niemieckich, *Synteza Krajowa Niemiec*, <https://synod.org.pl/synteza-krajowa-niemiec-konferencja-biskupow-katolickich-niemiec/> [dostęp: 7.11.2024].
- Kongregacja ds. Biskupów, *Directory for the Pastoral Ministry of Bishops Apostolorum successores*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cbishops/documents/rc_con_c_bishops_doc_20040222_apostolorum-successores_en.html [dostęp: 28.01.2023].
- Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Kapłan, pasterz i przewodnik wspólnoty parafialnej*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/ccclergy/documents/rc_con_ccclergy_doc_20020804_istruzione-presbitero_pl.html#_ftn124 [dostęp: 21.11.2022].

- Kongregacja ds. Instytutów Życia Konsekwowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego, *Faciem tuam Domine, requiram*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 2008.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Chrzest dzieci. Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy chrztu dzieci*, Katowice 2014, s. 19-29.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzęd pojednania jednego penitenta*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy pokuty. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, s. 37-41.
- Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Wprowadzenie teologiczne i pastoralne*, w: Kongregacja Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Obrzędy pokuty. Dostosowane do zwyczajów diecezji polskich*, Katowice 2007, s. 11-36.
- Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Synodalność w życiu i misji Kościoła*, <https://synod.org.pl/docs/materialy-dotyczace-synodu/broszury-dokumenty-prezentacje-dotyczace-synodu-ogolnie-po-polsku/miedzynarodowa-komisja-teologiczna-synodalnosc-w-zyciu-i-misji-kosciola-pdf/> [dostęp: 27.02.2023].
- Papieska Rada ds. Krzewienia Nowej Ewangelizacji, *Dyrektorium o katechizacji*, tłum. A. Soroka-Kulma, Kielce 2020.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Responsiones ad proposita dubia*, AAS 79 (1987), s. 1249.
- Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando, *Responsiones ad proposita dubia*, AAS 71 (1985), s. 771
- Pontificium Concilium de Legum Textibus, *Chiaramenti circa l'applicazione del can. 223 § 2 CIC*, „Communications” 42 (2010) nr 2, s. 280-281.
- Pontificium Concilium de Legum Textibus, *Dichiarazione*, „Communications” 32 (2000) nr 2, s. 159-162.
- Pontificium Concilium de Legum Textibus, *Litterae circulares missae omnibus Conferentiis episcopalibus (variis linguis exaratae), quoad verba “actus formalis defectionis ab Ecclesia catholica” (Cann. 1086 § 1; 1117 e 1124 CIC) et quaedam epistulae respicientes ipsarum litterarum*, „Communications” 38 (2006) nr 2, s. 170-189.
- Pontificium Consilium de Communicationibus Socialibus, *Instructio pastoralis de Communicationibus Socialibus vicesimo exeunte anno a promulgata Instructione Pastorali Communio et progressio Aetatis novae*, AAS 84 (1992), s. 447-468,

- tekst polski: Papieska Rada ds. Środków Społecznego Przekazu, *Aetatis novae*, „L'Osservatore Romano. Wydanie polskie” 13 (1992) nr 6, s. 50-59.
- Pontificium Consilium Instrumentis Communicationis Socialis Praepositum, *Instructio pastoralis ad Decretum Concilii Oecumenici Vaticani II de Instrumentis Communicationis Socialis rite applicandum de mandato eiusdem Concilii exarata Communio et progressio*, AAS 63 (1971), s. 593-656, tekst polski: Papieska Komisja ds. Środków Społecznego Przekazu, *Communio et progressio*, <https://www.katolickie.media.pl/index.php/polecane/kosciol-o-mediach/414-communio-et-progressio---instrukcja-duszpasterska-o-srodkach-spoecznego-przekazu> [dostęp: 3.02.2023].
- Sacra Congregatio pro Doctrina Fidei, *Declaratio de associationibus massonicis Quaesitum est*, AAS 76 (1984), s. 300, tekst polski: Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o stowarzyszeniach masonskich Quaesitum est*, w: *W trosce o pełnię wiary. Dokumenty Kongregacji Nauki Wiary 1966-1994*, Z. Zimowski, J. Królikowski (red. i tłum.), Tarnów 1995, s. 209.
- Sacra Congregatio pro Religiosis et Institutis Saecularibus, Sacra Congregatio pro Episcopis, *Notae directivae pro mutuis relationibus inter Episcopos et Religiosos in Ecclesia Mutuae relationes*, AAS 70 (1978), s. 473-506, tekst polski: Kongregacja ds. Zakonów i Instytutów Świeckich, Kongregacja Biskupów, *Wytyczne dotyczące wzajemnych relacji biskupów i zakonników w Kościele Mutuae relationes*. <https://www.zyciezakonne.pl/dokumenty/kosciol/dykasteria-ds-instytutow-zycia-konsekrowanego-i-stowarzyszen-zycia-apostolskiego/dekrety-instrukcje-wskazania/1978-05-14-kongregacja-zakonow-i-instytutow-swieckich-oraz-kongregacja-biskupow-%C2%ABmutuae-relationes%C2%BB-20901/> [dostęp: 21.10.2024].
- Sacra Congregatione Supremae Romanae et Universalis Inquisitionis, *Decretum quo sub 65 propositionibus reprobantur ac proscribuntur praecipui errores reformismi seu modernismi Lamentabili sane exitu*, ASS 40 (1907), s. 470-478, tekst polski: Dekret Świętego Oficjum, *Lamentabili*, w: *Breviarium fidei. Wybór doktrynalnych wypowiedzi Kościoła*, I. Bokwa (red.), Poznań 2007, s. 320-328.
- Synodus Episcoporum, *Convenientes ex universo*, AAS 63 (1971), s. 923-942.
- Synodus Episcoporum, *Dokument przygotowawczy XVI zwyczajnego Zgromadzenia Ogólnego Synodu Biskupów. Ku Kościołowi synodalnemu: komunია, uczestnictwo*

i misja, <https://synod.mkw.pl/o-synodzie/dokument-przygotowawczy/> [dostęp: 11.11.2021].

Synodus Episcoporum, *Principia quae Codicis iuris canonici recognitionem dirigant*, w: Segreteria Generale del Sinodo dei Vescovi, *Enchiridion del Sinodo dei Vescovi*, t. 1, Bologna 2005, s. 46-67.

Książki

Andrés Gutiérrez D. J., *Comentario a los can. 330-746*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 175-352.

Arrieta J. I., *Komentarz do kan. 412-514*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. A. Nita, Kraków 2023, s. 299-355.

Arrieta J. I., *Komentarz do kan. 1311-1399*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. P. Majer, Kraków 2023, s. 796-859.

Arroba Conde M. J., *Comentario a los can. 1400-1670*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 619-719.

Balthasar H. U. von, *Prawda jest symfoniczna. Aspekty chrześcijańskiego pluralizmu*, tłum. I. Bokwa, Poznań 1998.

Barankiewicz T., *Metody myślenia, badania prawa i systematyzacji wiedzy w naukach prawnych*, w: *Metodologia dysertacji doktorskiej dla prawników. Teoria i praktyka*, H. Izdebski, A. Łazarska (red.), Warszawa 2022, s. 101-131.

Bartnik Cz., *Kościół*, Lublin 2009.

Bator A., *Obowiązek prawny*, w: *Wprowadzenie do nauk prawnych. Leksykon tematyczny*, A. Bator (red.), Warszawa 2016, s. 167-168.

Benlloch Poveda A., *Comentario a los can. 747-833*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 355-384.

Benz M., *Comentario a los can. 1311-1399*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 581-615.

Borek D., *Concursus in delicto. Formy zjawiskowe przestępstwa w kanonicznym prawie karnym (studium prawno-historyczne)*, Warszawa 2014.

- Borek D., *Nieposłuszeństwo władzy kościelnej w świetle § 1-3 znowelizowanego kan. 1371*, w: *Homini et Eccelsiae serviens. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Henrykowi Stawniakowi SDB z okazji 70. Rocznicy urodzin*, A. Domaszek, R. Kamiński (red.), Warszawa 2022, s. 249-264.
- Borek D., *Przestępstwa zastrzeżone dla Kongregacji Nauki Wiary (normy materialne i proceduralne)*, Tarnów 2019.
- Borek D., *Sextum Decalogi praeceptum w kanonicznym prawie karnym aktualnie obowiązującym*, Tarnów 2015.
- Borek D., *Wydalenie z instytutu zakonnego w świetle aktualnie obowiązującego kanonicznego prawa karnego*, Tarnów 2016.
- Broński W., *Homilia*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 895-901.
- Calabrese A., *Comentario a los can. 1390-1391*, w: *Comentario exegetico al Código de derecho canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 564-572.
- Calabrese A., *Diritto penale canonico*, Città del Vaticano 1996.
- Calvo J., *Komentarz do kan. 515-572*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. A. Nita, Kraków 2023, s. 355-387.
- Caparros E., *Comentario a los can. 224-231*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. II/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 166-205.
- Cenalmor D., *Comentario a los can. 1026-1032*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 942-962.
- Cenalmor D., *Comentario a los can. 209-223*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. II/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 64-161.
- Cenalmor D., Miras J., *Prawo kanoniczne*, tłum. J. Bodzon, G. Kmiecik, W. Lipka, A. Wójcik, Warszawa 2022.
- Cito D., *Comentario a los can. 796-806*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 226-263.

- Cito D., *Comentario a los can. 807-814*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 264-293.
- Coccopalmerio F., *La parroquia*, Madrid 2015.
- Comotti G., *Liberad de investigación [derecho a la]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 144-148.
- Composta D., *Commento al can. 756*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, P. V. Pinto (red.), Città del Vaticano 2001, s. 480.
- Composta D., *Commento al can. 803*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, P. V. Pinto (red.), Città del Vaticano 2001, s. 499.
- Chiappetta L., *Il Codice di diritto canonico. Commento giuridico-pastorale*, t. 1 i 2, Bologna 2011.
- Chrapkowski A., Krzywda J., *Komentarz do kan. 573-709*, w: A. Chrapkowski, J. Krzywda, J. Wroceński, B. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, t. II/2. *Księga II Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, Poznań 2006, s. 9-144.
- Dalla Torre G., *Commento al can. 212*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, P. V. Pinto (red.), Città del Vaticano 2001, s. 120-121.
- Dalla Torre G., *Commento al can. 220*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, P. V. Pinto (red.), Città del Vaticano 2001, s. 127-128.
- De Paolis V., Serres López de Guereñu R., *Las sanciones penales en la Iglesia*, Madrid 2023.
- Diego-Lora C. de, *Comentario a los can. 1430-1437*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 811-869.
- Domasz A., *Głoszenie słowa Bożego*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 838-847.
- Dullak K., *Ecclesia semper reformanda. Zjawisko synodalności w Polsce po Soborze Watykańskim II*, Szczecin 2007.
- Dullak K., *Synod instrumentem prawnym biskupa*, w: *Biskupi. Wybrane elementy kanonicznej ekspresji osoby biskupa*, A. Sobczak (red.), Poznań 2001, s. 93-119.

- Dyduch J., *Komentarz do kan. 224-231*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego*, t. II/1. *Księga II Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 43-54.
- Dzidek T., Kamykowski Ł., Napiórkowski A., *Kościół Chrystusowy. Teologia fundamentalna*, t. IV, Kraków 2019.
- Errázuriz M. C. J., *Comentario a los can. 822-832*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 316-354.
- Errázuriz M. C. J., *Comentario al can. 1371*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. VI/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 499-504.
- Escrivá Ivars J., *Comentario al can. 1366*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 482-487.
- Fuenmayor A de, Otaduy J., *Komentarz do kan. 96-112*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. J. Bodzon, Kraków 2023, s. 103-112.
- Fuentes J. A., *Censura de libros*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 46-49.
- Fuentes J. A., *Comentario a los can. 321-326*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. II/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 504-543.
- Fuentes J. A., *Predicación*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. VI, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 368-371.
- Gajda P., *Sankcje karne w Kościele, w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II oraz późniejszych zmian i uzupełnień, studium kanoniczno-pastoralne*, Tarnów 2008.
- Gangoiti B., *Comentario a los can. 1-95*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 11-67.
- Gefaeil P., *Comentario a los can. 192-195*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. 1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 1068-1086.
- Gerosa L., *Interpretacja prawa w Kościele*, tłum. A. Porębski, Kraków 2003.

- González Argente J., *Imprimatur*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. IV, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 449-450.
- González Argente J., *Nihil obstat*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 541-542.
- González del Valle J. M., *Komentarz do kan. 1008-1054*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. W. Lipka, Kraków 2023, s. 606-630.
- González del Valle J. M., *Komentarz do kan. 793-806*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. Z. Tracz, Kraków 2023, s. 492-499.
- González del Valle J. M., *Komentarz do kan. 822-833*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. Z. Tracz, Kraków 2023, s. 507-516.
- Gramunt I., *Comentario a los can. 912-923*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 622-646.
- Granat W., *Ku człowiekowi i Bogu w Chrystusie. Zarys dogmatyki katolickiej*, t. II, Lublin 2016.
- Granfield P., *The Limits of the Papacy: Authority and Autonomy in the Church*, New York 1987.
- Grocholewski Z., *Comentario a los can. 1419-1427*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 766-805.
- Gutiérrez J. L., *Komentarz do kan. 294-411*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. J. Bodzon, A. Nita, Kraków 2023, s. 222-299.
- Hervada J., *Komentarz do kan. 204-231*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. J. Bodzon, Kraków 2023, s. 161-180.
- Iaonne F., *Consejos que asisten a los superiores*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 638-641.
- Incitti G., *Consejo presbiteral*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 625-630.
- Izdebski H., *Elementy teorii i filozofii prawa*, Warszawa 2011.

- Kaleta P., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. III/1. Księga III Nauczycielskie zadanie Kościoła*, Poznań 2023.
- Kaleta P., *Poszczególne przestępstwa i ustanowione za nie kary*, w: J. Krukowski, P. Kaleta, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. IV/2. Księga VI Sankcje karne w Kościele. Zreformowane przez papieża Franciszka*, Poznań 2022, s. 197-342.
- Kamykowski Ł., *Pojęcie dialogu w Kościele katolickim*, Kraków 2003.
- Kamykowski Ł., *Sobór – dialog – pokój*, w: *50 lat później, posoborowe dylematy współczesnego Kościoła*, J. Grosfeld (red.), Warszawa 2014, s. 61-73.
- Kamykowski Ł., *Wiarygodność dialogu*, w: *Krakowski dialog teologiczny – próba bilansu*, Ł. Kamykowski (red.), Kraków 2018, s. 27-48.
- Kasper W., *Kościół katolicki. Istota, rzeczywistość, posłannictwo*, tłum. G. Rawski, Kraków 2014.
- Kluza K., *Środki społecznego przekazu*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 2758-2761.
- Krajczyński J., *Wystąpienia wiernych w mass mediach w sprawach wiary i obyczajów*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur. Nauczycielskie zadanie Kościoła wobec 1050. rocznicy Chrztu Polski*, J. Krajczyński, A. Domaszk (red.), Płock 2016, s. 110-130.
- Kroczek P., *Prawo kościelne jako narzędzie dialogu na przykładzie Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, w: *Dialog powinnością człowieka wierzącego*, M. Duda, A. Świerczek (red. nauk), Kraków 2014, s. 93-109.
- Krukowski J., *Dobro wspólne*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 563-566.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 204-223*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1. Księga II Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 15-42.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 232-341*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. II/1. Księga II Lud Boży*, J. Krukowski (red.), Poznań 2005, s. 55-174.
- Krukowski J., *Komentarz do kan. 35-93*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I. Księga I Normy ogólne*, J. Krukowski (red.), Poznań 2003, s. 94-160.

- Krzywda J., *Misja kanoniczna*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 1749-1751.
- Krzywda J., *Nieomyślność papieża*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol 1805-1807.
- Lempa F., *Część szczegółowa*, w: W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, t. 4. Księga V Dobra doczesne Kościoła. Księga VI Sankcje w Kościele*, Lublin 1987, s. 219-280.
- Lüdecke N., *Missio canonica*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 437-441.
- Łydka W., *Kościół*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Katowice 1998, s. 248-251.
- Łydka W., *Nauczanie Kościoła*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Katowice 1998, s. 333-335.
- Majer P., *Wierni wobec wystąpień i publikacji, które atakują religię i dobre obyczaje*, w: *Fides, quae de verbo nascitur et nutritur. Nauczycielskie zadanie Kościoła wobec 1050. rocznicy Chrztu Polski*, J. Krajczyński, A. Domaszk (red.), Płock 2016, s. 131-160.
- Martín de Agar J., *A Handbook on Canon Law*, tłum. L. Feingold, M. Emmons, Montréal 2007.
- Martínez Sistach L., *Associations of the Christ's Faithfull*, Quebec 2008.
- Marzoa Á., *Comentario a los can. 1364-1365*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 468-481.
- Marzoa Á., *Comentario a los can. 1368-1369*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 491-494.
- Marzoa Á., *Comentario a los can. 1372-1376*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 504-523.
- Marzoa Á., *Comentario a los can. 1384-1385*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 549-553.

- Marzoa Á., *Comentario al can. 1389*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 561-563.
- Miñambres J., *Comentario a los can. 164-179*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. 1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 975-1020.
- Miras J., *Comentario a los can. 48-58*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. I, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 548-587.
- Miras J., *Komentarz do kan. 35-93*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. J. Bodzon, Kraków 2023, s. 75-102.
- Misztal H., *Imprimatur*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 921-923.
- Misztal H., *Nihil obstat*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 1836-1839.
- Miziński A., *Apostazja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, t. II, G. Leszczyński, (red. nauk. t. II), Warszawa 2014, s. 19-20.
- Miziński A., *Herezja*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, t. II, G. Leszczyński, (red. nauk. t. II), Warszawa 2014, s. 85.
- Miziński A., *Schizma*, w: *Wielka Encyklopedia Prawa*, t. II, G. Leszczyński, (red. nauk. t. II), Warszawa 2014, s. 213.
- Molano E., *Komentarz do kan. 113-128*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. J. Bodzon, Kraków 2023, s. 112-121.
- Moral Carvajal D., *Il popolo di Dio nel Codice di Diritto Canonico*, Roma 2020.
- Morrás-Etayo J., *Consejo diocesano de asuntos económicos*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 581-583.
- Morrás-Etayo J., *Consejo parroquial de asuntos económicos*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 589-590.
- Morrissey F. G., *Comentario a los can. 694-704*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. II/2, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 1772-1800.
- Müller G., *Dogmatyka katolicka*, tłum. W. Szymona, Kraków 2015.

- Müller G., *List do D. Duki*, <https://opoka.org.pl/News/Swiat/2023/odpowiedz-watykanu-dot-komunii-sw-dla-rozwoznikow-jest-bledna> [dostęp: 27.12.2024].
- Navarro L. F., *Comentario a los can. 312-320*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. II/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 473-503.
- O'Collins G., Farrugia E. G., *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Kraków 2002.
- Ochoa X., *Index verborum as locutionum Codicis Iuris Canonici*, Città del Vaticano 1984.
- Oleñnik S., *Jedność Kościoła a pluralizm życia chrześcijańskiego*, Warszawa 1982.
- Olmos Ortega M., *Comentario a los can. 204-231*, w: *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, A. Benlloch Poveda (red.), Valencia 1993, s. 123-131.
- Orzeszyna K., *Wolność*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XX, E. Gigilewicz (red. nacz.), Lublin 2014, kol. 892-896.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. IV. Doczesne dobra Kościoła. Sankcje w Kościele. Procesy*, Olsztyn 1990.
- Pawluk T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, t. II. Lud Boży, jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 1986.
- Périsset J. C., *Consejo pastoral parroquial*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. II, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, 593-594.
- Pighin B. F., *Il nuovo sistema penale della Chiesa*, Venezia 2021.
- Płonka T., *Stopniowalność orzeczeń Magisterium Kościoła w nauczaniu Stolicy Apostolskiej podczas pontyfikatu Jana Pawła II*, Warszawa 2011.
- Pooter P. de, *Mandato de enseñar*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 261-264.
- Puig F., *Libros [regimen sobre los libros]*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. V, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 170-172.
- Ratzinger J., *Prawda w teologii*, tłum. M. Mijalska, Kraków 2005.
- Rincón-Pérez T., *Comentario a los can. 710-730*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. II/2, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodriguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 1818-1883.

- Rincón-Pérez T., *Komentarz do kan. 573-746*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. D. Szczepaniuk, Kraków 2023, s. 388-465.
- Rusecki M., Mastej J., Kaucha K., *Metodologia teologii fundamentalnej*, Lublin 2019.
- Salamon J., *Dialog. Ku religii wolności*, w: *Chrześcijaństwo przed nami*, J. Makowski, J. Salamon (red.), Kraków 2008, s. 37-48.
- Salij J., *Pytania nieobojętne*, Poznań 1998.
- San José Prisco J., *Sinodalidad, perspectivas teológicas, canónicas y pastorales*, Salamanca 2022.
- Sanchis J., *Comentario al can. 1399*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. IV/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 595-598.
- Santos J. L., *Comenatrio a los can. 1183-1185*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, t. III/2, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 1703-1716.
- Sesboué B., *Władza w Kościele, autorytet, prawda i wolność*, tłum. Piotr Rak, Kraków 2003.
- Sitarz M., *Synod*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 2698.
- Słownik łacińsko-polski*, t. IV, M. Plezia (red.), Warszawa 2007.
- Sobański R., *Komentarz do kan. 1-34*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I. Księga I Normy ogólne*, J. Krukowski (red.), Poznań 2003, s. 45-93.
- Sobański R., *Komentarz do kan. 94-203*, w: *Komentarz do Kodeksu prawa kanonicznego, t. I. Księga I Normy ogólne*, J. Krukowski (red.), Poznań 2003, s. 160-296.
- Sobański R., *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. Teoria prawa kanonicznego*, Warszawa 2001.
- Sousa Costa A., *Commento al can. 465*, w: *Commento al Codice di Diritto Canonico*, P. V. Pinto (red.), Città del Vaticano 2001, s. 275.
- Stępień A., *Pogląd*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XV, E. Gigilewicz (red. nacz.), Lublin 2011, kol. 980.
- Syryjczyk J., *Kanoniczne prawo karne. Część szczególna*, Warszawa 2003.
- Syryjczyk J., *Sankcje w Kościele. Część ogólna. Komentarz*, Warszawa 2008.
- Sztafrowski E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985.

- Sztafrowski E., *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 4, Warszawa 1986.
- Taro Ederaine J., *The Synod of Bishops in the Light of Episcopalis Communio: Historical-Theological-Juridical Studies*, Roma 2020.
- Tejero E., *Comentario a los can. 747-755*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. III/1, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 33-75.
- Tejero E., *Komentarz do kan. 747-792*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. Z. Tracz, Kraków 2023, s. 466-491.
- Tejero E., *Komentarz do kan. 834-896*, w: *Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz*, P. Majer (red.), tłum. W. Lipka, Kraków 2023, s. 517-549.
- Thériault M., *Comentario a los can. 124-128*, w: *Comentario exegetico al Código de Derecho Canónico*, t. I, Á. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña (red.), Pamplona 2002, s. 823-836.
- Urru A., *Venia docendi*, w: *Diccionario General de Derecho Canónico*, t. VII, J. Otaduy, A. Viana, J. Sedano (red.), Cizur Menor 2012, s. 810-812.
- Vorglimler H., *Nowy leksykon teologiczny*, tłum. T. Mieszkowski, P. Pachciarek, Warszawa 2005.
- Wal J., *Rola dialogu w życiu Kościoła*, w: *Teologia pastoralna*, t. 1, R. Kamiński (red.), Lublin 2000, s. 193-203.
- Wąsek D., Gilski M., *Kościół, czyli my. Refleksje o synodalności*, Kraków 2022.
- Wojtyła K., *Odpowiedzialność za Kościół*, w: *Chrześcijanin w Kościele*, J. Majka (red.), Wrocław 1979, s. 239-244.
- Wroceński J., *Zadanie nauczania*, w: *Leksykon prawa kanonicznego*, M. Sitarz (red.), Lublin 2019, kol. 3073-3078.
- Wstęp do prawoznawstwa*, A. Korybski, L. Leszczyński (red.), Lublin 2021.
- Zuberbier A., *Wolność religijna*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Katowice 1998, s. 646-648.
- Zuberbier A., *Wspólnota*, w: *Słownik teologiczny*, A. Zuberbier (red.), Katowice 1998, s. 648-652.

Artykuły

- Andrzejczyk H., *Zasada poszanowania praw człowieka w Dignitatis humanae*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 17 (1970) z. 5, s. 75-97.
- Arrieta J. I., *Sinodalità e Sinodo dei Vescovi*, „Ius Ecclesiae” 1 (2019), s. 275-288.
- Arrieta J., *Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia diocesana*, „Ius Canonicum” 34 (1994) nr 68, s. 93-112.
- Bakalarz J., *Idee przewodnie nowego Kodeksu prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 5, s. 93-108.
- Bartnik Cz., *Wolność osoby ludzkiej a autorytet kościelny*, „Kościół i Prawo” 2 (1981), s. 53-81.
- Bogarín Díaz J., *El favor libertatis como clave hermenéutica del canon 223*, „Ius Canonicum” 53 (2013) nr 106, s. 517-546.
- Borek D., *Diecézní biskup a instituty zasvěceného života. Vzájemné vztahy na příkladu vybraných (specifických) aspektu: pastorační vizitace a zákazu pobývat na území diecéze*, w: *Studium Zasvěceného Života. Aktuální Témata IV: Disciplinární postupy, práva a povinnosti*, K. Orlita, J. Jančář (red.) Brno 2018, s. 48-79.
- Borek D., *Obowiązek powiadomienia o przestępstwie w prawie i praktyce Kościoła*, „Annales Canonici” 18 (2022) nr 1, s. 5-48.
- Borek D., *Wykonywanie władzy karania w instytucjach zakonnych w świetle aktualnego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 48 (2005) nr 3-4, s. 175-200.
- Borto P., *Teoria i praktyka uwzględniania „sensus fidelium” przez Magisterium w czasach nowożytnych*, „Biblioteka Teologii Fundamentalnej” 9 (2014), s. 115-141.
- Boyle J., *Church Teaching Authority in the 1983 Code*, „The Jurist” 45 (1985) nr 1, s. 136-170.
- Cenalmor D., *Límites y regulación de los derechos de todos los fieles*, „Fidelium Iura” 5 (1996), s. 145-173.
- Ciudad Albertos A., *Actuales expresiones canónicas de sinodalidad*, „Scripta Theologica” 48 (2016), s. 707-730.
- Diz Pintado M. E., *El principio de legalidad penal en el derecho canónico: en el Código de 1917 y en el de 1983*, „Revista Española de Derecho Canónico” 41 (1985) nr 119, s. 401-419.

- Dohnalik J., *Nowa wersja motu proprio „Vos estis lux mundi”*. Znaczenie zmian wprowadzonych przez papieża Franciszka w 2023 roku, „Annales Canonici” 19 (2023) nr 2, s. 57-73.
- Doktorczyk S., *Obstinate Persistence in Doctrinal Error the Delicts of Canon 1371, I*, „Studia Canonica” 51 (2017) nr 2, s. 441-470.
- Domaszk A., *Katolicka telewizja internetowa w myśli prawno-kanonicznej Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 61 (2018) nr 1, s. 53-75.
- Domaszk A., *Katolicka telewizja internetowa w myśli teologicznej Kościoła*, „Prawo Kanoniczne” 60 (2017) nr 3, s. 107-134.
- Draguła A., *Dialog wewnętrzny w Kościele*, „Paedagogia Christiana” 2 (2010) nr 26, s. 149-163.
- Duffy E., *Diversity in Teaching by Episcopal Conferences: Some Positive Considerations*, „Studia Canonica” 53 (2019) nr 1, s. 53-74.
- Dyduch J., *Kościelna aprobata publikacji – aspekt prawny*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 55-67.
- Dyduch J., *Synod Diecezjalny – Narzędziem Odnowy Kościoła Partykularnego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 3-4, s. 23-36.
- Errázuriz C. J., *Derechos fundamentales del fiel y derechos humanos*, „Ius Canonicum” 64 (2023) nr 127, s. 65-85.
- Errázuriz C. J., *Derechos y deberes del fiel en relación con la Palabra de Dios: presupuestos fundamentales*, „Ius Canonicum” 40 (2000) nr 79, s. 13-33.
- Fornes J., *Derecho y libertad en el pensamiento de Pedro Lombardía*, „Ius Canonicum” 37 (1997) nr 74, s. 489-504.
- Gałkowski T., *Dylematy wokół ustawy kanonicznej (II) – bonum commune czy communionis*, „Prawo Kanoniczne” 58 (2015) nr 4, s. 43-65.
- Gałkowski T., *Umiarkowane korzystanie z praw przysługujących wiernym (kan. 223 § 2)*, „Roczniki Nauk Prawnych” 27 (2017) nr 1, s. 63-79.
- Green T., *The Church's Teaching Mission: Some Aspects of the Normative Role of Episcopal Conferences*, „Studia Canonica” 27 (1993) nr 1, s. 23-57.
- Guay A., *From the Code of Canon Law to Vatican II: Reflections on the Magisterium of the Church*, „Studia Canonica” 4 (1970) nr 2, s. 203-208.
- Guerrero Montero M., *Autoridad, obediencia, diálogo y libertad de expresión en la Iglesia. Análisis y comentario del canon 212 del CIC*, „Revista Española de Derecho Canónico” 72 (2015) nr 179, s. 509-551.

- Hansen F., *Sound Decentralization and Institutional Synodality*, „The Jurist” 79 (2023) nr 2, s. 373-404.
- Hervada J., *Pensamientos sobre sociedad plural y dimensión religiosa*, „Ius Canonicum” 19 (1979) nr 38, s. 63-76.
- Jakubiak T., *The Catholic Church and a Person’s Right to Privacy and Protection of His Good Reputation*, „Roczniki Nauk Prawnych” 33 (2023) nr 1, s. 75-102.
- Jaszcz A., *Prawnokanoniczna ochrona osoby zawiadamiającej o zaniedbaniach biskupa Kościoła łacińskiego zgodnie z motu proprio VELM*, „Roczniki Nauk Prawnych” 32 (2002) nr 1, s. 117-132.
- Kaleta P., *Parafialna rada duszpasterska a parafialna rada ds. ekonomicznych*, „Roczniki Nauk Prawnych” 25 (2015) nr 4, s. 133-149.
- Kamiński R., *Hierarchiczna zależność a bezprawne działanie przełożonego*. „Sygnałista” w Kościele, „Annales Canonici” 18 (2022) nr 2, s. 5-37.
- Kasprzak A., *Kolegialność w służbie synodalności. Ryzyko czy szansa XVI Synodu Biskupów?* „Studia Bobolanum” 33 (2022) nr 4, s. 85-105.
- Kasprzak S., *Prawnokanoniczne implikacje nakazu misyjnego*, „Roczniki Nauk Prawnych” 25 (2015) nr 2, s. 129-150.
- Kennedy R., *Shared Responsibility In Ecclesial Decision-Making*, „Studia Canonica” 14 (1980) nr 1, s. 5-23.
- Koury J., *The Limits of Collaboration: the New Legal Language for the Laity*, „Studia Canonica” 26 (1992) nr 2, s. 415-436.
- Krajczyński J., *Granice wolności słowa*, „Prawo Kanoniczne” 46 (2003) nr 1-2, s. 111-138.
- Kroczek P., *Funkcje klauzul generalnych na przykładzie kodeksu prawa kanonicznego z 1983 roku*, „Annales Canonici” 12 (2016), s. 79-89.
- Kroczek P., *Kiedy prawo kanoniczne jest efektywne?*, „Annales Canonici” 2 (2006), s. 163-177.
- Kroczek P., *Prywatne stowarzyszenia wiernych. Charakterystyka i etapy powstawania*, „Analecta Cracoviensia” 40 (2008), s. 451-464.
- Krukowski J., *Definicja chrześcijan, komentarz do kan. 204 nowego KPK*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 33 (1986) z. 5, s. 29-40.
- Krukowski J., *Katalog podstawowych obowiązków i uprawnień wszystkich chrześcijan w nowym Kodeksie prawa kanonicznego*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 31 (1984) z. 5, s. 43-52.

- Krukowski J., *Prawa człowieka i prawa chrześcijanina, problemy teoretyczno-prawne*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne” 27 (1980) z. 5, s. 65-83.
- Krukowski J., *Prawa wiernych do dobrej opinii i do własnej intymności. Komentarz do kan. 220 KPK z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 39 (1996) nr 3-4, s. 227-236.
- Ladaria L., *The Question of the Validity of Baptism in the Church of Jesus Christ of Latter-Day Saints*, https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/documents/rc_con_cfait_h_doc_20010605_battesimo_mormoni-ladaria_en.html [dostęp: 10.12.2024].
- Lombardía P., *Libertad y autoridad en la Iglesia*, „Ius Canonicum” 13 (1973) nr 25, s. 275-289.
- Lombardía P., *Los laicos en el derecho de la iglesia*, „Ius Canonicum” 6 (1966) nr 12, s. 339-374.
- Marzoa Á., *Sanciones disciplinares y penas canonicas*, „Ius Canonicum” 27 (1988) nr 55, s. 181-196.
- McCann P., *The Sensus Fidei and Canon Law*, „Studia Canonica” 44 (2010) nr 1, s. 211-258.
- Miccichè A., *La sinodalidad en la Iglesia*, „Ius Canonicum” 62 (2022) nr 123, s. 317-356.
- Mikołajczuk K., *Pojęcie i cel kary w Kościele. Rys historyczno-prawny*, „Studia Prawnicze KUL” 65 (2016) nr 1, s. 81-106.
- Moons J., *A Comprehensive Introduction to Synodality: Reconfiguring Ecclesiology and Ecclesial Practice*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) z. 2, s. 73-93.
- Nagy S., *Dialog w Kościele*, „Kościół i Prawo” 2 (1981), s. 151-172.
- Navarro L., *El laico y los principios de igualdad y variedad*, „Ius Canonicum” 26 (1986) nr 51, s. 93-112.
- Nowak J., *Indywidualne zmartwychwstanie w chwili śmierci. Śmierć jako początek nowego życia*, „Studia Włocławskie” 21 (2019), s. 119-136.
- Núñez G., *Escándalo y canon 1399. Tutela penal del celibato sacerdotal. Comentario a la Sentencia del Tribunal de la Rota Romana de 9 de julio de 2004*, „Ius Canonicum” 54 (2014) nr 108, s. 741-754.
- Nykiel K., *Wyłączenie wiernych ze wspólnoty z Kościołem. Aspekty prawne i teologiczne*, „Roczniki Nauk Prawnych” 24 (2014) nr 2, s. 137-157.
- Pagé R., *Associations of the Faithful in the Church*, „The Jurist” 47 (1987) nr 1, s. 165-203.

- Pasternak F., *Teologiczno-prawne uzasadnienie soborowego ujęcia tolerancji i niedyskryminacji*, „Prawo Kanoniczne” 17 (1974) nr 3-4, s. 23-50.
- Pellitero R., *La sinodalidad, signo e instrumento de comunión y de evangelización*, „Roczniki Teologiczne” 69 (2022) z. 11, s. 107-125.
- Peña C., *La mujer en la Iglesia Católica: situación actual y perspectivas abiertas por la sinodalidad*, „Ius Canonicum” 63 (2023) nr 126, s. 621-662.
- Peña C., *Sinodalidad y laicado. Corresponsabilidad y participación de los laicos en la vocación sinodal de la Iglesia*, „Ius Canonicum” 59 (2019) nr 118, s. 731-765.
- Pieronek T., *Aspekty prawne dialogu między hierarchią a katolikami świeckimi*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 1-2, s. 203-216.
- Popović P., *Bonum Commune Ecclesiae and the Juridical Domain of the Goods That Are ‘Made Common’ in the Church*, „Ius Canonicum” 59 (2019) nr 118, s. 697-730.
- Pudumai Doss J., *Freedom of Enquiry and Expressions of Christifideles? Some Juridical Considerations Starting from Canon 218*, „Studia Canonica” 44 (2010) nr 1, s. 53-98.
- Rakoczy T., *Kompetencje biskupów w dziedzinie cenzury*, „Roczniki Nauk Prawnych” 15 (2005) nr 2, s. 279-297.
- Reinhardt H., *Kościelny porządek prawny a podstawowe prawa człowieka, szczególnie prawo do wolności religijnej*, „Roczniki Nauk Prawnych” 5 (1995), s. 5-15.
- Renken J., *Pope Francis and Participative Bodies in the Church: Canonical Reflections*, „Studia Canonica” 48 (2014) nr 1, s. 53-98.
- Renken J., *Synodality: a Constitutive Element of the Church. Reflections on Pope Francis and Synodality*, „Studia Canonica” 52 (2018) nr 1, s. 5-44.
- Rozkrut T., *Nowa Instrukcja o synodach diecezjalnych*, „Prawo Kanoniczne” 42 (1999), nr 1-2, s. 145-156.
- Rozkrut T., *Synod Biskupów instytucją promującą synodalność w wymiarze powszechnym*, „Annales Canonici” 20 (2024) nr 1, s. 95-115
- Rudzińska K., *Kara wydalenia ze stanu duchownego*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 1-2, s. 203-231.
- Sarmiento A., *Determinaciones de la autoridad de la Iglesia sobre la moral*, „Ius Canonicum” 40 (2000) nr 749, s. 53-71.
- Sitarz M., *Zadania mediów w realizacji misji nauczycielskiej Kościoła w Polsce*, „Roczniki Nauk Prawnych” 26 (2016) nr 2, s. 155-175.

- Skonieczny P., *Kanon 1311 § 2 kodeksu prawa kanonicznego jako program odnowionego prawa karnego kanonicznego. Pierwsze uwagi*, „Annales Canonici” 17 (2021) nr 2, s. 101-142.
- Skonieczny P., *Pojęcie dobrego imienia (bona fama) w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 r. Jana Pawła II na podstawie kan. 220*, „Prawo Kanoniczne” 52 (2009) nr 1-2, s. 59-84.
- Skorupa A., *Kanoniczno-prawne obszary dialogu w życiu zakonnym*, „Kościół i Prawo” 10 (23) 2021 nr 2, s. 181-194.
- Skorupa A., *Przyczyny i procedura wydalenia duchownych z instytutu zakonnego*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011) nr 3-4, s. 147-168.
- Sobański R., *Eklezjologia nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 1-2, s. 3-30.
- Sobański R., *Kanon 753 oraz 754: Kwestie wybrane*, „Prawo Kanoniczne” 32 (1989) nr 3-4, s. 61-73.
- Sobański R., *Prawo a wolność osoby odrodzonej we chrzcie*, „Prawo Kanoniczne” 20 (1977) nr 3-4, s. 47-65.
- Sobański R., *Wolność a prawo*, „Prawo Kanoniczne” 37 (1994) nr 3-4, s. 21-38.
- Stasiński P., *Przyczyny wydalenia z instytutu zakonnego*, „Prawo Kanoniczne” 40 (1997) nr 1-2, s. 147-173.
- Stokłosa M., *Prawo do katolickiego pogrzebu w niektórych wyjątkowych okolicznościach*, „Prawo Kanoniczne” 53 (2010) nr 3-4, s. 83-111.
- Stokłosa M., *Utrata przynależności do stanu duchownego na podstawie specjalnych uprawnień przyznanych Kongregacji ds. Duchowieństwa*, „Prawo Kanoniczne” 54 (2011) nr 1-2, s. 43-75.
- Syryjczyk J., *Kara ekskomuniki a pełna wspólnota kościelna według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, „Prawo Kanoniczne” 33 (1990) nr 3-4, s. 173-196.
- Syryjczyk J., *Pojęcie przestępstwa w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 1-2, s. 85-96.
- Syryjczyk J., *Wymiar kar „latae sententiae” w świetle przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 3-4, s. 41-64.
- Szczot E., *Władza rodzicielska a wolność religijna dziecka w prawie kanonicznym*, „Annales Canonici” 11 (2005), s. 217-234.
- Sztafrowski E., *Kościół a prawa człowieka*, „Roczniki Nauk Prawnych” 1-2 (1991-1992), s. 77-97.

- Viana A., *Consultar no es informar de una decisión ya tomada. Comentario de la sentencia de la Signatura Apostólica de 27 de noviembre de 2012*, „Ius Canonicum” 55 (2015) nr 110, s. 763-767.
- Viana A., *Episcopalis Communio. Un Comentario A Las Nuevas Normas Sobre El Sínodo De Los Obispos*, „Revista Española de Derecho Canónico” 76 (2019) nr 186, s. 361-381.
- Viana A., *Sinodalidad y Derecho canónico. Un seminario organizado por la Secretaría general del Sínodo de los Obispos*, „Estudios Eclesiásticos” 92 (2017), s. 683-701.
- Villar J., *El magisterio episcopal, enseñanza auténtica del Evangelio*, „Ius Canonicum” 40 (2000) nr 79, s. 35-51.
- Villar J., *La sinodalidad en la reflexión teológica actual*, „Ius Canonicum” 58 (2018) nr 115, s. 69-82.
- Vitali D., *Sensus fidelium e opinione pubblica nella Chiesa*, „Gregorianum” 82 (2001), s. 689-717.
- Wijlens M., *Representation and Witnessing in Synodal Structures. Rethinking the Munus Docendi of Episcopal Conferences in Light of Communio Fidelium, Communio Eccelsiarum and Communio Episcoporum*, „Studia Canonica” 53 (2019) nr 1, s. 75-105.
- Wroceński J., *Rada Kapłańska według Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 36 (1993) nr 1-2, s. 19-40.
- Żurowski M., *Autorytet i wolność w Kościele*, „Prawo Kanoniczne” 28 (1985) nr 1-2, s. 31-39.
- Żurowski M., *Uprawnienia członków Ludu Bożego a uprawnienia Laikatu*, „Prawo Kanoniczne” 13 (1970) nr 1-2, s. 101-141.

Summary

Freedom of speech in the Church and the Catholics' responsibility for the presented views

A theological-canonical study

Freedom of speech is fundamental to the existence of modern states and societies, to presenting one's views, and to developing common positions. Although the activity of the Catholic Church is a continuation of the mission received from the Founder, it is conducted in a world in which significant emphasis is placed on respecting the aforementioned freedom. Thus, in carrying out its tasks, the Church must deal with the way in which modern society functions. At the same time, the same people create both society and the Church, which consequently leads to a change in the mentality of modern Catholics who want to speak out in the Church and express their views on matters concerning the community they co-create.

The thesis is devoted to presenting legal solutions related to freedom of speech in the Church and the responsibility of Catholics for the views expressed. At the same time, the study does not focus only on the legal aspect of the discussed issue. The analysis conducted as part of the thesis also takes into account the teaching of the Church and theology regarding freedom of speech and the responsibility of Catholics for expressed views.

The conducted query of the available bibliography indicates that there are not many studies that analyze the laws in terms of the regulation of freedom and its limitations, penal and administrative consequences incurred for their violation and take into account the theological perspective in the above scope, foundations of freedom and responsibility for the spoken word. In addition, it should be noted that such analyses must be updated due to the development of the Church's teaching in the above scope, as well as changes in canon law.

The study begins with a presentation of the Magisterium of the Church and theological data related to the issue of freedom of speech and responsibility for the views expressed. This is a manifestation of the assumption that canon law does not arise in

a vacuum, without reference to theology. The above analyses are the subject of the first chapter of the work ("Theological foundations of freedom and responsibility"), which can be summarized in the statement that the truth expressed in words (deposit of faith) was transmitted to a specific community in which there is freedom regulated by the authority governing this community. This leads to a discussion of the following four issues: truth and its characteristics, the Church and its attributes, other sources of freedom, and the institutional dimension of freedom. The chapter ends with a study on synodality, as a process that combines many of the previously discussed aspects of church life.

The content of the second chapter ("Legal regulations of freedom") is a discussion of legal regulations concerning freedom of speech and its limitations. The study included in this chapter begins with defining the addressee of the norms, i.e. indicating who the provisions in question apply to, which is closely linked to the subsequent presentation of the principles concerning all entities. The discussion of general issues ends with an analysis of the relationship between freedom of speech and the obligation to disclose one's views. Then, individual principles concerning freedom of speech are presented, in relation to such areas as: the ministry of the Word of God, Catholic education or the mass media. Legal regulations of freedom also apply to individual entities using it, as well as, in the case of some of them, those who have the right to regulate it. Thus, the second chapter includes a presentation of these entities, starting from the Roman Pontiff and ending with the councils functioning in the particular Church. The chapter ends with an analysis of the legal dimension of synodality, as a phenomenon that groups many of the previously discussed aspects.

Just as the second chapter focuses on freedom of speech, the third chapter of the thesis ("Liability for violating the principles of freedom of speech") is devoted to the analysis of liability for violating previously identified rules. The study included in this part of the work begins with a discussion of the concept of a crime and its objective element, as key to further analyses, including the identification of individual legal assets protected by the Code. The introductory issues also include a discussion of the fiction of an unfulfilled crime and the difference between criminal and administrative liability for committed offenses. The detailed part of the third chapter contains a presentation of individual criminal and administrative consequences incurred for violating the principles of freedom of speech in the Church.

The fourth chapter ("Comparison of the presented solutions") is devoted to the analysis of the previously presented material. The *de lege lata* conclusions show those

regulations that are mutually inconsistent or situations in which the provisions of the Code differ from the postulates that can be derived on the basis of the presented theology. This allows us to answer the question about the consistency of the analyzed solutions. The *de lege lata* conclusions are supplemented by *de lege ferenda* conclusions. The proposed changes include new solutions regarding: the right to freedom of speech (can. 212 § 3 CIC), instruments for regulating freedom of speech (can. 824 § 2 CIC), the use of the means of social communication (can. 831 and 832 CIC), the restoration of the Synod of Bishops in its earlier form as a forum for dialogue within the College of Bishops, changes concerning pastoral and economic councils, changes in the duties of the bishop (can. 386 § 2 CIC) and protection against abuses in the exercise of the right to freedom of speech.