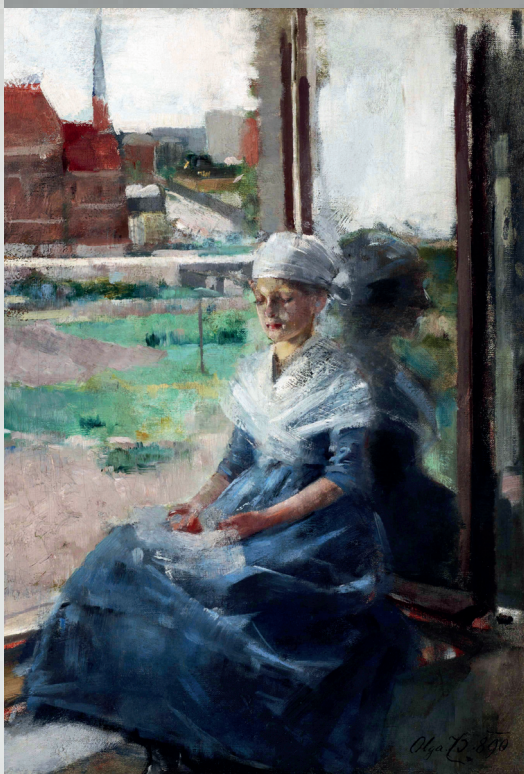




*Refleksje wokół  
prawa kanonicznego*





*Dobrochna Bach-Golecka  
Katarzyna Myszona-Kostrzewa  
redakcja naukowa*

*Refleksje wokół  
prawa kanonicznego*

© Instytut Wydawniczy EuroPrawo Sp. z o.o.

Wszelkie prawa zastrzeżone. Żadna część niniejszej publikacji nie może być reprodukowana, przechowywana i przetwarzana jako źródło danych w jakiegokolwiek formie zapisu bez pisemnej zgody wydawcy.

Recenzenci: ks. prof. dr hab. Piotr KroczeK  
dr hab. Paweł Sobczyk, prof. UO

Publikacja jest dostępna na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa-Użycie niekomercyjne 4.0 Międzynarodowe. Treść licencji dostępna jest na stronie: <https://creativecommons.org/licenses/by-nc/4.0/>



Publikacja dofinansowana przez Uniwersytet Warszawski

Reprodukcja na okładce: obraz Olgi Boznańskiej pt. „Bretonka (wersja II)” z 1890 r., ze zbiorów Muzeum Narodowego w Warszawie

Wydanie I  
Warszawa 2025

ISBN: 978-83-7627-247-4 ISBN ebook: 978-83-7627-253-5

Instytut Wydawniczy EuroPrawo Sp. z o.o.  
Al. Solidarności 117/207  
00-140 Warszawa  
tel. 602 222 348; [redakcja@iwep.pl](mailto:redakcja@iwep.pl)  
[www.iwep.pl](http://www.iwep.pl)

---

# Spis treści

---

|                                                                                                                                                                                                                             |           |
|-----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Wprowadzenie .....</b>                                                                                                                                                                                                   | <b>13</b> |
| <b>Refleksje o prawie .....</b>                                                                                                                                                                                             | <b>19</b> |
| <b>O użyteczności (nauki) prawa kanonicznego<br/>(<i>Dobrochna Bach-Golecka</i>) .....</b>                                                                                                                                  | <b>21</b> |
| Wprowadzenie .....                                                                                                                                                                                                          | 21        |
| Rys historyczny o prawie kanonicznym .....                                                                                                                                                                                  | 23        |
| Źródła prawa kanonicznego .....                                                                                                                                                                                             | 24        |
| Prymat papieski w prawie kanonicznym i międzynarodowym ....                                                                                                                                                                 | 28        |
| Polska literatura prawno-kanoniczna z XIX i XX wieku .....                                                                                                                                                                  | 33        |
| Podsumowanie .....                                                                                                                                                                                                          | 34        |
| Aneks .....                                                                                                                                                                                                                 | 35        |
| <b><i>Nie to, co wchodzi do ust, kala człowieka, ale to,<br/>co wychodzi z ust, kala człowieka (Mt 15, 11): Dlaczego więc<br/>(niektórzy) Żydzi nadal przestrzegają zasad koszerności?<br/>(Joseph H. Weiler)</i> .....</b> | <b>43</b> |
| Przestrzeganie zasad koszerności .....                                                                                                                                                                                      | 48        |
| Jaki jest sens przestrzegania koszerności? .....                                                                                                                                                                            | 50        |
| Wykluczenie, włączenie i tożsamość .....                                                                                                                                                                                    | 51        |
| Rewolucja monoteistyczna i dylemat obecności .....                                                                                                                                                                          | 53        |
| Wyzwalające jarzmo .....                                                                                                                                                                                                    | 56        |
| Normatywność przymierza – autonomia i heteronomia .....                                                                                                                                                                     | 59        |

|                                                                                      |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Początek i natura władzy w Kościele</b><br><b>(Ks. Tomasz Gałkowski CP)</b> ..... | <b>65</b> |
| Wprowadzenie .....                                                                   | 65        |
| Pytanie o początek .....                                                             | 69        |
| Eklezjologia „ <i>implicite</i> ” .....                                              | 72        |
| Powołanie i ustanowienie Dwunastu .....                                              | 74        |
| Przekazanie władzy .....                                                             | 79        |
| Natura władzy .....                                                                  | 86        |
| Podsumowanie .....                                                                   | 88        |

|                                                                                      |           |
|--------------------------------------------------------------------------------------|-----------|
| <b>Ojcowie Kościoła a prawo</b><br><b>(Ks. Franciszek Longchamps de Brier)</b> ..... | <b>91</b> |
| Wprowadzenie: „naturalne” środowisko prawne .....                                    | 91        |
| Prawo, chrześcijaństwo i Ojcowie Kościoła .....                                      | 94        |
| Prawo Mojżeszowe i nowa era chrześcijańska .....                                     | 97        |
| Język prawny na służbie chrześcijaństwa .....                                        | 104       |
| Zakończenie .....                                                                    | 108       |

|                                   |            |
|-----------------------------------|------------|
| <b>Refleksje o Kościele</b> ..... | <b>111</b> |
|-----------------------------------|------------|

|                                                                                         |            |
|-----------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Kościół – organizacja czy żywy organizm?</b><br><b>(S. Dolores Nowak PDDM)</b> ..... | <b>113</b> |
| Wstęp .....                                                                             | 113        |
| Etymologia słowa „kościół” .....                                                        | 113        |
| Co o Kościele myśli świat i sami członkowie Kościoła? .....                             | 114        |
| Co sam Kościół mówi o sobie? .....                                                      | 115        |
| Co Biblia mówi o Kościele? .....                                                        | 116        |
| Kiedy i jak Kościół staje się Ciałem Chrystusa? .....                                   | 121        |
| Co o Kościele mówią Ojcowie Kościoła? .....                                             | 124        |
| Zakończenie .....                                                                       | 127        |

|                                                                                                                                                                      |            |
|----------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| <b>Co robić w sytuacji zła w Kościele według św. Katarzyny ze Sieny? (Ks. Janusz Chwast OP) .....</b>                                                                | <b>131</b> |
| Wprowadzenie .....                                                                                                                                                   | 131        |
| Działalność św. Katarzyny na tle ówczesnej sytuacji Kościoła i Europy .....                                                                                          | 132        |
| Charakterystyka pism św. Katarzyny .....                                                                                                                             | 137        |
| Źródła i perspektywa teologii św. Katarzyny ze Sieny .....                                                                                                           | 139        |
| Kościół w ujęciu św. Katarzyny .....                                                                                                                                 | 143        |
| Rola papieża, pasterzy oraz wiernych świeckich .....                                                                                                                 | 145        |
| Podsumowanie: czego uczy nas św. Katarzyna? .....                                                                                                                    | 149        |
| <br><b>Towarzyszenie duchowe w rozeznawaniu powołania.</b>                                                                                                           |            |
| <b>Nauczanie papieża Franciszka w świetle dokumentu Papieskiego Dzieła Powołań Kościelnych <i>In verbo tuo</i> (S. Małgorzata Pagacz USJK) .....</b>                 | <b>155</b> |
| Wstęp .....                                                                                                                                                          | 155        |
| Towarzyszenie i przewodzenie na drodze wiary według papieża Franciszka .....                                                                                         | 156        |
| Pomoc w samopoznaniu i charyzmat słuchania w nauczaniu papieża Franciszka .....                                                                                      | 157        |
| Towarzyszenie według dokumentu <i>In verbo tuo</i> .....                                                                                                             | 161        |
| Nauczanie papieża Franciszka a dokument <i>In verbo tuo</i> .....                                                                                                    | 167        |
| Zakończenie .....                                                                                                                                                    | 169        |
| <br><b><i>Fidei Defensor</i> – kilka spostrzeżeń, czy chrześcijanin jest zobowiązany do obrony wiary we współczesnym świecie (Katarzyna Myszone-Kostrzewa) .....</b> |            |
| Wstęp .....                                                                                                                                                          | 173        |
| Chrześcijanie – prześladowana wspólnota religijna .....                                                                                                              | 175        |
| Współczesne nauczanie Kościoła a obrona wiary .....                                                                                                                  | 177        |
| Katechizmy katolickie i nauczanie doktorów Kościoła a obrona wiary .....                                                                                             | 181        |



|                                                 |     |
|-------------------------------------------------|-----|
| Kodeksy Prawa Kanonicznego a obrona wiary ..... | 186 |
| Podsumowanie .....                              | 189 |

## **Refleksje o misji ..... 193**

### **Misjonarz okiem kanonisty. Prawno-kanoniczne aspekty powołania misyjnego (Ks. Moisés Marín Pérez) ..... 195**

|                                                                           |     |
|---------------------------------------------------------------------------|-----|
| Wprowadzenie .....                                                        | 195 |
| Terminologia prawno-misyjna: misja w znaczeniu<br>prawnokanonicznym ..... | 198 |
| Misjonarz w znaczeniu prawnokanonicznym .....                             | 202 |
| Warunki kanoniczne dla pełnienia urzędu misjonarza .....                  | 204 |
| Szczególne powołanie misyjne .....                                        | 206 |
| <i>Idoneitas</i> do wypełnienia dzieła misyjnego .....                    | 208 |
| Cechy i uzdolnienia naturalne .....                                       | 210 |
| Cechy natury duchowej .....                                               | 211 |
| Duchowni i osoby konsekrowane .....                                       | 212 |
| Świeccy, mężczyźni i kobiety .....                                        | 214 |
| Formacja misjonarza .....                                                 | 216 |
| Posłanie przez kompetentną władzę kościelną .....                         | 218 |
| Ogólne zadania misjonarzy w działalności misyjnej Kościoła ...            | 220 |
| Dialog misyjny przez świadectwo życia i słowa misjonarzy .....            | 221 |
| Inkulturacja Ewangelii w misji <i>ad gentes</i> .....                     | 224 |
| Posługa Słowa Bożego .....                                                | 227 |
| Sprawowanie sakramentów świętych .....                                    | 228 |
| Podsumowanie .....                                                        | 229 |

### **Perturbacje w działalności duszpastersko-misyjnej w Wenezueli (wiek XIX) (Ks. Tomasz Szyszka SVD) ..... 235**

|                     |     |
|---------------------|-----|
| Słowo wstępne ..... | 235 |
|---------------------|-----|

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| Kościół w dobie ruchów niepodległościowych .....            | 236 |
| Początki transformacji polityczno-społecznych .....         | 240 |
| Próby reaktywacji działalności duszpastersko-misyjnej ..... | 246 |
| Misje wśród ludności autochtonicznej .....                  | 248 |
| Podsumowanie .....                                          | 254 |

### **Katolicyzm w krajach Półwyspu Arabskiego w czasie pontyfikatu papieża Franciszka (*Daniel Dylewski*) ..... 257**

|                                                             |     |
|-------------------------------------------------------------|-----|
| Wstęp .....                                                 | 257 |
| Zagadnienia związane z wolnością religijną .....            | 258 |
| Chrześcijaństwo w Królestwie Arabii Saudyjskiej .....       | 265 |
| Struktury Kościoła katolickiego na Półwyspie Arabskim ..... | 266 |
| Aktywność duszpasterska i zwyczaje .....                    | 270 |
| Podsumowanie .....                                          | 272 |

### **Refleksje o zarządzaniu ..... 277**

### **Wyzwania Kościoła katolickiego w Polsce w związku z ogólnym rozporządzeniem o ochronie danych osobowych (*Małgorzata Sobiecka*) ..... 279**

|                                                            |     |
|------------------------------------------------------------|-----|
| Przepisy dotyczące ochrony danych osobowych w Polsce ..... | 279 |
| Spełnienie przesłanek z art. 91 RODO .....                 | 282 |
| Wyzwania w 2018 roku .....                                 | 286 |
| Nowe pojęcia .....                                         | 287 |
| Nowe instytucje .....                                      | 289 |
| Wykładnia .....                                            | 290 |
| Granica stosowania RODO i Dekretu .....                    | 291 |
| Inspektor ochrony danych .....                             | 293 |
| Obecne wyzwania .....                                      | 293 |
| Zakończenie .....                                          | 298 |

|                                                                                                                                                                                           |                |
|-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|----------------|
| <b>Polskie partykularne kanoniczne prawo majątkowe<br/>wobec aktualnych wyzwań kontroli kanonicznej<br/>zarządu majątkiem kościelnym (Marek Strzała) .....</b>                            | <b>301</b>     |
| Wprowadzenie .....                                                                                                                                                                        | 301            |
| Ograniczone zastosowanie norm powszechnego prawa<br>kanonicznego .....                                                                                                                    | 302            |
| Wybrane regulacje polskiego partykularnego prawa<br>kanonicznego .....                                                                                                                    | 304            |
| Katalog czynności nadzwyczajnego zarządzania jako skuteczne<br>narzędzie nadzoru nad zarządem majątkiem kościelnym .....                                                                  | 306            |
| Podsumowanie .....                                                                                                                                                                        | 309            |
| <br><b>Kościół z porządkiem prawa kanonicznego wobec<br/>wyzwań współczesnych prądów kulturowych<br/>(Ks. Roman Szewczyk) .....</b>                                                       | <br><b>313</b> |
| Istota prawa kanonicznego .....                                                                                                                                                           | 313            |
| Współczesne prądy kulturowe w relacji do Kościoła .....                                                                                                                                   | 315            |
| Płaszczyzny szczególnego oddziaływania .....                                                                                                                                              | 318            |
| Podsumowanie .....                                                                                                                                                                        | 321            |
| <br><b>Postliberalizm, dobro wspólne i utopijna wizja<br/>„Nowego Jeruzalem” – czyli o konserwatyzmie<br/>i konstytucjonalizmie dobra wspólnego słów kilka<br/>(Wiktor Mikosza) .....</b> | <br><b>323</b> |
| Wprowadzenie .....                                                                                                                                                                        | 323            |
| Postliberalny „paradygmat teologiczny” i kryzys kultury<br>liberalnej .....                                                                                                               | 324            |
| O religijnej naturze człowieka i społeczności politycznej<br>z perspektywy postliberalnej .....                                                                                           | 326            |
| Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego jako alternatywa<br>dla liberalnego konstytucjonalizmu .....                                                                                            | 330            |
| „Moralność polityczna” jako klucz do wykładni prawniczej .....                                                                                                                            | 332            |

|                                                                                                                                                                     |            |
|---------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------|------------|
| Postliberalizm Patricka Deneena, czyli Konserwatyzm                                                                                                                 |            |
| Dobra Wspólnego .....                                                                                                                                               | 338        |
| Krytyka liberalizmu i źródła kryzysu współczesnej kultury .....                                                                                                     | 340        |
| Arystopopulizm, czyli o potrzebie wyniesienia do władzy<br>nowych elit .....                                                                                        | 342        |
| Zwrot ku polityce prorodzinnej i publicznemu propagowaniu<br>moralności opartej na chrześcijaństwie .....                                                           | 346        |
| Co łączy koncepcje Vermeule’a i Deneena w jedną postliberalną<br>całość? .....                                                                                      | 348        |
| Krytyka oraz podsumowanie .....                                                                                                                                     | 350        |
| <b>Filozofia Boga Jean-Luc Marion – nowa perspektywa<br/>dla teologii (Ks. Dariusz Tubacki FMJ) .....</b>                                                           | <b>357</b> |
| Wstęp .....                                                                                                                                                         | 357        |
| Kontekst dzieł Mariona .....                                                                                                                                        | 358        |
| Kontekst pracy filozoficznej i teologicznej Mariona .....                                                                                                           | 359        |
| Podstawowe tezy książki <i>Bóg bez bycia</i> .....                                                                                                                  | 361        |
| Wnioski .....                                                                                                                                                       | 367        |
| <b>Bibliografia .....</b>                                                                                                                                           | <b>373</b> |
| <b>Noty o autorach i autorkach .....</b>                                                                                                                            | <b>403</b> |
| <b>Wykaz wykładów gościnnych i seminariów Centrum<br/>Prawa Kanonicznego w latach 2021–2025, Wydział<br/>Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego .....</b> | <b>409</b> |



---

# Wprowadzenie

---

Z radością oddajemy do rąk miłych Czytelniczek i Czytelników efekt aktywności naukowej Centrum Prawa Kanonicznego (CPK), działającego w strukturach Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Należy przy tym nadmienić, że ramy czasowe prezentowanych interdyscyplinarnych badań nad prawem kanonicznym są zasadniczo związane z pontyfikatem papieża Franciszka (2013–2025). Centrum Prawa Kanonicznego zostało bowiem formalnie utworzone w „połowie” pontyfikatu papieża Franciszka, w lutym 2019 roku<sup>1</sup>.

Misją Centrum jest z jednej strony aktywność dydaktyczna, obejmująca nauczanie prawa kanonicznego, z drugiej zaś strony jest nią prowadzenie interdyscyplinarnych i komparatystycznych badań naukowych nad prawem kanonicznym. Można wszak zauważyć, że działalność naukowa związana z prawem kanonicznym podejmowana była na WPiA UW już wcześniej, jeszcze przed formalnym utworzeniem CPK<sup>2</sup>. Patronem Centrum Prawa Kanonicznego został prof. Józef Kasznica (1834–1887), dziekan Wydziału Prawa Cesarskiego Uniwersytetu Warszawskiego (1876–1886) i wykładowca encyklopedii prawa i prawa kanonicznego<sup>3</sup>.

---

<sup>1</sup> Uchwała nr 08/02/2019 Rady Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego z dnia 18 lutego 2019 r. w sprawie powołania Centrum Prawa Kanonicznego na Wydziale Prawa i Administracji. Rada wyraziła pozytywną opinię w sprawie powołania Centrum oraz zaakceptowała kandydaturę kierownika Centrum w osobie dr hab. dr Dobrochny Bach-Goleckiej. Zastępcą kierownika Centrum została prof. UW dr hab. Katarzyna Myszone-Kostrzewa.

<sup>2</sup> Przykładowo, we wrześniu 2017 r. na WPiA UW została zorganizowana konferencja pt. *Things Both New & Old. Challenges of the Contemporary Canon Law*; zaś we wrześniu 2018 r. konferencja pt. *Aktualne wyzwania prawa kanonicznego*.

<sup>3</sup> [https://pl.wikipedia.org/wiki/Józef\\_Kasznica](https://pl.wikipedia.org/wiki/Józef_Kasznica) (dostęp 6.8.2025). Józef był ojcem Stanisława Kasznicy (1874–1958), wybitnego profesora prawa administracyjnego, w okresie międzywojennym rektora Uniwersytetu Poznańskiego, dziekana Wydziału Prawno-Ekonomicznego tegoż Uniwersytetu i senatora II RP (por. M. Błachucki,

Niniejsza publikacja w zamierzeniu stanowi więc efekt działalności naukowo-badawczej podejmowanej w ramach CPK – zarówno w odniesieniu do organizowanych konferencji naukowych, wykładów gościnnych, jak i cyklicznych seminariów oraz dyskusji<sup>4</sup>. W ramach książki zatytułowanej *Refleksje wokół prawa kanonicznego* publikowane teksty mają charakter zróżnicowany merytorycznie; w odmienny sposób odnoszą się one do problematyki prawa kanonicznego: bezpośrednio, pośrednio, porównawczo, aplikacyjnie. Autorki i Autorzy podejmują tematy ważne, aktualne bądź historyczne, analizują dane zagadnienia z perspektywy nauk teologicznych, filozoficznych, historycznych, socjologicznych, politologicznych, nauk o zarządzaniu, cywilnoprawnych czy badań komparatystycznych. W tym zakresie publikacja ma charakter „otwarty”, nie ogranicza się bowiem do analizy norm prawnokanonicznych, ale odnosi się także do praktyki stosowania prawa kanonicznego, w ramach szerszej perspektywy badawczej. Zasadne wydaje się zatem stwierdzenie, że w zakresie promowania interdyscyplinarności, umiędzynarodowienia w badaniach naukowych oraz wspierania młodego pokolenia osób zajmujących się nauką, ni-

---

L. Staniszevska (red.), *Profesor Stanisław Kasznica - skazany na zapomnienie i odkrywany na nowo dla nauki polskiej*, Instytut Nauk Prawnych PAN, Poznań 2024). Józef był dziadkiem Stanisława Kasznicy (1908–1948), adwokata, podpułkownika i dowódcy Narodowych Sił Zbrojnych, torturowanego i skazanego na śmierć wyrokiem z dnia 2 marca 1948 r. (sygn. RS 68/48) przez Wojskowy Sąd Rejonowy w Warszawie, pod przewodnictwem ppłk. Alfreda Janowskiego. Wyrok wykonano 12 maja tego roku, ciało zostało wrzucone do zbiorowego grobu w nieznanym, nieoznakowanym miejscu, w mundurze Wehrmachtu (por. J. Drużyńska, S. M. Jankowski, *Wyklęte życie*, Rebis, Poznań 2009, s. 288–308). W dniu 30 września 1992 r. Sąd Warszawskiego Okręgu Wojskowego uznał wyrok byłego WSR w Warszawie za nieważny. W 2012 r. szczątki Stanisława Kasznicy zostały odnalezione i zidentyfikowane na terenie kwatery na Łączce, w ramach badań Instytutu Pamięci Narodowej, zaś w dniu 27 września 2015 r. odbył się uroczysty pochówek ppłk. Stanisława Kasznicy w Panteonie – Mauzoleum Żołnierzy Wyklętych-Niezlomnych na Powązkach Wojskowych w Warszawie; por. [https://pl.wikipedia.org/wiki/Staniław\\_Kasznica\\_\(komendant\\_NSZ\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Staniław_Kasznica_(komendant_NSZ)) (dostęp 6.8.2025). Józef Kasznica był także dziadkiem Jana Kasznicy (zginął w kampanii wrześniowej) oraz uczestników powstania warszawskiego: Wojciecha, Andrzeja i Eleonory Kaszniców. Andrzej (1923–1993) został prawnikiem i dominikaninem, prowincjałem polskiej prowincji Zakonu Kaznodziejów; [https://pl.wikipedia.org/wiki/Krzysztof\\_Kasznica](https://pl.wikipedia.org/wiki/Krzysztof_Kasznica) (dostęp 6.8.2025).

<sup>4</sup> Wykaz wykładów gościnnych oraz regularnie odbywanych seminariów, z lat 2021–2025, zob. niżej.

niejsza publikacja realizuje główne cele związane z ostatnią reformą szkolnictwa wyższego, przewidziane w ustawie Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce<sup>5</sup>.

\* \* \*

Strukturalnie publikowane teksty zostały uporządkowane w ramach pięciu bloków tematycznych. Pierwszy z nich, dotyczący refleksji na temat prawa, grupuje teksty podejmujące zagadnienia związane bezpośrednio z prawem kanonicznym: Dobrochna Bach-Golecka pisze o użyteczności (nauki) prawa kanonicznego, Joseph H. Weiler zastanawia się nad przyczynami przestrzegania zasad koszerności, ks. Tomasz Gałkowski CP analizuje naturę i początki władzy w Kościele, zaś ks. Franciszek Longchamps de Bérrier śledzi sposoby rozumienia prawa przez Ojców Kościoła.

Drugi blok tematyczny odnosi się do Kościoła, a zatem zawiera teksty podejmujące fundamentalne zagadnienia: Jak należy rozumieć Kościół? Czy jest to formalna hierarchiczna struktura organizacyjna czy raczej żywy organizm? Odpowiedzi na te i inne pytania przedstawia s. Dolores Nowak PDDM. Co należy robić w sytuacji zła w Kościele? Ks. Janusz Chwast OP prezentuje stanowisko w tej sprawie, autorstwa św. Katarzyny ze Sieny. Z kolei s. Małgorzata Pagacz USJK podejmuje problematykę powołania w Kościele, rozeznawania powołania oraz towarzyszenia duchowego w tym procesie. Katarzyna Myszone-Kostrzewa zastanawia się natomiast, czy współcześnie chrześcijanin jest zobowiązany do obrony wiary?

Trzeci blok tematyczny zawiera teksty analizujące problematykę misyjną. Ks. Moisés Marín Pérez wnikliwie analizuje prawno-kanoniczne regulacje dotyczące działalności misjonarzy. Kolejne teksty opisują aktywność misyjną – czy to w perspektywie historycznej, gdzie ks. Tomasz Szyszka SVD odnosi się do trudności w funkcjonowaniu Kościoła w XIX-wiecznej Wenezueli, czy to w perspektywie współczesnej, gdzie Daniel Dylewski przedstawia zakres obecności i aktywności Kościoła katolickiego w krajach Półwyspu Arabskiego.

---

<sup>5</sup> Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r., Dz.U. poz. 1668 ze zm.



Kolejny blok tematyczny ma charakter techniczno-zarządzający związany z problematyką „współprzenikania się” norm prawa kanonicznego oraz innych porządków prawnych. Małgorzata Sobiecka analizuje wyzwania stojące przed Kościołem katolickim w Polsce, w związku z ochroną danych osobowych (RODO), a Marek Strzała przedstawia zagadnienia dotyczące kanonicznego prawa majątkowego, a w szczególności kwestie kontroli kanonicznej zarządu majątkiem kościelnym.

Ostatni blok tematyczny poświęcony jest refleksji o kulturze. Ks. Roman Szewczyk analizuje stanowisko Kościoła względem współczesnych prądów kulturowych, zaś Wiktor Mikosza przedstawia nowe idee postliberalizmu, posługujące się wizją „Nowego Jeruzalem”, żywo dyskutowane w ramach współczesnej debaty filozofii politycznej w Ameryce. Ks. Dariusz Tubacki FMJ prezentuje sylwetkę Jean-Luc Mariona, wybitnego współczesnego filozofa i teologa francuskiego, laureata nagrody Ratzingera (2020). Czy myśl filozoficzna Jean-Luc Mariona, dotycząca m.in. idei donacji, może mieć wpływ na rozumienie prawa kanonicznego?

\* \* \*

Prawo kanoniczne ma charakter wielowątkowy i niejednorodny; dotyczy bowiem rzeczywistości materialnej i duchowej, widzialnej i niewidzialnej. Owo zanurzenie norm prawnych w fascynującej tajemnicy (*mysterium fascinans*) Kościoła, społeczności wychylonej ku Bogu Absolutnej Miłości, przesądza o jedynym, niepowtarzalnym i oryginalnym charakterze prawa kanonicznego. Z tych względów wydaje się *prima facie* zasadne przyjęcie formuły zróżnicowanych perspektyw analizy środowiska regulacyjnego prawa kanonicznego. Taka właśnie wielopłaszczyznowa formuła została przejęta w ramach niniejszej publikacji.

Publikacja, którą oddajemy do rąk P.T. Czytelniczek i Czytelników ma charakter innowacyjny i wyjątkowy. W zamierzeniu wydawniczym zostaje ona opublikowana równocześnie w formie tradycyjnej (papierowej), jak i otwartym dostępie (elektronicznym) – zgodnie z przyjętą w lipcu 2025 roku „Polityką otwartej nauki” Uniwersytetu

Warszawskiego<sup>6</sup>. Pozostajemy w nadziei, że taka forma ułatwi swobodną lekturę książki, a także że idee w niej zawarte znajdą zainteresowanie, staną się zaczątkiem dyskusji naukowej i impulsem do dalszych badań.

Dobrochna Bach-Golecka  
Katarzyna Myszone-Kostrzewa

---

<sup>6</sup> Zarządzenie nr 136 rektora UW z 31 lipca 2025 r. w sprawie wprowadzenia Polityki otwartej nauki Uniwersytetu Warszawskiego, „Monitor Uniwersytetu Warszawskiego” 2025, poz. 314.



---

# **Refleksje o prawie**

---



## **O użyteczności (nauki) prawa kanonicznego**

---

### **Wprowadzenie**

Dlaczego warto studiować i znać prawo kanoniczne? Czy ma ono znaczenie i wartości „pozareligijne”, tj. odnoszące się do relacji poza strukturami Kościoła katolickiego? Czy nie ma ono charakteru wyłącznie historycznego i hermetycznego? Czy prawo kanoniczne cechuje zasadniczo jednorodność, czy jest ono raczej wewnętrznie zróżnicowane, analizując je w oparciu o kryterium przedmiotowe? W jaki sposób zachodzą wzajemne relacje pomiędzy prawem państwowym (publicznym i prywatnym) a prawem kanonicznym?

W niniejszym tekście postaram się odpowiedzieć na powyższe pytania w ramach apologii prawa kanonicznego. W tym ujęciu prawo kanoniczne jest niezwykle istotne, przede wszystkim dlatego, że reguluje życie religijne wiernych Kościoła katolickiego, których liczba przekracza 1 miliard 400 milionów ludzi (sic!)<sup>1</sup>. Po drugie, jest ciekawe ze względu na swoją ewolucję – ma ono bowiem genezę antyczną, sięgając swymi źródłami do początków chrześcijaństwa, a jednocześnie czerpiąc z dorobku prawnego starożytnego Izraela, opisanego w starotestamentalnych księgach Biblii.

Po trzecie, współczesne prawo kanoniczne upodabnia się w wymiarze formalnym do prawa państwowego ze względu na równoległy proces kodyfikacji. Mianowicie, w 1917 roku został ogłoszony Kodeks Prawa

---

<sup>1</sup> Dane na podstawie Watykańskiego Centralnego Biura Statystyki Kościelnej; por. *Annuario Pontificio 2025*, Watykan 2025.

Kanonicznego przez papieża Benedykta XV, który został zastąpiony obecnie obowiązującym Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 roku oraz Kodeksem kanonów Kościołów wschodnich z 1990 roku<sup>2</sup> – oba te Kodeksy zostały promulgowane przez papieża św. Jana Pawła II. Dodatkowo w ramach postanowień kodeksowych można wyodrębnić normy o charakterze osobowym, cywilnym, administracyjnym, karnym, procesowym. W tym zakresie możliwe jest podjęcie ciekawych badań o charakterze komparatystycznym, związanym z konstrukcją systemu prawa kanonicznego oraz prawa państwowego, wyodrębnionego ze względu na dane kryterium przedmiotowe.

Po czwarte, prawo kanoniczne posiada swój wymiar konstytucyjny odnoszący się do określenia hierarchicznej struktury Kościoła katolickiego, na której szczycie sytuuje się papież, z kompetencjami zbliżonymi do monarchy absolutnego. Prymat papieski, rozumiany jako wyjątkowa konstrukcja władzy i posłannictwa papieża, traktowanego jako przywódca chrześcijaństwa, ma znaczenie w ramach analizy polityki i stosunków międzynarodowych, oddziałując również na tworzenie i interpretację prawa międzynarodowego. Prymat papieski ma także istotne znaczenie teologiczne: papież, będący następcą św. Piotra, jest odpowiedzialny za trwanie i rozwój wiary chrześcijan. Ta „ludzka” duchowa odpowiedzialność papieża wyraża się również na płaszczyźnie prawnej.

Po piąte, wydaje się, że warto zachęcić do podjęcia badań nad prawem kanonicznym w perspektywie historycznej, komparatystycznej czy funkcjonalnej. W końcowej części tekstu przedstawiona jest zatem analiza polskiego piśmiennictwa prawnokanonicznego, z lat 1800–2000, która w zamierzeniu ma stanowić zachętę i przyczynek do podjęcia dalszych badań nad prawem kanonicznym.

---

<sup>2</sup> Obowiązuje on wszystkie Kościoły wschodnie *sui iuris* należące do pięciu wielkich tradycji: aleksandryjskiej (koptyjski i etiopski), antiocheńskiej (syryjski, maronicki i malankarski), ormiańskiej (ormiański), konstantynopolikańskiej (melchicki, ukraiński, rumuński, italo-albański, słowacki, rusińsko-zakarpaccy, węgierski, bułgarski, białoruski, jugosłowiański, albański, rosyjski, grecki) i chaldejskiej (chaldejski i malabarski). Na temat odrębności kodyfikacji Kościołów wschodnich, w oparciu o kodyfikację cząstkową (w oparciu o kanony), przed Soborem Watykańskim II, zob. T. Płoski, *Kodyfikacja prawa kanonicznego katolickich Kościołów wschodnich*, „Studia Warmińskie” 2002, t. 39, s. 347–370.

## Rys historyczny o prawie kanonicznym

Pojęcie „prawa kanonicznego” (*ius canonicum*) wywodzi się od kanonu (*canon*), rozumianego jako podstawowa jednostka redakcyjna kościelnych aktów prawnych. W tym zakresie znaczenie „kanonu” podobne jest do pojęcia „artykułu” jako podstawowej jednostki redakcyjnej świeckich aktów prawnych. Termin „kanon” odnosi się ogólnie do sfery znaczeniowej miary, prawidła, wzorca, pewnej normy. Stosowany jest nie tylko w odniesieniu do przepisów prawa kościelnego, ale także do wypowiedzi dogmatycznych Kościoła.

Pierwotnie to właśnie zbiory kanonów stanowiły podstawę prawa kanonicznego. Bezpośrednio więc z pojęciem „kanonu” są powiązane pokrewne terminy – „prawo kanoniczne” rozumiane jako dyscyplina określająca funkcjonowanie Kościoła w oparciu o przepisy (kanony) prawa oraz „kanonistyka” jako nauka o prawie kanonicznym, posługująca się metodami prawnoteologicznymi.

We współczesnej kanonistyce toczy się dyskusja dotycząca nazewnictwa dyscypliny naukowej badającej rzeczywistość prawną wspólnoty Kościoła<sup>3</sup>. Pojawia się pytanie, czy należy stosować pojęcie prawa kanonicznego (rozumianego jako prawa kodeksowego), czy prawa kościelnego (obejmującego normy powstałe jako regulacje pozakodeksowe)? Jak dokonać rozróżnienia między tymi pojęciami? A może należy uznać ich semantyczną równorzędność?

W Nowym Testamencie słowo „kanon” pojawia się w Liście do Galatów (6,16):

„Na wszystkich tych, którzy się tej zasady trzymać będą, i na Izraela Bożego [niech zstąpi] pokój i miłosierdzie!”.

Pojęcie kanonu (reguły, zasady) odnosi się do normy postępowania chrześcijan; św. Paweł Apostoł wskazuje na nowość życia w Chrystusie, które prowadzi do otrzymania pokoju i miłosierdzia. Treścią kanonu

<sup>3</sup> Por. T. Gałkowski, *Prawo kanoniczne czy kościelne?*, „Prawo kanoniczne” 2019, t. 62, nr 1, s. 3–23. Autor opowiada się za stosowaniem terminu „prawo kościelne”, aczkolwiek wskazuje, że oba Kodeksy Prawa Kanonicznego (z 1917 r. oraz z 1983 r.) stosują pojęcie prawo kanoniczne (*ius canonicum*) i prawo kościelne (*ius ecclesiasticum*) zamiennie.



jest fakt śmierci Jezusa, który jest podstawą chrześcijańskiej egzystencji<sup>4</sup>. W pierwszych wiekach Kościoła chrześcijanie posługiwali się pojęciem kanon oznaczającym ich własne regulacje prawne, niezależne od regulacji władzy zewnętrznej. Kanon związany był z wiarą w Jezusa Chrystusa, stanowił kryterium przynależności do Kościoła, określał konsekwencje wiary w życiu codziennym i sposoby jej wyrażania, wspomagał proces rozsądzania spraw wynikających z przyjęcia wiary. Kanon wskazywał bowiem na to, co najważniejsze: zarówno dla wiary (*canones fidei*), dla życia moralnego (*canones morum*), jak i dla kościelnej dyscypliny (*canones disciplinae*)<sup>5</sup>. Kanon odwołuje się zatem do sfery prawd wiary (dogmatyki), zasad sprawowania kultu (liturgika), reguł zachowania (teologia moralna), norm określających strukturę kościelną i reguł dyscyplinarnych. W wyniku procesu stopniowej centralizacji, pojęcie prawa kanonicznego zaczęło być rozumiane jako ogół norm związanych z organizacją wspólnoty Kościoła.

## Źródła prawa kanonicznego

Pojęcie „źródła” (*fontes*) prawa kanonicznego odnosi się do przyczyny powstania danej normy prawnej<sup>6</sup>. Źródła dzielą się na wewnętrzne (materialne) i zewnętrzne (formalne). Źródła materialne dotyczą przyczyny istnienia danej normy (*fontes existendi*), zaś źródła formalne związane są z procesem poznania prawa (*fontes cognoscendi*). Źródła materialne wskazują na przyczynę sprawczą (*causa*) normy, natomiast źródła formalne wskazują na środek (*media*) jej wyrażenia. W tym zakresie oba rodzaje źródeł – materialne i formalne – nie powinny być traktowane jako przeciwstawne, lecz raczej jako wzajemnie komplementarne.

---

<sup>4</sup> Tamże, s. 15.

<sup>5</sup> Tamże.

<sup>6</sup> Analiza źródeł prawa kanonicznego opiera się zasadniczo na rozważaniach zawartych w monografii: I. Subera, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, Akademia Teologii Katolickiej, Warszawa 1977, s. 9 i nast.

W odniesieniu do źródeł materialnych prawa kanonicznego jako przyczynę sprawczą prawa należy wskazać prawodawcę. Pierwotnym i oryginalnym prawodawcą jest Bóg; wtórnym i pomocniczym prawodawcą jest człowiek. Bóg jest bezpośrednim prawodawcą prawa naturalnego wpisanego w naturę świata stworzonego; i pośrednim prawodawcą prawa pozytywnego tworzonego przy współudziale człowieka. Kompetencje prawodawcy ludzkiego związane są z pełnieniem określonej funkcji (*officium*) w Kościele.

W odniesieniu do źródeł formalnych prawa kanonicznego, jako środki poznania prawa można wskazać zasadniczo te źródła, które precyzyjnie odnoszą się do prawa kanonicznego, takie jak dokumenty czy zbiory praw. Ze względu na terytorialny zakres obowiązywania, źródła formalne mogą zawierać normy prawa powszechnego (*ius universale*), jak i normy prawa partykularnego (*ius particulare*); ze względu na podmiotowy zakres obowiązywania, źródła formalne mogą zawierać normy ogólne (*ius generale*), jak i normy prawa specjalnego (*ius speciale*); ze względu na sposób uporządkowania źródła formalne mogą przybrać strukturę chronologiczną lub systematyczną (przedmiotową).

W kontekście źródeł prawa kanonicznego wyodrębnia się także stopnie autentyczności źródeł – wyższe stopnie związane są z formalną mocą wiążącą danego zbioru aktów prawnych czy aktu prawnego; niższe stopnie autentyczności dotyczą możliwości użytku wewnętrznego danych zbiorów bądź formalnego potwierdzenia powstania danego aktu pod nadzorem prawodawcy. Takie rozróżnienie stopni autentyczności źródeł prawa kanonicznego wskazuje na dychotomię źródeł – tylko te akty prawne, którym można przypisać formalną moc obowiązującą należy uznać za wiążące źródła prawa. Wydaje się, że pozostałe akty prawne, pozbawione mocy wiążącej, powinny być traktowane jak akty prawa miękkiego (*soft law*)<sup>7</sup>.

---

<sup>7</sup> Instrumenty prawa miękkiego są szczególnie często stosowane w ramach prawa Unii Europejskiej; zob. przykładowo: P. Láncoš, N. Xanthoulis, L.A. Jiménez, *The Legal Effects of EU Soft Law: Theory, Language and Sectoral Insights*, Edward Elgar Publishing, Cheltenham 2023.

Wśród źródeł materialnych prawa kanonicznego szczególne miejsce zajmuje prawo naturalne, definiowane jako prawo obowiązujące człowieka ze względu na jej/jego naturę, poznawane przy pomocy naturalnych władz poznawczych. Przyczyną sprawczą prawa naturalnego jest działanie Boga wyrażone w akcie stworzenia<sup>8</sup>. Podstawą prawa natury jest podążanie za dobrem, a unikanie zła. W Nowym Testamencie odniesienie do prawa natury można znaleźć w Liście do Rzymian (2,14-15):

„Bo gdy poganie, którzy Prawa nie mają, idąc za naturą, czynią to, co Prawo nakazuje, chociaż Prawa nie mają, sami dla siebie są Prawem. Wykazują oni, że treść Prawa wypisana jest w ich sercach, gdy jednocześnie ich sumienie staje jako świadek, a mianowicie ich myśli na przemian ich oskarżające lub uniewinniające”.

Prawo naturalne jest podstawą wszelkich systemów prawnych, w tym prawa kanonicznego. Kodeks Prawa Kanonicznego odwołuje się niekiedy wprost do prawa naturalnego, np. w ramach postanowień kan. 199 KPK, kan. 1084 KPK.

Kolejnym istotnym źródłem materialnym prawa kanonicznego jest prawo pozytywne, czyli prawo, które zostało wyrażone w sposób bezpośredni. W tym kontekście księgi Pisma Świętego, zarówno Starego, jak i Nowego Testamentu, stanowią fundamentalne źródło identyfikacji norm prawa pozytywnego, objawionego przez Boga. W odniesieniu do Starego Testamentu możliwe jest wyodrębnienie trzech rodzajów norm: po pierwsze, przepisy moralne (*praecepta moralia*); po drugie, normy regulujące sprawowanie kultu (*praecepta caeremonialia*), po trzecie, przepisy dotyczące zasad życia społecznego i działalności sądowej (*praecepta iudicialia*). Szczególnie istotne znaczenie dla prawa kanonicznego mają przepisy moralne, ponieważ w znacznej mierze wyrażają one normy prawa naturalnego<sup>9</sup>.

<sup>8</sup> Szerzej na temat prawa naturalnego zob. tom *Communio. Międzynarodowy Przegląd Teologiczny* 2011, t. 31, s. 164; P. Radziwiński, *Prawo naturalne jako fundament współczesnych systemów prawnych*, Wrocław 2017; J.A. Herdt, *Christianity and Natural Law and Natural Rights*, Oxford 2023, s. 581-592; L.S. Cunningham, *Intractable Disputes about Natural Law: Alasdair MacIntyre and Critics*, Notre Dame 2009.

<sup>9</sup> Por. W. Giertych, *Bóg źródłem prawa. Ewangelia, Izrael, natura, islam*, Wydawnictwo M, Kraków 2008, s. 157-249.

W kanonistyce podkreśla się jednak, że oddziaływanie reguł starotestamentalnych na późniejszy rozwój prawa kanonicznego nie ma charakteru bezpośredniego, gdyż wpływ ten może mieć charakter pośredni i wzorcowy (*fons exemplaris*). Wskazuje się także na konkretne instytucje starotestamentalne istotne dla konstrukcji współczesnego prawa kanonicznego<sup>10</sup>. Wzajemne relacje pomiędzy regułami prawnymi Starego i Nowego Przymierza są wyrażone dobitnie w słowach Jezusa dotyczące „wypełnienia” prawa (Mt 5,17).

Współczesna anglojęzyczna literatura przedmiotu zawiera liczne opracowania poświęcone historii prawa kanonicznego, zarówno w odniesieniu do tłumaczeń tekstów źródłowych<sup>11</sup>, jak i ich krytycznych opracowań<sup>12</sup>. W szczególny sposób analizowana jest średniowieczna historia prawa kanonicznego, ze względu na szeroki zakres przedmiotowy wpływu norm prawnych na funkcjonowanie społeczeństwa średniowiecznego – przykładowo w odniesieniu do oddziaływania prawa rzymskiego, systemu edukacji i szkolnictwa, sądów i procedur sądowych, instytucji własności, sprawowania urzędów, małżeństwa i prawa rodzinnego, prawa karnego, sankcji, krucjat, pojęcia wojny sprawiedliwej (*just war*), sakramentów, instytucji religijnych czy źródeł prawa kanonicznego<sup>13</sup>.

<sup>10</sup> Por. S.B. Chapman, *The Law and the Prophets: A Study in Old Testament Canon Formation*, Mohr Siebeck, Tübingen 2020.

<sup>11</sup> Por. przykładowo: R. Somerville, B.C. Brasington, *Prefaces to Canon Law Books in Latin Christianity: Selected Translations, 500-1317*, The Catholic University of America Press, Washington 2020.

<sup>12</sup> W tym kontekście można wskazać na prace badające rozwój prawa kanonicznego w szerszej perspektywie historii społecznej, jak przykładowo: W. Hartmann, *The History of Byzantine and Eastern Canon Law*, The Catholic University of America Press, Washington 2012; L. Kéry, *Canonical Collections of the Early Middle Ages (ca. 400-1400): A Bibliographical Guide to the Manuscripts and Literature*, The Catholic University of America Press, Washington 2014; K.R. Rennie, *Medieval Canon Law*, Arc Humanities Press, Leeds 2018; Ch. Rolker (red.), *New Discourses in Medieval Canon Law Research: Challenging the Master Narrative*, Brill, Leiden 2019, religii i polityki (U.R. Blumenthal, *Canon Law, Religion, and Politics: Liber Amicorum Robert Somerville*, The Catholic University of America Press, Washington 2012).

<sup>13</sup> Por. A. Winroth, J.C. Wei (red.), *The Cambridge History of Medieval Canon Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2022, s. 638.

## **Prymat papieski w prawie kanonicznym i międzynarodowym**

Refleksja nad rozumieniem prymatu papieskiego (*primatus Romani Pontificis*)<sup>14</sup> istotna jest w ramach unormowań prawa kanonicznego i międzynarodowego. W tym kontekście ważne są źródła teologiczne odnoszące się do ustanowienia pierwszorzędnej roli św. Piotra w Kolegium Apostołów, zostaną przedstawione także unormowania związane z władzą papieską zawarte w Kodeksie Prawa Kanonicznego wraz z ich interpretacją, zostaną zbadane współczesne zjawiska odnoszące się do synodalności w Kościele wpływające na sposób rozumienia prymatu papieskiego.

Znaczenie prymatu papieża dla współczesnego Kościoła nabiera szczególnej wagi w kontekście działalności ekumenicznej. W tym miejscu należy wskazać na ostatni dokument wydany w czerwcu 2024 roku przez Dykasterię ds. Popierania Jedności Chrześcijan pt. *Biskup Rzymu. Prymat i synodalność w dialogach ekumenicznych i w odpowiedziach na encyklikę Ut unum sint*. Zasadniczym celem dokumentu jest poszukiwanie takiej formy sprawowania prymatu papieża, która mogłaby zostać przyjęta również przez inne Kościoły i wspólnoty chrześcijańskie – przykładowo w odniesieniu do wspólnoty wiary pierwszego tysiąclecia chrześcijaństwa, czy w ramach propozycji zachowania odrębności jurysdykcyjno-zarządzającej przez Kościół prawosławny. Sugeruje się podjęcie nowej interpretacji dogmatu o nieomyślności papieża, sformułowanego przez Sobór Watykański I, a także rozróżnienie między obowiązkami Biskupa Rzymu w ramach posługi patriarchalnej w Kościele Zachodnim a jego rolą w posłudze pierwszeństwa jedności w komunii Kościołów. Istotna jest także synodalność, pomocniczość oraz „komunia soborowa”.

Analizując prymat papieski na płaszczyźnie teologicznej, należy podkreślić pierwszorzędną rolę św. Piotra w gronie apostołów, zgodnie

---

<sup>14</sup> Zob. P. Krzywda, *Prymat papieski*, [w:] M. Sitarz (red.), *Leksykon prawa kanonicznego*, Wydawnictwo KUL, Lublin 2019, s. 2361-2364.

z zamysłem Jezusa<sup>15</sup>. W tym kontekście można wskazać na następujące świadectwa zawarte w Ewangelii:

Ewangelia wg św. Mateusza 16,15-19

„Jezus zapytał ich: «A wy za kogo Mnie uważacie?» Odpowiedział Szymon Piotr: «Ty jesteś Mesjasz, Syn Boga żywego». Na to Jezus mu rzekł: «Błogosławiony jesteś, Szymonie, synu Jony. Albowiem nie objawiły ci tego ciało i krew, lecz Ojciec mój, który jest w niebie. Otóż i Ja tobie powiadam: Ty jesteś Piotr [czyli Skała], i na tej Skale zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego; cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie»<sup>16</sup>.

Ewangelia wg św. Łukasza 22,31-34

„Szymonie, Szymonie, oto szatan domagał się, żeby was przesiać jak pszenicę; ale Ja prosiłem za tobą, żeby nie ustała twoja wiara. Ty ze swej strony utwierdzaj swoich braci». On zaś rzekł: «Panie, z Tobą gotów jestem iść nawet do więzienia i na śmierć». Lecz Jezus odrzekł: «Powiadam ci, Piotrze, nie zapieje dziś kogut, a ty trzy razy wyprzesz się tego, że Mnie znasz»”.

Ewangelia wg św. Jana 21,15-19

„A gdy spożyli śniadanie, rzekł Jezus do Szymona Piotra: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie więcej aniżeli ci?» Odpowiedział Mu:

<sup>15</sup> Pierwszy Szymon zwany Piotrem wymieniany jest na początku listy dwunastu apostołów. Ta precedencja kolejności uznana jest za znaczącą również w wymiarze materialnym; por. Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, Watykan 1998, pkt 3. Por. także M. Żmudziński, *Chryzologiczny paradygmat funkcji św. Piotra i jego następców*, „Studia Warmińskie” 2020, t. 57, s. 157–166.

<sup>16</sup> Rozszerzenie mandatu św. Piotra na Kolegium Apostołów zostało przytoczone w następującym fragmencie Ewangelii wg św. Mateusza: „Gdy brat twój zgrzeszy, idź i upomnij go w cztery oczy. Jeśli cię usłucha, pozyskasz swego brata. Jeśli zaś nie usłucha, weź z sobą jeszcze jednego albo dwóch, żeby na słowie dwóch albo trzech świadków oparła się cała sprawa. Jeśli i tych nie usłucha, donieś Kościołowi! A jeśli nawet Kościoła nie usłucha, niech ci będzie jak poganin i celnik! Zaprawdę, powiadam wam: Wszystko, co zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (Mt 18,15-18).

«Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś baranki moje!» I znowu, po raz drugi, powiedział do niego: «Szymonie, synu Jana, czy miłujesz Mnie?» Odparł Mu: «Tak, Panie, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego: «Paś owce moje!». Powiedział mu po raz trzeci: «Szymonie, synu Jana, czy kochasz Mnie?» Zasmucił się Piotr, że mu po raz trzeci powiedział: «Czy kochasz Mnie?» I rzekł do Niego: «Panie, Ty wszystko wiesz, Ty wiesz, że Cię kocham». Rzekł do niego Jezus: «Paś owce moje! Zaprawdę, zaprawdę, powiadam ci: Gdy byłeś młodszy, opasywałeś się sam i chodziłeś, gdzie chciałeś. Ale gdy się zestarzejesz, wyciągniesz ręce swoje, a inny cię opasze i poprowadzi, dokąd nie chcesz». To powiedział, aby zaznaczyć, jaką śmiercią uwielbi Boga. A wypowiedziawszy to rzekł do niego: «Pójdź za Mną!»».

Powołaniu św. Piotra towarzyszą także wezwania Jezusa skierowane do wszystkich apostołów, wyrażające nakaz misyjny:

Ewangelia wg św. Mateusza 28,16-20

„Jedenastu zaś uczniów udało się do Galilei na górę, tam gdzie Jezus im polecił. A gdy Go ujrzeni, oddali Mu pokłon. Niektórzy jednak wątpili. Wtedy Jezus podszedł do nich i przemówił tymi słowami: «Dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi. Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego. Uczcie je zachowywać wszystko, co wam przykazałem. A oto Ja jestem z wami przez wszystkie dni, aż do skończenia świata»».

Ewangelia wg św. Marka 16,15-18

„I rzekł do nich: «Idźcie na cały świat i głosście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu! Kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony. Tym zaś, którzy uwierzą, te znaki towarzyszyć będą: w imię moje złe duchy będą wyrzucać, nowymi językami mówić będą; węże brać będą do rąk, i jeśli by co zatrutego wypili, nie będzie im szkodzić. Na chorych ręce kłaść będą, i ci odzyskają zdrowie»».

Ewangelia wg św. Jana 20,19-23

„Wieczorem owego pierwszego dnia tygodnia, tam gdzie przebywali uczniowie, gdy drzwi były zamknięte z obawy przed Żydami, przyszedł Jezus, stanął pośrodku i rzekł do nich: «Pokój wam!» A to powiedziawszy, pokazał im ręce i bok. Uradowali się zatem uczniowie ujrawszy Pana. A Jezus znowu rzekł do nich: «Pokój wam! Jak Ojciec Mnie posłał, tak i Ja was posyłam». Po tych słowach tchnął na nich i powiedział im: «Weźmijcie Ducha Świętego! Którym odpuscicie grzechy, są im odpuszczone, a którym zatrzymacie, są im zatrzymane»”.

Powyższe teksty wskazują, po pierwsze, że intencją Jezusa było przyznanie Piotrowi szczególnej misji przewodniczenia zarówno wspólnocie Kościoła, jak i Kolegium Apostołów; po drugie, misja Piotra przewodniczenia i umacniania w wierze jest nierozzerwalnie związana z misją ewangelizacyjną pozostałych apostołów. Innymi słowy, Piotr otrzymał podwójnie wyrażoną misję: z jednej strony zadanie przewodniczenia, skierowane wyłącznie do niego, z drugiej – zadanie ewangelizacyjne, które wykonuje wraz z innymi apostołami. W tym kontekście zasada przewodniczenia wyraża równocześnie posługę jedności; misja Piotra i jego następców, papieży, pozostaje w ścisłym związku z misją apostołów i ich następców, biskupów – uprawnienia jednej osoby (papieża) mają związek z uprawnieniami wielu osób (biskupów); pasterz przewodniczy wspólnocie, a jednocześnie wspólnota wspomaga pasterza. Jak podkreśla dokument Kongregacji Nauki Wiary: „[...] kolegialność biskupów nie przeciwstawia się osobistemu sprawowaniu prymatu ani nie powinna go umniejszać”<sup>17</sup>.

W osobie św. Piotra, jego misji, nauczaniu i śmierci męczeńskiej w Rzymie Kościół pierwszych wieków uznał pasterza jednoczącego wspólnotę chrześcijan: *Ubi Petrus, ibi ergo Ecclesia*. Sukcesja papieska związana jest miejscem śmierci św. Piotra; zaś Kościół głosi jako naukę wiary, że Biskup Rzymu, spełniając posługę prymatu w Kościele powszechnym, jest następcą Piotra; sukcesja ta uzasadnia uprzywilejowaną

<sup>17</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra...*, dz. cyt., pkt 5.



pozycję Kościoła w Rzymie, wzbogaconego również przepowiadaniem i męczeństwem św. Pawła<sup>18</sup>.

Analizując prymat papieski w ujęciu prawnym, należy podkreślić, że wśród następców św. Piotra to papież Leon I (440-461) był pierwszym papieżem, który podjął się uzasadnienia prymatu jurysdykcyjnego Biskupa Rzymu: urząd św. Piotra znajduje nienaruszalną ciągłość w papieżstwie (*in Petri sede Petrus*). Siedziba papieża to *Sedes Apostolica Ecclesiae Universalis*<sup>19</sup>. W tym kontekście Bogdan Szlachta podkreśla, że papieże zmierzali do ustanowienia bytu prawnego niezależnego od wpływu władców świeckich<sup>20</sup>. Koncepcja Kościoła jako *sacerdotium* uzasadniała niezależność papieża przede wszystkim jako organu prawodawczego, opierając się na koncepcji związanej z potrzebą istnienia ładu prawnego niezakłócanego przez wolę świeckiego prawodawcy. Koncepcja ta została opracowana w dokumencie *Dictatus papae* z 1075 roku papieża św. Grzegorza VII (1073-1085), a następnie rozwijana i uzasadniona merytorycznie przez kanonistów w XII i XIII wieku. Kanoniści opierali się nie tyle na prawie rzymskim, które traktowane było jako niezmiennie, choć podlegające interpretacjom, ile raczej na prawie kanonicznym, które podlegało stopniowym i ewolucyjnym modyfikacjom. Wypracowane w ten sposób koncepcje wzmocniły niezależność prawodawczą Kościoła oraz prymat w nim papieża.

Sprawowanie prymatu powinno być rozpatrywane z perspektywy Ewangelii; zatem nie jest to urząd kierowniczy, koordynujący, monarchia typu politycznego czy prymat honorowy. Biskup Rzymu: „[...] tak jak wszyscy wierni [...] musi być uległy słowu Bożemu i wierze katolickiej, jest gwarantem posłuszeństwa Kościoła i – w tym znaczeniu – jest *servus servorum*. Nie podejmuje decyzji samowolnie, ale wyraża wolę Boga, który przemawia do człowieka w Piśmie Świętym, przeżywanym i interpretowanym przez Tradycję; innymi słowy, *episkopé* Prymatu ma granice, które wynikają z Bożego prawa i z nienaruszalnej boskiej konstytucji Kościoła, zawartej w Objawieniu. Następca Piotra jest ska-

<sup>18</sup> Tamże, pkt 3.

<sup>19</sup> Por. P. Krzywdą, *Prymat papieski...*, dz. cyt., s. 2362.

<sup>20</sup> Por. B. Szlachta, *Kościół rzymski jako pierwszy „suwerenny byt polityczny”? Ciąg dalszy poszukiwań (problematycznych) źródeł koncepcji suwerenności*, „Horyzonty Polityki” 2016, t. 7, nr 18, s. 11-31.

łą, która przeciwstawiając się samowoli i konformizmowi, gwarantuje bezwzględną wierność słowu Bożemu: wynika z tego również charakter męczeński jego Prymatu, który obejmuje także osobiste świadectwo posłuszeństwa krzyżowi<sup>21</sup>.

Prymat papieski powinien być rozpatrywany w kontekście jedności Episkopatu i biskupiego charakteru prymatu; następcą św. Piotra sprawuje najwyższy i powszechny urząd nauczycielski. Funkcja nauczycielska zakłada charyzmat, jakim jest szczególna asystencja Ducha Świętego, obejmująca w pewnych przypadkach przywilej nieomyślności w odniesieniu do nauczania *ex cathedra* wiary i moralności<sup>22</sup>. Dodatkowo, prymat papieski obejmuje władzę sprawowania rządów kościelnych poprzez akty, które są niezbędne lub wskazane dla umocnienia lub obrony jedności wiary i komunii Kościoła.

## Polska literatura prawnokanoniczna z XIX i XX wieku

Aby zapoznać się z polską literaturą z zakresu prawa kanonicznego, opublikowaną w latach 1800–2000, przeprowadzono kwerendę bibliograficzną zbiorów dostępnych w bibliotekach polskich (w ramach zintegrowanego dostępu bibliotecznego). Do zbioru relewantnych danych włączono jedynie pozycje książkowe (zatem z wyłączeniem krótszych form pisarskich: artykułów, artykułów recenzyjnych, rozdziałów w monografiach). W zamieszczonym poniżej zbiorze (aneks) uwzględniono tylko jedną pozycję książkową danego autora.

Wnioski płynące z przeprowadzonej kwerendy są następujące: po pierwsze, możliwe jest wskazanie autorów będących twórcami więcej niż jednej pozycji książkowej z zakresu prawa kanonicznego (jak: Ignacy Grabowski, Franciszek Bączkowski, Adam Vetulani, Stefan Biskupski, Remigiusz Sobański, Józef Krukowski, Edward Szafronowski, Ryszard Sztuchmiller, Henryk Misztal, Tadeusz Pawluk,

<sup>21</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra...*, pkt 7.

<sup>22</sup> Konstytucja dogmatyczna *Pastor aeternus* Soboru Watykańskiego I z 1870 r.

Wojciech Góralski). Po drugie, autorzy z zakresu prawa kanonicznego to w znacznej mierze mężczyźni – pierwsza autorka z poniższego wykazu to Elżbieta Szczot, z monografią opublikowaną w 2000 roku. Po trzecie, należy podkreślić, że monografie publikowane były zasadniczo w kilku ośrodkach naukowo-wydawniczych: w Warszawie, Krakowie, Poznaniu, Lublinie; rzadziej w Płocku, Włocławku, Wilnie, Lwowie, Wrocławiu. Po czwarte, w znacznej mierze publikacje dotyczą prawa kanonicznego w ogólności (podręczniki, komentarze, skrypty) oraz prawa małżeńskiego; rzadziej odnoszą się do szczegółowych zagadnień z zakresu prawa kanonicznego (administracyjnego, zakonnego, karnego) czy historii prawa kanonicznego (w szczególności w odniesieniu do synodów diecezjalnych bądź działalności mającej wpływ na prawo, poszczególnych hierarchów). Po piąte, należy podkreślić wysoki warsztat naukowy tych twórców dzieł podejmujących tematykę prawa kanonicznego, którzy umieścili dane zagadnienie w szerszym kontekście porównawczym: analizując normy prawa kanonicznego i prawa państwowego lub niekiedy w odniesieniu do kilku porządków normatywnych (w szerszym ujęciu komparatystycznym). Niekiedy publikacje książkowe mają charakter jedynie kompilatorski, związany z zebraniem i przytoczeniem obowiązujących przepisów. Na koniec należy podkreślić istnienie dzieł podejmujących problematykę polskiej bibliografii prawa kanonicznego w ogólnym wymiarze historycznym (autorstwa Joachima Bara oraz Wojciecha Zmarza).

## **Podsumowanie**

Prawo kanoniczne ma charakter wielowątkowy i zróżnicowany, dlatego krótki tekst nie jest w stanie niestety wydobyć bogactwa owych wątków. Starożytne pochodzenie prawa kanonicznego, jego dynamiczny rozwój, wskazują na wewnętrzną zdolność dopasowania się i adaptacji do zmieniających się warunków zewnętrznych. Wydaje się jednak ważne, by nie doprowadzić do naruszenia teologicznych podstaw prawa kanonicznego, związanych z nakazem misyjnym i gło-

szeniem Dobrej Nowiny<sup>23</sup>. Rola papieża jako „służebnego przywódcy” Kościoła jest tu niezwykle istotna. Element jurydyczny oraz duchowy wzajemnie się przeplatają, wskazując na oryginalny charakter ustrojowy prawa kanonicznego.

## Aneks

### Wykaz polskich publikacji książkowych z prawa kanonicznego z lat 1800–2000

- Klemens Urmowski, *Prawo kościelne*, Warszawa 1828;
- Paweł Władysław Fabisz, *Wiadomość o synodach prowincjonalnych i diecezalnych gnieźnieńskich i o prawach Kościoła polskiego: z dodatkiem spisu synodów diecezalnych polskich*, Osiny 1861;
- Adam Stanisław Krasieński, *Prawo kanoniczne krótko zebrane*, Wilno 1861;
- Józef Pelczar, *Prawo małżeńskie katolickie z uwzględnieniem prawa cywilnego obowiązującego w Austrii, w Prusach i w Królestwie polskiem*, Kraków 1882;
- Józef Brzeziński, *O przysiędze, mianowicie o zasadach prawnych Kościoła jej dotyczących, z uwzględnieniem wpływu takowych na prawodawstwo świeckie, zwłaszcza na prawo rzymskie i na dawne prawa germańskie*, Kraków 1886;
- Bolesław Ulanowski, *Acta capitulorum nec non iudiciorum ecclesiasticorum selecta*, Kraków 1894;
- Jan Nepomucen Opieliński, *Komentarz do cenzur kościelnych po dzień obowiązujących*, Poznań 1896;
- Ignacy Korzeniowski, *Zbiór przepisów odnoszących się do Kościoła i duchowieństwa katolickiego: na podstawie Zbioru ustaw administracyjnych wydawanego pod redakcją radcy namiestnictwa Jerzego Piwockiego*, Lwów 1900;

<sup>23</sup> Por. E. Corecco, *Canon Law and Communio. Writings on the Constitutional Law of the Church*, Libreria Editrice Vaticana, Vatican 1999; R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. I: Teoria prawa kościelnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.

- Jan Ślósarz, *O cenzurach kościelnych i ekskomunikach w szczególny sposób Papieżowi zastrzeżonych*, Lwów 1900;
- Antoni Szaniawski, *Kanony kościelne świętych Apostołów*, Warszawa 1903;
- Władysław Szczepański, *Nowy indeks ksiąg zakazanych oraz jego uzasadnienie, dzieje i nowe prawo: rzecz o nowym indeksie i komentarz do konstytucji Leona XIII „Officiorum ac munerum”*, Kraków 1903;
- Edward Rittner, *Prawo kościelne katolickie*, Lwów 1907;
- Władysław Abraham, *Forma zawarcia zaręczyn i małżeństwa w najnowszym ustawodawstwie kościelnym*, Lwów 1909;
- Michał Kołodziej, *Zbiór przepisów odnoszących się do Kościoła i duchowieństwa: z upoważnienia ksiązęco-biskupiego w Krakowie na podstawie notyfikacji (1879-1912)*, Kraków 1913;
- Stanisław Chodyński, *Konsystorze w diecezji Kujawsko-Pomorskiej*, Włocławek 1914;
- Jan Fijałek, *Statuty kapituły katedralnej włocławskiej*, Kraków 1916;
- Ignacy Grabowski, *Ekscepcje w procesie kanonicznym: studium historyczno-prawne*, Lwów 1917;
- Stanisław Zachorowski, *Studia z historii prawa kościelnego i polskiego*, Kraków 1917;
- Julian Młynarczyk, *Prawo kościelne według kodeksu Piusa X*, Sandomierz 1918;
- Antoni Borowski, *Sakramentologia w świetle nowego prawa kościelnego*, Włocławek 1920;
- Edward Bobke, *Prawo kościelne*, Poznań 1921;
- Jacek Pycia, *Prawo kanoniczne małżeńskie*, Kielce 1922;
- Franciszek Bączkowicz, *Prawo kanoniczne: podręcznik dla duchowieństwa*, Kraków 1923;
- Wiktor Brand, Saturnin Wirski, *Repetitorium egzaminacyjne prawa kanonicznego*, Warszawa 1924;
- Jan Wiślicki, *Zwyczaj w prawie kanonicznym*, Lublin 1924;
- Leon Halban, *Powstanie i rozwój zapowiedzi małżeńskich w wiekach średnich*, Lwów 1925;
- Jan Nieciśław Baudouin de Courtenay, *Wyznaniowe i pozawyznaniowe śluby i rozwody (z powodu oczekiwanej reformy prawa małżeńskiego)*, Warszawa 1926;

- Karol Aleksandrowicz, *Konsens małżeński w nowym kodeksie prawa kanonicznego i dawnem prawie kanonicznem*, Włocławek 1927;
- Wojciech Szmyd, *Praktyczny podręcznik prawa małżeńskiego*, Kraków 1929;
- Lucien Choupin, *Istota i obowiązki stanu zakonnego: przepisy obecnie obowiązujące*, Kraków 1930;
- Jan Krzemieniecki, *Z kanonicznej procedury administracyjnej kwestje wybrane*, Kraków 1930;
- Michał Wyszyński, *Czy „metus indirecte incussus” może unieważnić małżeństwo?*, Lwów 1930;
- Marjan Pirożyński, *O „rozwodach” i „ślubach cywilnych”*, Toruń 1931;
- Stanisław Szurek, *Ustawy synodów lwowskich z lat 1564, 1593, 1641, 1765*, Lwów 1931;
- Bolesław Wilanowski, *Prawo kościelne*, Wilno 1931;
- Stanisław Sławski, *Linja demarkacyjna między zakresem działania Katolickich Gmin Kościelnych i Dozorów Kościelnych z jednej, a osobami prawnymi prawa kanonicznego z drugiej strony*, Poznań 1932;
- Jan Zygmunt Wilczyński, *Poligamja czy monogamja? Spór o prawo małżeńskie w świetle logiki i definicji przyrodniczych*, Wilno 1932;
- Brunon Wyrobisz, *Przestępstwa przeciwko prawom rodzinnym według kodeksu prawa kanonicznego*, Włocławek 1932;
- Bernard Dąbrowski, *Władza proboszcza dyspensowania od przeszkód małżeńskich*, Pelplin 1933;
- Stanisław Czajka, *Przedawnienie w prawie karnem kanonicznem*, Lublin 1934;
- Stanisław Łukomski, *Konkordat zawarty dnia 10 lutego 1925 roku pomiędzy Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską*, Łomża 1934;
- Władysław Józef Padacz, *Obowiązki kapłańskie w ustawodawstwie synodalnem w Polsce odrodzonej*, Warszawa 1934;
- Adam Vetulani, *Prawo kościelne*, Kraków 1934;
- Piotr Bober, *Pojęcie tajnej przeszkody małżeńskiej w prawie kanonicznem*, Lublin 1935;
- Piotr Kałwa, *Skutki adopcji cywilnej w kościelnem prawie małżeńskim*, Lublin 1935;
- Antoni Borowski, *Warunkowe szafarstwo sakramentalne*, Włocławek 1936;

- Franciszek Olszewski, *Głoszenie zapowiedzi małżeńskich w prawie kanonicznym*, Lublin 1936;
- Paweł Pałka, *Uzupełnienie jurysdykcji w prawie kanonicznym*, Lublin 1936;
- Leon Pawlina, *Dymisorje w rozwoju historycznym*, Lublin 1936;
- Stefan Biskupski, *Obronca węzła w kanonicznym procesie małżeńskim*, Łódź 1937;
- Jakub Sawicki, *Statuty synodalne krakowskie biskupa Jana Konarskiego z 1509 roku*, Kraków 1945;
- Joachim Bar, Wojciech Zmarz, *Polska bibliografia prawa kanonicznego: od wynalezienia druku do 1940 r.*, Lublin 1947;
- Jan Danilewicz, *Kościół i jego wnętrze w świetle przepisów prawno-liturgicznych*, Kielce 1948;
- Władysław Nachtman, *Trybunał Roty Rzymskiej: historia, organizacja, postępowanie*, Lublin 1957;
- Marian Alfons Myrcha (red.), *Prawo kanoniczne*, Warszawa 1958;
- Bogdan Sikorski, *Kanoniczna przeszkoda pokrewieństwa naturalnego w rozwoju historycznym do IV soboru laterańskiego*, Poznań 1959;
- Władysław Józef Padacz, *Diecezjalny trybunał beatyfikacyjny*, Poznań 1964;
- Władysław Szafranski, *Przeszkoda impotencji w prawie kanonicznym*, Włocławek 1964;
- Franciszek Piekosiński, *Kodeks dyplomatyczny katedry krakowskiej św. Wacława*, New York-Warsaw 1965;
- Mirosław Szegda, *Działalność prawno organizacyjna metropolity Józefa IV Welamina Rutskiego 1613-1637*, Warszawa 1967;
- Jerzy Grzywacz, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1968;
- Remigiusz Sobański, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1968;
- Edward Szafranski, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1968;
- Jan Zubka, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1968;
- Marian Aleksander Żurowski, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1968;
- Ferdynand Pasternak, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1970;
- Tadeusz Pieronek, *Normy ogólne kanonicznego procesu sądowego*, Warszawa 1970;

- Ignacy Subera, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1970;
- Tadeusz Pawluk, *Zarys prawa kanonicznego*, Warszawa 1971;
- Jan Dudziak, *Dziesięcina papieska w Polsce średniowiecznej: studium historyczno-prawne*, Lublin 1974;
- Franciszek Bogdan, *Prawo Instytutów życia konsekrowanego: nowe prawo zakonne*, Poznań 1977;
- Józef Bakalarz, *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła zachodniego*, Lublin 1978;
- Józef Krukowski, *Sprawiedliwość administracyjna w Kościele (zarys problematyki)*, Lublin 1979;
- Henryk Misztal, *Causae Historicae w postępowaniu beatyfikacyjnym i kanonizacyjnym*, Lublin 1981;
- Marian Aleksandrowicz, *Proces beatyfikacyjny i kanonizacyjny arcybiskupa Bogumiła w XVII wieku: według rękopisu Ossolineum 220 II*, Poznań 1982;
- Marian Pastuszko, *Całkowita symulacja małżeństwa*, Warszawa 1982;
- Jerzy Syryjczyk, *Apostazja od wiary w świetle przepisów kanonicznych prawa karnego: studium prawnohistoryczne*, Warszawa 1984;
- Jan Dyduch, *Obowiązki i prawa wiernych świeckich w prawodawstwie soborowym*, Kraków 1985;
- Florian Lempa, *Odpowiedzialność administracji kościelnej za szkody wynikłe z nielegalnego aktu administracyjnego*, Lublin 1985;
- Michał Pietrzak, *Prawo kanoniczne a państwowy porządek prawny*, Warszawa 1985;
- Franciszek Przytuła, *Zasada legalności a funkcjonowanie administracji kościelnej*, Lublin 1985;
- Leszek Winowski, *Innowiercy w poglądach uczonych zachodniego chrześcijaństwa XIII-XIV wieku*, Wrocław 1985;
- Bronisław Wenanty Zubert, *Wiedza konieczna o heteroseksualności i trwałości małżeństwa w nauce prawa kanonicznego i jurysprudencji (1517-1917): studium historyczno-prawne*, Lublin 1985;
- Piotr Hemperek (red.), *Nauczycielskie zadanie Kościoła. Uświęcające zadanie Kościoła*, Lublin 1986;
- Józef Wroceński, *Problemy władzy Konferencji Biskupów w sprawach liturgicznych*, Warszawa 1986;



- Wojciech Góralski, *Andrzej Chryzostom Załuski biskup płocki (1692–1698): wkład w dzieło recepcji reformy trydenckiej*, Warszawa 1987;
- Edmund Przekop, *Przewodnik duszpasterski według Kodeksu Jana Pawła II*, Olsztyn 1990;
- Florian Lempa, *Przestępne nadużycie władzy kościelnej w prawie powszechnym Kościoła łacińskiego*, Lublin 1991;
- Andrzej Dzięga, *Kościelny proces ustny*, Lublin 1992;
- Stanisław Dubiel, *Wartość dowodowa anonimów w procesach kościelnych*, Lublin 1993;
- Edward Sugier, *Obowiązki proboszcza wobec ubogich i chorych według kościelnego ustawodawstwa partykularnego w Polsce w latach 1919–1939*, Koszalin 1993;
- Ryszard Szttychmiller, *Doktryna Soboru Watykańskiego II o celach małżeństwa i jej recepcja w Kodeksie Prawa Kanonicznego z roku 1983*, Lublin 1993;
- Julian Kałowski, *Prawo o Instytutach Życia Konsekrowanego według Kodeksu Kanonów Wschodnich*, Warszawa 1994;
- Paweł Kuglarz, Fryderyk Zoll, *Małżeństwo konkordatowe: analiza prawnoporównawcza zawarcia małżeństwa w prawie kanonicznym i w prawie polskim: rozważania na tle konkordatu z 28 lipca 1993*, Kraków 1994;
- Tadeusz Płoski, *Z kościelnej praktyki sądowej Trybunału Warmińskiego*, Olsztyn 1995;
- Andrzej Filaber, *Prawodawstwo muzyki liturgicznej*, Warszawa 1997;
- Stanisław Kądziołka, *Realizacja kompetencji zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego (1983) przez Konferencje Episkopatu Polski*, Kraków 1997;
- Cyprian Suchocki, *Przeszkody małżeńskie w prawie kanonicznym i polskim Kodeksie rodzinnym i opiekuńczym: poradnictwo rodzinne w aspekcie wymogów Konkordatu*, Lublin 1997;
- Jan Szpet, *Prawa i obowiązki katechety w szkole: w świetle przepisów prawa państwowego i kościelnego*, Płock 1997;
- Michał Tunkiewicz, *Młodzież a obowiązki małżeńskie*, Olsztyn 1998;
- Stanisław Tymosz, *Synod archidiecezji łwowskiej z 1765 roku*, Lublin 1998;

- Mirosław Sitarz, *Kolegium konsultorów w Kodeksie Prawa Kanonicznego 1983 i w partykularnym prawie polskim*, Lublin 1999;
- Wiesław Wenz, *Prawno-teologiczne elementy charyzmatu Zgromadzenia Misji Wincentyńskiej do powstania pierwszych „Reguł Wspólnych” (1617-1655)*, Wrocław 1999;
- Bogdan Węgrzyn, *Kanoniczna struktura Wspólnot Zakonnych Świętego Brata Alberta: studium historyczno-prawne*, Kraków 1999;
- Piotr Gajda, *Prawo małżeńskie Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000;
- Janusz Gręźlikowski, *Recepcja reformy trydenckiej w diecezji wrocławskiej w świetle ustawodawstwa synodalnego*, Włocławek 2000;
- Henryk Stawniak, *Niemoc płciowa jako przeszkoda do małżeństwa: ewolucja czy zmiana koncepcji?*, Warszawa 2000;
- Elżbieta Szczot, *Prawo wiernego do Eucharystii według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, Lublin 2000.

**Abstrakt:** Celem artykułu jest przedstawienie prawa kanonicznego jako odrębnego systemu prawa w ujęciu historycznym i funkcjonalnym. Omówiono w nim genezę prawa kanonicznego w oparciu o rozwój źródeł prawa oraz wyjaśniono pojęcie „prymatu papieskiego” stanowiącego fundament władzy papieskiej związanej z zarządzaniem wspólnotą Kościoła, jak i aktywnością legislacyjną. W końcowej części artykułu przedstawiono kwerendę bibliograficzną polskiej nauki prawa kanonicznego w latach 1800–2000 – w celu zachęty do podjęcia dalszych badań nad prawem kanonicznym.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, prymat papieski, źródła prawa kanonicznego, prawo naturalne

**Title:** Reflections upon the utility of canon law study

**Abstract:** The aim of the text is to focus upon canon law regarded as a separate legal system, within the historical and functional perspective. In particular, the historical origins of canon law are presented and the notion of “papal primacy” connected to the vast plethora of competences of the pope, both within the governance of Church community as well as in terms of legislative powers. In the final part of the text, the results of a bibliographical research

are presented, focusing upon the historical development and content of the Polish writings within the canon law field. The examination is performed as an incentive to further develop the analysis of canon law.

**Keywords:** canon law, papal primacy, origins of canon law, natural law

**Nie to, co wchodzi do ust, kała człowieka,  
ale to, co wychodzi z ust, kała człowieka  
(Mt 15, 11): Dlaczego więc (niektórzy)  
Żydzi nadal przestrzegają  
zasad koszerności?**

---

Jednym z najbardziej intrygujących aspektów żydowskich reguł religijnych są zasady dotyczące spożywania posiłków – znane jako zasady koszerności<sup>1</sup>. W wyniku nawet pobieżnego przeglądu, wydają się one arbitralne, wręcz niedorzeczne: dlaczego można jeść wołowinę, ale nie wieprzowinę? Można jeść mięso po mleku, ale nie mleko po mięsie – znów, z jakiej przyczyny?

Wydaje się rzeczą dość oczywistą, że większość czytelników negatywnie ocenia przejawy antysemityzmu i islamofobii, ale czy jednak praktykowanie rytuałów religijnych nie wzbudza u nich ukrytego protekcjonizmu? Przykładowo, czy Żydzi i muzułmanie muszą zabijać zwierzęta w tak (rzekomo) okrutny sposób? Czy to nie oznaka „prymitywnej religii”? Czy muszą okaleczać swoich synów przez obrzezanie? A w kontekście społecznym te rytuały religijne mogą wywoływać uczucie prawdziwej irytacji...

---

<sup>1</sup> Niniejszy rozdział stanowi zmodyfikowaną wersję tekstu, opublikowanego oryginalnie w języku angielskim jako: J.H. Weiler, *Epilogue*, [w:] U. Belavusau, A. Gliszczyńska-Grabias (red.), *Constitutionalism under Stress. Liber Amicorum Wojciech Sadurski*, Oxford University Press, Oxford 2020, s. 317–332.

Aby zilustrować powyższe uwagi, oto kilka odcinków z *Kronik wspólnych stołów* Josepha H. Weilera.

#### Epizod 1

Gospodarz: Jesteśmy zaszczyceni, że jest pan z nami, profesorze Weiler. Chcielibyśmy uszanować zasady koszerności w trakcie naszej kolacji – nie ma żadnej wieprzowiny; na pierwsze danie podamy zupę z żółwia, a jako danie główne wołowinę! (promienny uśmiech).

Joseph Weiler (JW.): Hmm... Żółw.

Gospodarz: Czy coś nie w porządku, profesorze Weiler?

JW: Żółw. Nie jest koszerne.

Gospodarz: Trudno, możemy pominąć pierwsze danie. Wołowina jest pyszna!

JW: Hmm... Wołowina?

Gospodarz: Wołowina nie jest koszerne?

JW: Cóż, tak, jest koszerne, ale może nie być koszerne. Musi być ubita w specjalny sposób, a nawet wtedy nie wszystkie części zwierzęcia mogą być spożywane.

Gospodarz: (przygnębiony) Och.

#### Epizod 2

Gospodarz: Jesteśmy zaszczyceni, że jest pan z nami, profesorze Weiler. Chcielibyśmy uszanować zasady koszerności w trakcie naszej kolacji – ten posiłek jest wyłącznie rybny! (promienny uśmiech). Mamy najlepszego homara! (jeszcze szerszy uśmiech).

JW: Hmm...

Gospodarz: Och, coś nie tak?

JW: Obawiam się, że owoce morza nie są koszerne.

Gospodarz: Och... (zniechęcony; ukrywając irytację).

#### Epizod 3

Gospodarz: Jesteśmy zaszczyceni, że jest pan z nami, profesorze Weiler. Chcielibyśmy uszanować zasady koszerności w trakcie na-

szej kolacji. Wiemy, że owoce morza są zabronione. Zamówiliśmy najlepszego grillowanego miecznika (promienny).

JW: Hmm...

Gospodarz: Och, coś nie tak?

JW: Nie jest koszerne.

Gospodarz: Dlaczego, co w nim nie tak?

JW: Najwyraźniej nie ma łusek...

Gospodarz: (przygnębiony) Och... (do siebie: Co jest z tymi ludźmi?)

#### Epizod 4

Gospodarz: Jesteśmy zaszczyceni, że jest pan z nami, profesorze Weiler. Chcielibyśmy uszanować zasady koszerności w trakcie naszej kolacji. Mamy najlepsze koszerne wino, jakie można dostać. Odkorkowaliśmy je, żeby mogło odetchnąć. Aromat czuć aż tutaj! (promienny uśmiech).

JW: Hmm...

Gospodarz: Och, coś nie tak? Proszę, proszę sam pan zobaczyć: „Koszerne; nie *Mevushal*”.

JW: Hmm... Odkorkowaliście je.

Gospodarz: Och... (zirytowany; do siebie: Co jest z tymi ludźmi?)

#### Epizod 5

Gospodarz: Jesteśmy zaszczyceni, że jest pan z nami, profesorze Weiler. Chcielibyśmy uszanować zasady koszerności w trakcie naszej kolacji. To ściśle wegański posiłek! (promienny).

JW: (Patrząc w niebo) *Eli, Lama Sabachthani...*!

Inni goście: @\$&\*%0

Gość 1 *sotto voce* do współmałżonka: Sałata i rzodkiewka, a nie ma wina.

Współmałżonek gościa 1: Notatka do siebie: unikać kolacji, na których honorowym gościem jest ten Weiler.

Gość 2 do JW: (ukrywając irytację) Jak pan rozpoznaje, które potrawy są koszerne, a które nie?

JW: To dość skomplikowane.

Gość 2: Proszę mi to wyjaśnić w skrócie.

JW: Jeśli jest dobre, to nie jest koszerne.

#### Epizod 6

Gość: Profesorze Weiler, jesteśmy zaszczytzeni zaproszeniem na kolację do Pańskiego pięknego domu. Przynieśliśmy deser: najlepsze lody we Florencji [Paryżu][Berlinie][Warszawie] [...] Przekonają się Państwo! (promienny uśmiech).

JW: Hmm... Obawiam się, że nie dzisiaj.

Gość: ?????

JW: Na danie główne mamy mostek wołowy.

Gość: Wiemy! Pański mostek jest słynny. (Weiler promienieje).

JW: (Promienny uśmiech zamienia się w grymas). Ale obawiam się, że po mięsie nie można spożywać produktów mlecznych.

Gość: (zrozpaczony) Och...

Goście przechodzą do salonu przed kolacją. Serwowana jest specjalność pana Weilera: chłodny parfait mleczny wzbogacony sambucą.

Gość: (zdezorientowany) Profesorze Weiler, proszę mi wybaczyć, ale jemy mostek wołowy. Czy powinniśmy pić parfait mleczny?

JW: (do siebie: *Eli, Lama Sabachthani*) Właściwie to nie można pić mleka po mięsie, ale można jeść mięso po mleku.

Gość: !@#\$\$%^&\* (do siebie: Co jest z tymi ludźmi?)

#### Epizod 7

Gość: Jesteśmy zaszczytzeni zaproszeniem na seder (święto Paschy), profesorze W. Przynieśliśmy cukierki i czekoladki – wszystkie certyfikowane jako koszerne i parewe, więc można je jeść po mięsie! (Promienny).

JW: Hmm....

Gość: ??? Coś nie tak, profesorze? Proszę spojrzeć, mają certyfikaty.

JW: Tak, ale w tygodniu Paschy obowiązują zupełnie inne zasady koszerności. Muszą mieć certyfikat koszerności na Pesach. Obawiam się, że w każdym innym tygodniu byłyby koszerne, ale nie dzisiaj.

Gość: (ożywiony) Och, cóż, proszę zatrzymać je na następny tydzień!

JW: Hmm...

Gość: ?????

JW: Niestety, nie mogę ich nawet trzymać w domu w tym tygodniu.

Gość: !@#\$\$%^&\* Och... Odłożymy je do samochodu (słychać odgłos odjeżdżającego samochodu).

## Epizod 8

Gospodarz: Profesorze Weiler, jesteśmy zaszczytni, że dołączył pan do nas na tym przyjęciu. Chcemy uszanować pańskie przestrzeganie zasad koszerności. Podajemy wyłącznie owoce. Na pański honor pomarańcze i grejpfruty pochodzą z Izraela, Ziemi Obiecanej! (promienny). Proszę spróbować tej pięknej pomarańczy. (do siebie: nie tak dobre jak nasze z Walencji, ale zawsze coś).

JW: Hmm...

Gospodarz: Coś nie tak? Powiedziano mi, że wszystkie owoce są koszerne!

JW: Są, są. Ale w tym roku Izrael obchodzi rok szabatowy. Nie wolno spożywać owoców zebranych w tym roku.

Gospodarz: (do siebie: Trzeba było posłuchać żony i kupić pomarańcze z Walencji).

## Epizod 9

Profesor wizytujący z Izraela w stołówce Europejskiego Instytutu Uniwersyteckiego (EUI) we Florencji: Czy można tu dostać koszerne jedzenie?

Kelner w stołówce EUI: Tak! Rektor przestrzega zasad koszerności i podamy panu to samo, co jemu. Mamy nawet koszerne wino i poczekamy, aż je pan odkorkuje. (promienny uśmiech).



Profesor wizytujący: Przepraszam, czy potrawy są gotowane w koszernych naczyniach?

Kelner EUI: ...???? W tych samych naczyniach, w których gotowane są potrawy dla rektora.

Profesor wizytujący: Ale czy w tych samych naczyniach gotujecie potrawy niekoszerne?

Kelner: Tak, ale po użyciu bardzo dokładnie je myjemy. Dlaczego Pan pyta, czy to jest jakiś problem?

Profesor wizytujący z Izraela: Hmm... Czy mogę prosić o sałatę i rzodkiewkę?

Kelner: !@#\$\$ (zirytowany: Co jest z tymi ludźmi?)

Mógłbym tak wymieniać bez końca, a to tylko wierzchołek góry lodowej koszerności. W tym momencie warto przywołać słowa Jezusa zawarte w Biblii: *Nie to, co wchodzi do ust, kala człowieka, ale to, co wychodzi z ust, kala człowieka* (Mt 15,11), i zastanowić się: dlaczego Żydzi, tak skrupulatnie przestrzegają zasad koszerności?

## Przestrzeganie zasad koszerności

Dlaczego Żydzi przestrzegają koszerności? Cóż, nie wszyscy – jedynie część społeczności żydowskiej pozostaje wierna tym regułom. Stanowią oni mniejszość. Przyjmując, że obecnie na świecie żyje czternaście milionów Żydów, można założyć, że co najmniej połowa z nich, a prawdopodobnie znacznie więcej, ma znikomą wiedzę na temat zasad koszerności, nie przywiązuje do nich wagi i chętnie zje cheeseburgera z bekonem i koktajlem mlecznym. Dlaczego więc niektórzy Żydzi *przestrzegają* zasad koszerności?

W tym miejscu pojawia się „pięćdziesiąt odcieni koszerności”. Przykładowo, biorąc pod uwagę wymogi dotyczące „jedzenia poza domem”, można wyodrębnić różne zalecenia. Niektórzy przestrzegający koszerności jadają wyłącznie w restauracjach, które posiadają

certyfiakat i są stale nadzorowane przez przeszkolonego „nadzorcę” (*Mashgiach*), co umożliwia im przestrzeganie najbardziej restrykcyjnych zasad koshernego gotowania (nie ma wprawdzie wielu takich restauracji w Tel Awiwie, a jeszcze mniej w Hajfie). Inni dopuszczają spożywanie posiłków w restauracjach wegańskich, a niektórzy także w restauracjach wegetariańskich – choć w tym przypadku mogą pojawić się problemy z produktami mlecznymi. Jeszcze inni, przestrzegając ścisłych zasad koszerności w domu, jedzą poza domem w restauracjach niekoszernych, dbając jednak o to, aby spożywać wyłącznie dania wegetariańskie lub kosherne ryby (mogą jednak być one przyrządzone przy użyciu naczyń niekoszernych).

Wielu Żydów nie je wieprzowiny – ale wynika to raczej z powodów kulturowych niż religijnych. Równocześnie jedzą oni owoce morza lub mięso, które nie zostało ubite w zatwierdzony sposób – a trudno uznać to za przestrzeganie zasad koszerności.

Zatem *dlaczego* Żydzi przestrzegają zasad koszerności? Wydaje się, że właśnie pytanie „dlaczego” jest najbardziej intrygujące, ponieważ można je interpretować na wiele sposobów. Przykładowo, może ono dotyczyć motywów. Z religijnego punktu widzenia na tak postawione pytanie istnieje tylko jedna odpowiedź: ponieważ tak nakazuje Przymierze. Celowo używam tego wyrażenia zamiast stwierdzenia: „ponieważ tak nakazuje Pan”, gdyż takie sformułowanie pozwala uniknąć delikatnego i złożonego pytania, jak wyjaśnić związek między Przymierzem, wyrażonym w Torze, a Wszechmogącym. Czy rzeczywiście Bóg szepnął do ucha Mojżeszowi: „Wołowina – tak, wieprzowina – nie”? Albo: „mleko po mięsie – nie, ale mięso po mleku – tak”? Jest to pytanie, z którym mierzą się (lub którego unikają) wszyscy praktykujący Żydzi. Co więcej, mogłoby ono stanowić temat osobnego eseju, gdyż nie dotyczy wyłącznie zasad koszerności, lecz całego zbioru praw rytualnych.

Można również podać redukcjonistyczne odpowiedzi na pytanie „dlaczego”, odnoszące się do motywów działania: w sposób bierny, gdyż „tak mnie wychowano”; podkreślając presję społeczną, gdyż „w moim środowisku przestrzeganie zasad koszerności jest normą” (choć nie wyjaśnia to, dlaczego większość osób przestrzegających zasad koszerności robi to nawet wtedy, gdy są sami w domu) lub

formułując inne, podobne wyjaśnienia. Pytanie „dlaczego” można również rozumieć jako odnoszące się do bardziej fundamentalnego wymiaru, związanego z sensem przestrzegania koszerności.

## **Jaki jest sens przestrzegania koszerności?**

Punktem wyjścia do odpowiedzi na tak postawione pytanie jest brak wewnętrznego funkcjonalnego wyjaśnienia przestrzegania koszerności. Przestrzeganie szabatu, drugiego z dwóch wielkich filarów judaizmu, można przynajmniej częściowo rozumieć jako mające wewnętrzną wartość funkcjonalną. Obowiązkowy dzień odpoczynku ma sens nawet bez konotacji religijnych, nie tylko jako środek zapewniający dobrobyt społeczny, lecz także jako uznanie i potwierdzenie niematerialnych wymiarów kondycji ludzkiej.

W przestrzeganiu zasad koszerności nie ma żadnego wyraźnego celu funkcjonalnego. W przeszłości podejmowano wiele prób racjonalizacji zasad przestrzegania koszerności w sposób materialny, funkcjonalny – uważam je za nieprzekonujące i wymuszone, ale w pewnym sensie negujące głębsze znaczenie takiego przestrzegania. W tym kontekście należałoby raczej uniknąć wszelkich wyjaśnień teleologicznych i zamiast tego zadać (i odpowiedzieć na) następujące pytanie: jakie niematerialne skutki wywiera przestrzeganie zasad koszerności? Z religijnego punktu widzenia ważne jest, aby pamiętać, że skutki te, nawet jeśli uzna się je za zbawienne, *nie mogą być rozumiane jako przyczyna lub motyw przestrzegania zasad koszerności*.

Odrzucenie wyjaśnienia teleologicznego ma fundamentalne znaczenie teologiczne. Posłużmy się przykładem. Rozumiem, że zakaz prowadzenia pojazdów lub bycia przewożonym w szabat, który zmusza do udania się do synagogi pieszo, może mieć zbawienny wpływ na zdrowie, zwłaszcza dla otyłych Żydów, takich jak ja, dla których może to być jedyna cotygodniowa forma aktywności fizycznej. Jednakże, jeśli zdecyduję się iść do synagogi z powodu tego korzystnego wpływu na zdrowie, zaprzeczę teologicznemu sensowi przestrzegania szabatu,

czyniąc z niego akt służby wobec siebie, a nie wobec Wszechmogącego. To samo dotyczy przestrzegania koszerności. Należy zatem pamiętać o rozróżnieniu między skutkami a motywem/uzasadnieniem.

Jakie są zatem skutki przestrzegania koszerności, poza tym, że komplikuje ona życie, irytuje wszystkich wokół i pozbawia nas tego, co uważane jest za jedne z najsmaczniejszych potraw – kawioru z białugi, *cerdo ibérico pata negra*, steku Philly, kurczaka po kijowsku... Lista jest długa.

## Wykluczenie, włączenie i tożsamość

Wyobraźmy sobie wczesny okres w historii narodu żydowskiego, kiedy przestrzeganie zasad koszerności było rygorystyczne i stosunkowo powszechne. Reguły koszerności w odniesieniu do jedzenia stanowiły przeszkodę w jednej z najczęstszych form życia społecznego, jaką jest wspólne spożywanie posiłków, chroniąc tym samym Żydów przed asymilacją.

Jednym z najpoważniejszych zarzutów stawianych Jezusowi (por. J 11,50) były działania uznane za zagrożenie dla przetrwania całego narodu żydowskiego. Jezus w swoim postępowaniu był bowiem postrzegany jako ten, który znosił tę część prawa, boskiego *nomos*, która miała na celu zachowanie Żydów jako odrębnego ludu, z odrębnym świadectwem i odrębnym zobowiązaniem wobec Wszechmogącego. Św. Paweł doskonale to rozumiał i wyraził w swoim słynnym stwierdzeniu (Ga 3,28):

„Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”.

Znacznie ciekawszy jest wpływ przestrzegania koszerności nie w przeszłości, lecz w czasach współczesnych. Tutaj wykluczający/inkluzywny wpływ dotyczy nie tylko Żydów i nie-Żydów, ale także samych Żydów. Nie trzeba dodawać, że Żyd lub Żydówka przestrzegający koszerności

napotka te same trudności w dzieleniu stołu z innym Żydem nieprzestrzegającym tych zasad, co z nie-Żydem. W rzeczywistości problem ten jest znacznie bardziej bolesny i krępujący. Nie stanowi on natomiast poważnego wyzwania dla ultraortodoksyjnych Żydów, którzy nie mają ochoty na kontakty z nieprzestrzegającymi koszerności – ani z Żydami, ani z nie-Żydami – nie wspominając już o wspólnym spożywaniu posiłków i utrzymywaniu kontaktów towarzyskich.

Bardzo interesującą kategorią są Żydzi nazywani „nowoczesnymi ortodoksami” – czyli tymi, którzy nadal przestrzegają koszerności, ale chcą w pełni uczestniczyć w życiu współczesnym i utrzymywać kontakty towarzyskie zarówno z nie-Żydami, jak i Żydami nieprzestrzegającymi koszerności. Nowocześni ortodoksi będą prowadzić ściśle koszerne domy, wyposażony w podwójny zestaw naczyń do produktów mlecznych i mięsnych, sztućców i przyborów kuchennych etc., tak aby nawet najbardziej rygorystyczni wyznawcy mogli „bezpiecznie” spożywać posiłki w ich domu. Równocześnie w sytuacji, gdy „jedzą poza domem”, są skłonni złagodzić najsurowsze zasady; przykładowo, nie będą jeść niekoszerne mięsa ani ryb, ale często będą jeść koszerne potrawy z naczyń niekoszernych. Podczas konferencji naukowej często zaznaczają opcję posiłków jako „wegetariańskie” lub „wegańskie”.

Zasady koszerności wpływają także na kwestie tożsamości. W tym kontekście warto wskazać, że we współczesnym społeczeństwie zachodnim wiele osób religijnych, zarówno chrześcijan, jak i Żydów, niechętnie afiszuje się ze swoją religijnością. Po prostu nie jest to „cool”, szczególnie w środowisku akademickim. Pamiętam, jak mój kolega, jeden z najwybitniejszych prawników naszych czasów, zatrzymał mnie w korytarzu i zapytał: „Weiler, jak ktoś tak inteligentny jak ty (pochlebstwo zawsze poprzedza cios nożem) może być religijny?”.

W dzisiejszym świecie przestrzeganie zasad koszerności przeciwdziała tendencji osób religijnych do ukrywania swojej wiary. Noszenie jarmułki lub gwiazdy Dawida jednoznacznie identyfikuje mężczyznę lub kobietę jako Żyda. Przestrzeganie zasad koszerności wiąże się zatem z koniecznością angażowania się w realizację własnych zobowiązań religijnych.

## Rewolucja monoteistyczna i dylemat obecności

Dla większości osób znaczenie rewolucji monoteistycznej wprowadzonej przez religie abrahamowe polegało na przejściu od politeizmu, czyli wiary w wielu bogów, do wiary w jednego Boga, Świętego. Dla osób głęboko wierzących monoteizm oznacza znacznie więcej niż jedność Pana – jest to Jego transcendentna natura. Wiara w Słońce jako jedyne Boga jest wprawdzie monoteistyczna, lecz nie jest transcendentna – a zatem w oczach monoteizmu abrahamowego jest zatem formą bałwochwalstwa. Transcendentny Bóg nie jest ani kamieniem, ani rzeką, ani słońcem, ani księżycem. Ona, On lub To nie są z tego świata. Możemy jedynie powiedzieć, czym nie są. Kiedy próbujemy opisać takiego Boga za pomocą ludzkich, materialnych obrazów i aluzji, ograniczając się do naszej ludzkiej kondycji, w pewnym sensie naruszamy transcendencję Transcendentnego Boga.

Bóg Abrahamowy jest również Bogiem Miłości – miłości, która płynie (lub powinna płynąć) w obu kierunkach, między Bogiem a ludzkością. Jak można w pełni doświadczyć transcendentnego Boga, a co dopiero Go kochać? Jak można poczuć obecność w pełni transcendentnego Boga w swoim życiu? Musi zatem istnieć wymiar immanentny Boga Abrahama. Przybiera on formę tego, co nazywamy Objawieniem, poprzez które Transcendencia zostaje przełamana, a Immanencja ustanowiona.

Istnieje jednak problem z Objawieniem: jest to wydarzenie jednorazowe, którego wiedza może przetrwać tysiąclecia, lecz nie samo doświadczenie. Religia nie jest bowiem zjawiskiem czysto epistemicznym, lecz empirycznym. Nie chodzi jedynie o wiedzę, że istnieje Bóg – Bóg, który stworzył świat i dokonał innych niesamowitych czynów tysiące lat temu – lecz o realne, bezpośrednie doświadczenie tego, indywidualnie i zbiorowo, przekazywane z pokolenia na pokolenie.

Transcendentnego Boga poznajemy poprzez Jego objawienie się w immanentnym momencie objawienia. Bóg, którego znają Żydzi, jest Bogiem Prawa, *Nomos*. Chrześcijanie poznają Boga poprzez

postać Jezusa Chrystusa, Jego życie, Jego posługę, Jego ukrzyżowanie i zmartwychwstanie.

Te różne przejawy immanentnego Boga wyjaśniają ledwo skrywaną wzajemną pogardę, z jaką wielu chrześcijan i Żydów traktuje swoje rozumienie boskości. Z perspektywy chrześcijańskiej judaizm pozostał na wcześniejszym, bardziej prymitywnym etapie religijnym, związanym z rytualnym legalizmem. Chrześcijanie uważają, że Żydzi dokonują obrzezania penisów, podczas gdy oni dokonują obrzezania swoich serc. Albo: z pewnością ważniejsze jest to, co wychodzi z ust człowieka, niż to, co do nich wchodzi. Żydzi natomiast myślą: cóż, oddawanie czci prawdziwie transcendentnemu Bogu jest trudne, zarezerwowane jedynie dla nielicznych wybranych. Dla reszty Bóg musiał się uczłowieczyć, stać się bardziej dostępny, posyłając Syna z krwi i ciała, który stał się przedmiotem adoracji i identyfikacji (to jest łagodniejszy pogląd; mniej łagodny głosi, że musieli wymyślić Syna z krwi i ciała). Oczywiście wzajemny szacunek, zarówno wobec siebie nawzajem, jak i wobec Boga, polega na zaakceptowaniu faktu, że nie do nas należy określanie sposobu, w jaki Bóg objawi się nam w momentach przejawiania swojej immanencji.

Obie religie stoją przed wyzwaniem wyjścia poza jednorazową immanencję objawienia i przejścia do ciągłego doświadczania, do utrzymania nie tylko pamięci o objawieniu, ale rzeczywistej ciągłej obecności objawionego Boga w życiu człowieka. Istnieje wiele sposobów, aby to osiągnąć. Jednym z nich, znanym w tradycji katolickiej, jest Eucharystia.

Jak osiągnąć to *nomos*? Pozwólcie mi najpierw obalić jeden z najczęstszych antysemitycznych stereotypów – że prawo żydowskie polega wyłącznie na suchych rytuałach, takich jak obrzezanie, zasady dotyczące golenia, nakrywania głowy przez mężczyzn i kobiety oraz, tak, przestrzeganie koszerności. Prawo moralne w obu religiach jest tożsame: miłość bliźniego znajduje się w obu Testamentach, a Dziesięć Przykazań w Pięcioksięgu. To, co odróżnia dwie tradycje, chrześcijańską i żydowską, to fakt, że żydowski *nomos* zachowuje gęstą matrycę prawa rytualnego, którego przestrzeganie koszerności jest centralną częścią, jako normatywne i wiążące. I paradoksalnie to właśnie „suchy”,

bezmyślny, irytujący rytualny element *nomos* jest centralnym elementem żydowskiego podejścia do rozwiązania teologicznego dylematu transcendencji monoteizmu.

Wróćmy zatem do koszerności i podkreślmy dwie cechy jej przestrzegania, z których jedna jest tak oczywista, że mogła umknąć uwadze: przestrzeganie koszerności dotyczy jedzenia i odżywiania się. Możemy przeżyć bez miłości i seksu. Możemy zarabiać na życie (co pozwala nam postawić jedzenie na stole), wykonując nieszczęśliwą, niesatysfakcjonującą pracę. Ale wszyscy musimy jeść, co jest *conditio sine qua non* materialnego przetrwania.

W naszej kulturze jedzenie i odżywianie to znacznie więcej niż tylko utrzymanie się przy życiu. Książki kucharskie cieszą się statusem bestsellerów, restauracje przyciągają większą liczbę osób niż teatry czy sale koncertowe, a jedzenie i kuchnia są wszechobecne zarówno w kulturze niskiej, średniej, jak i wysokiej. Decyzje dotyczące tego, co jeść, ile jeść – co wspiera wielomiliardowy przemysł dietetyczny – kiedy jeść, gdzie jeść i z kim jeść, stanowią centralny element codziennego życia, od Warszawy po Nowy Jork, od Madrytu po Singapur.

Dla Żydów przestrzegających koszerności cała ta gęsta matryca praktyk żywieniowych, która przenika nasze życie, od śniadania po kieliszek wina przed snem, jest nasycona gęstą matrycą praktyk koszerności. *Nomos*, immanentna manifestacja transcendentnego Boga, staje się zatem wszechobecny w codziennym życiu każdego człowieka: w każdym posiłku, każdym kęsie, każdym zaproszeniu. To, co święte, nie jest zamknięte w murach synagogi, odwiedzanej raz w tygodniu, lecz przenika najpowszechniejsze praktyki życia codziennego, wspólne dla bogatych i biednych, starych i młodych, kobiet i mężczyzn.

A sam brak wewnętrznego, funkcjonalnego znaczenia zasad koszerności może nagle zmienić ich postrzeganie, nadając im charakter determinujący. *Homo religiosus* może powstrzymywać się od zabijania, ponieważ tak nakazuje Bóg w Dziesięciu Przykazaniach. Jednak nie potrzebuje do tego boskiego nakazu – *nomos* – by tego nie czynić. Osoby religijne, wbrew przekonaniom wielu z nich, nie mają monopolu na etyczne postępowanie. Bez *nomos* również Żyd mógłby powiedzieć: „Podaj kotlet wieprzowy”.



A jeśli do przestrzegania zasad koszerności dodamy zasady szabatu, które mają tak ogromny wpływ na świat pracy i kariery, rytualne (!) zasady praktyk seksualnych (och, kochanie, kiedy miałaś ostatnią miesiączkę?) oraz zasady dotyczące ubioru i stroju (nie zakładaj wełnianej marynarki do tej lnianej koszuli, kochanie), to centralne ziemskie wymiary ludzkiej kondycji stają się bardzo nasycone. To daje do myślenia, prawda?

## Wyzwalające jarzmo

Trzy rodzaje zasad: koszerności, szabatu i rytuałów seksualnych odnoszą się do trzech centralnych obszarów działania człowieka. Żydowski szabat, podobnie jak system koszerności, obciążony jest skomplikowanymi zasadami, lecz zasadniczo wymaga całkowitego oderwania się od życia zawodowego i obowiązków pracy przez 25 godzin, počawszy od zachodu słońca w piątek, a skończywszy na pojawieniu się gwiazd w sobotę. Nie można więc pracować nad referatem, który trzeba oddać w poniedziałek, nie można brać udziału w weekendowych konferencjach (według moich szacunków około 50% konferencji naukowych), nawet jeśli zostałeś zaproszony do wygłoszenia przemówienia, nie można wysyłać e-maili, korzystać z WhatsAppa, tweetować ani korzystać z Facebooka. Nie można pisać absolutnie nic, nawet listu do ukochanej osoby, który jest już dawno spóźniony, ale byłeś zbyt zajęty pracą nad referatem, który trzeba oddać w poniedziałek. Można oszukiwać i czytać książkę prawniczą, ale byłoby to co najmniej naruszeniem ducha szabatu. I nie ma żadnych wyjątków! (z wyjątkiem sytuacji zagrożenia życia). Szabat warunkuje tydzień pracy i może mieć wpływ na różne aspekty kariery zawodowej. A jeśli seks jest ważną częścią życia i miłości, cóż, nie wchodzimy w rytualne aspekty tego zagadnienia.

Nic dziwnego, że w judaizmie ta gęsta sieć jest nazywana jarzmem. Istnieje ciągła pokusa, aby uwolnić się od łańcuchów tych rytualnych zasad, które tak dramatycznie wpływają na istotne wymiary ludzkiego

doświadczenia. Rewolucja Pawła jest rzeczywiście często postrzegana jako wyzwolenie – podniesienie się z drobiazgowej troski, na przykład o to, co trafia do ust, ku bardziej znaczącej trosce o to, co z nich wychodzi, lub jako przejście od obrzezania penisa do obrzezania serca. Nie ma wątpliwości, że jest w tym wiele prawdy, a doświadczenia tłumów, które porzuciły jarzmo, są często opisywane właśnie tym słownictwem wolności i wyzwolenia.

Istnieje jednak druga strona medalu wolności. Wróćmy myślami do opowieści z Księgi Rodzaju o Ewie i Adamie. Tylko głupcy szukają w Biblii naukowego wyjaśnienia stworzenia świata. Opowieści zawarte w Księdze Rodzaju – od historii Ewy i Adama po losy Abrahama – przedstawiają natomiast biblijny obraz kondycji człowieka w świecie oraz sposób, w jaki należy rozumieć własne człowieczeństwo. Księga Rodzaju (1,27,29-30) zawiera następujący opis:

„Stworzył więc Bóg człowieka na swój obraz, na obraz Boży go stworzył: stworzył mężczyznę i niewiastę. (...) I rzekł Bóg: «Oto wam daję wszelką roślinę przynoszącą ziarno po całej ziemi i wszelkie drzewo, którego owoc ma w sobie nasienie: dla was będą one pokarmem. A dla wszelkiego zwierzęcia polnego i dla wszelkiego ptactwa w powietrzu, i dla wszystkiego, co się porusza po ziemi i ma w sobie pierwiastek życia, będzie pokarmem wszelka trawa zielona». I stało się tak”.

Wydaje się, że w tym momencie ludzie nie różnią się ontologicznie od świata zwierząt pod względem doświadczenia życiowego. Księga Rodzaju zawiera opis interesującego rozwoju wydarzeń (Rdz 2,16-17):

„A przy tym Pan Bóg dał człowiekowi taki rozkaz: «Z wszelkiego drzewa tego ogrodu możesz spożywać według upodobania; ale z drzewa poznania dobra i zła nie wolno ci jeść, bo gdy z niego spożyjesz, niechybnie umrzesz».

Wszystkie owoce można spożywać, z wyjątkiem owocu pochodzącego z jednego drzewa. W tym krótkim fragmencie można wyodrębnić kilka niezwykłych cech. Po pierwsze, znajdujemy *nomos* – pierwszy zakaz ustanowiony przez Boga; po drugie, jest to zakaz dotyczący

pożywienia i jedzenia; po trzecie, jest to zasada, która nie należy do sfery etyki i moralności<sup>2</sup>. Dodatkowo, jest to zasada enigmatyczna i pozornie arbitralna – Ewa i Adam nie dowiadują się, dlaczego nie mogą jeść tego konkretnego owocu. Zakaz dotyczy wyłącznie ludzi, podczas gdy zwierzęta mogą swobodnie jeść wszystkie rośliny zielone. W tym kontekście należy podkreślić, że w pewnym sensie powyższy zakaz stanowi swoisty prototyp zasad koszerności – zasad, które mają wszystkie te cechy.

Na pierwszy rzut oka zwierzęta wydają się być wolne, jednak dla człowieka jest to pierwsze ogniwo łańcucha prawa ograniczające ludzką wolność: z tego drzewa nie wolno ci jeść. Ale oczywiście, i nie jestem pierwszym, który to zauważa, właśnie tutaj ujawnia się druga strona medalu wolności.

Gdyby nie ten prototypowy zakaz odnoszący się do jednej z najbardziej podstawowych potrzeb człowieka, jaką jest jedzenie w celu przeżycia, człowiek pozostawałby niewolnikiem swojej naturalnej kondycji: jadłby wtedy i tyle, ile dyktowały mu jego pragnienia; byłby niewolnikiem swoich pragnień, niewolnikiem swojego apetytu, podobnie jak wszystkie inne żywe stworzenia. To właśnie *nomos* wyzwala człowieka z tej szczególnej niewoli i jest jednym (choć nie jedynym) elementem, który zgodnie z biblijnym poglądem powinien być częścią ludzkiej kondycji.

W tym miejscu warto również zastanowić się nad sposobem, w jaki jesteśmy zniewoleni, w powyżej wskazanym sensie zniewolenia, przez nasze kariery i cielesne żądze – co pozwala uzyskać analogiczny wgląd w rytualny aspekt szabatu i praw dotyczących rytuałów seksualnych. Dają one ten sam wyzwalający efekt.

Możemy również spekulować na temat jednego z najbardziej irytujących aspektów przestrzegania koszerności, czyli pozornie arbitralnego charakteru konkretnych zasad. Jesteśmy uwarunkowani kantowskim myśleniem moralnym, które nakazuje opierać się zarówno arbitralnym

---

<sup>2</sup> Sfera etyki i moralności stanowi część ludzkiej natury i nie wymaga objawienia – tu można wskazać przykład Kaina, który został surowo ukarany za morderstwo, mimo że Bóg nie wydał mu przykazania „Nie zabijaj”. Kain nie broni się, mówiąc: „Nigdy nie powiedziałeś nam, że nie wolno zabijać”.

normom, jak i w szczególności heteronomicznym normom arbitralnym. Sięgnij więc po butelkę aspiryny i zastanów się nad tym, co powiem. Odwołując się do historii Kaina i Abła, wspomniałem o biblijnym przekonaniu, że nasza moralna sprawczość – zdolność rozróżniania między tym, co etyczne, a tym, co nieetyczne – jest zakorzeniona w nas jako część stworzenia człowieka na obraz Boga; stanowi integralny element naszej ludzkiej natury. Kiedy tocymy wewnętrzną walkę moralną – np. czy powinniśmy, powiedzmy, skłamać dla własnej korzyści, czy pozostać prawdomówni, nawet ze szkodą dla siebie – właśnie mierzymy się z taką *wewnętrzną* walką moralną. Niezależnie od tego, jaką decyzję ostatecznie podejmiemy, postępujemy zgodnie z częścią naszej ludzkiej natury.

Nie możemy, podobnie jak Ewa i Adam, w pełni zrozumieć wewnętrznego znaczenia zakazu (zakazów). Mamy pozostać w niepewności. Oczywiście jest, że nieprzestrzeganie tych zasad nie spowoduje żadnej fizycznej ani materialnej szkody. Ale to właśnie ta nieznajomość i niepewność wywołują efekt wyzwolenia, ponieważ nie istnieje żaden ziemski powód, aby powstrzymywać się od określonych działań czy hamować swoje pragnienia.

Heteronomiczny charakter zakazu pogłębia znaczenie tej wolności. Nie jest to norma ustanowiona przez innego człowieka – rodzica, króla czy parlament (lud). *Nomos* pochodzi od władzy spoza tego świata – takie jest znaczenie transcendencji w monoteistycznym światopoglądzie. Podporządkowuje się jej i zyskuje suwerenność nad swoją ludzką kondycją.

## **Normatywność przymierza – autonomia i heteronomia**

Ostatnie stwierdzenie może skłaniać do refleksji, że *nomos* i moralność kantowska stoją w opozycji: pierwsze jest heteronomiczne, drugie – autonomiczne. A jeśli tak, może to budzić niepokój, ponieważ koliduje z inną częścią naszego kantowskiego dziedzictwa – pogardą

dla normatywności, która nie jest przez nas samych generowana, autonomiczna, pogardą dla zachowań dyktowanych podporządkowaniem się zewnętrznej władzy. Jak możemy nadać wartość konstrukcji, która po pozbawieniu wszystkich górnolotnych spekulacji sprowadza się do: „robię to, bo mi kazano”? Inaczej mówiąc – dlaczego nie możesz zjeść cheeseburgera i wypić milkshake’a? Nie wiem, po prostu dlatego, że mój ojciec (w niebie) mi tego zabronił.

Paradygmat autonomii i heteronomii w odniesieniu do *nomos* związany jest z zawieraniem przymierza. Zakłada on z definicji istnienie dwóch stron przymierza – dwóch podmiotów, a nie podmiotu i przedmiotu – dwóch suwerenów, którzy zawierają przymierze autonomicznie, a nie pod przymusem. Istotne jest zrozumienie i internalizacja faktu, że ten pogląd leży u podstaw monoteizmu abrahamowego, a co za tym idzie, stanowi podstawę przestrzegania zasad koszerności. Nie dziwi więc, że często się o tym zapomina (lub neguje, lub odrzuca), zwłaszcza gdy weźmie się pod uwagę, jak liturgia monoteistyczna Abrahama jest przesiąknięta modlitwą „Ojcze nasz” (*Pater Noster*).

Najlepszym sposobem, jaki przychodzi mi do głowy, aby to wyjaśnić, jest mała scena w stylu Mela Brooksa.

Bóg: (w tle grzmoty i błyskawice) Słuchaj, Izraelu, daję ci to Prawo! Czy przyjmiesz je i zawrzesz ze mną Przymierze?

Lud: O Boże, Królu Królów, Ojcze w Niebie – dość już tego Przymierza. Ty jesteś Królem, jesteś Najwyższym Ojcem: Ty rozkazujesz, my słuchamy! Mówisz „żaba”, my skaczemy! Po prostu daj nam to prawo i dość już tych grzmotów.

Bóg: O mój Boże, wy tego nie rozumiecie. Być może jestem waszym Ojcem w Niebie – (szepcząc do aniołów: przy okazji, dlaczego oni odnoszą się do mnie jako do mężczyzny? Czy ktoś z was podsunął im ten pomysł? Porozmawiamy później), ale wy nie jesteście już dziećmi. Jesteście dorosłymi, wolnymi ludźmi, już wyzwolonymi z niewoli. Nie chcę, żebyście przyjęli prawo, ponieważ tak każe wam tata. Chcę, żebyście je przyjęli, ponieważ uważacie, że jest słuszne.

Lud: (drapiąc się po głowach) Więc jednak nie jesteś suwerennym królem?

Bóg: (do siebie: Co jest z tymi ludźmi?) Tak, jestem królem i suwerenem.

Lud: Widzisz!

Bóg: (zirytowany) Ale wy też jesteście suwerenni! To przymierze jest suwerenne wobec suwerennych, w przeciwnym razie nie ma sensu.

Lud: No dobrze. Będziemy postępować zgodnie z nim i będziemy słuchać.

Przestrzeganie koszerności jest częścią tego Przymierza, które określa relacje między Bogiem a ludźmi. Ponieważ Przymierze zostało zawarte ze zbiorowością, czyli ludem, wiąże ono kolejne pokolenia i trwa tak długo, jak długo trwa lud. Jednak przyjęcie Przymierza przez każdą jednostkę – indywidualna decyzja o pozostaniu związanym nim – musi być, podobnie jak pierwotne zbiorowe przyjęcie, autonomiczne, choć przyjęte normy pozostają heteronomiczne i, co istotne, w większości przypadków, w najbardziej krytycznej sferze ludzkiego doświadczenia, wykraczają poza nasze zrozumienie.

W końcu można zapytać, dlaczego ktoś miałby autonomicznie zgodzić się na pozostanie związanym (lub, w przypadku nawróconych, na związanie się) heteronomicznymi normami, których uzasadnienie znane jest tylko prawodawcy i które pozostają poza naszym zrozumieniem?

Jedną z możliwych odpowiedzi może być to, że wybór ten stanowi odrzucenie kantowskiej pychy, która w przeciwieństwie do teocentrycznej wiary chrześcijańskiej w wcielonego transcendentnego Boga lub żydowskiej wiary w *Nomos*, jako manifestację transcendentnego Świętego, jest antropocentrycznym samobójstwem podmiotu ludzkiego – mężczyzny i kobiety czczących samych siebie.

Jest to również pogląd, który czerpie inspirację z jednej z najbardziej niezwykłych zapisanych (lub wyobrażonych) rozmów między Bogiem a podmiotem ludzkim. W Księdze Rodzaju (18,17-33) znajdujemy następujący dialog:

„a Pan mówił sobie: «Czyż miałbym zataić przed Abrahamem to, co zamierzam uczynić? Przecież ma się on stać ojcem wielkiego

i potężnego narodu, i przez niego otrzymają błogosławieństwo wszystkie ludy ziemi. Bo upatrzyłem go jako tego, który będzie nakazywał potomkom swym oraz swemu rodowi, aby przestrzegając przykazań Pana postępowali sprawiedliwie i uczciwie, tak żeby Pan wypełnił to, co obiecał Abrahamowi». Po czym Pan rzekł: «Skarga na Sodomę i Gomore głośno się rozlega, bo występki ich [mieszkańców] są bardzo ciężkie. Chcę więc iść i zobaczyć, czy postępują tak, jak głosi oskarżenie, które do Mnie doszło, czy nie; dowiem się».

Wtedy to ludzie ci odeszli w stronę Sodomy, a Abraham stał dalej przed Panem. Zbliżywszy się do Niego, Abraham rzekł: «Czy zamierzasz wygubić sprawiedliwych wespół z bezbożnymi? Może w tym mieście jest pięćdziesięciu sprawiedliwych; czy także zniszczysz to miasto i nie przebaczysz mu przez wzgląd na owych pięćdziesięciu sprawiedliwych, którzy w nim mieszkają? O, nie dopuść do tego, aby zginęli sprawiedliwi z bezbożnymi, aby stało się sprawiedliwemu to samo, co bezbożnemu! O, nie dopuść do tego! Czyż Ten, który jest sędzią nad całą ziemią, mógłby postąpić niesprawiedliwie?». Pan odpowiedział: «Jeżeli znajdę w Sodomie pięćdziesięciu sprawiedliwych, przebaczę całemu miastu przez wzgląd na nich». Rzekł znowu Abraham: «Pozwól, o Panie, że jeszcze osmielę się mówić do Ciebie, choć jestem pyłem i prochem. Gdyby wśród tych pięćdziesięciu sprawiedliwych zabrakło pięciu, czy z braku tych pięciu zniszczysz całe miasto?» Pan rzekł: «Nie zniszczę, jeśli znajdę tam czterdziestu pięciu». Abraham znów odezwał się tymi słowami: «A może znalazłoby się tam czterdziestu?» Pan rzekł: «Nie dokonam zniszczenia przez wzgląd na tych czterdziestu». Wtedy Abraham powiedział: «Niech się nie gniewa Pan, jeśli rzeknę: może znalazłoby się tam trzydziestu?» A na to Pan: «Nie dokonam zniszczenia, jeśli znajdę tam trzydziestu». Rzekł Abraham: «Pozwól, o Panie, że osmielę się zapytać: gdyby znalazło się tam dwudziestu?» Pan odpowiedział: «Nie zniszczę przez wzgląd na tych dwudziestu». Na to Abraham: «O, racz się nie gniewać, Panie, jeśli raz jeszcze zapytam: gdyby znalazło się tam dziesięciu?» Odpowiedział Pan: «Nie zniszczę przez wzgląd na

tych dziesięciu». Wtedy Pan, skończywszy rozmowę z Abrahamem, odszedł, a Abraham wrócił do siebie”.

Pod pewnymi względami rozmowa ta stanowi moment kopernikański w relacjach między Bogiem, ludźmi i sprawiedliwością. Twierdzenie „jeśli Bóg tak nakazuje, to musi być sprawiedliwe” zostaje zastąpione twierdzeniem „jeśli jest niesprawiedliwe, to nie może być wolą Boga”. Sprawiedliwość całej ziemi nie dopuści bowiem niesprawiedliwości. Na wzór Abrahama, naszym obowiązkiem jest protestować przeciwko wszelkim twierdzeniom sugerującym coś przeciwnego. Być może właśnie z tym zastrzeżeniem wybór autonomicznej zgody na „jarzmo” Przymierza, którego główną treścią jest heteronomiczny *nomos*, wydaje się nieco bardziej zrozumiały.

**Abstrakt:** Dlaczego niektórzy Żydzi przestrzegają zasad koszerności? Reguły koszerności, które odnoszą się do zakazów związanych z jedzeniem, stanowią obok reguł szabatów oraz zasad życia seksualnego, element nakazów rytualnych o charakterze religijnym. Gęsta matryca praktyk żywieniowych odnosi się do *Nomos*, immanentnej manifestacji transcendentnego Boga, który jest zatem wszechobecny w codziennym życiu każdego człowieka, w każdym posiłku, każdym kęsie, każdym zaproszeniu. To, co święte, nie jest zamknięte w murach synagogi, odwiedzanej raz w tygodniu, ale stanowi część najczęstszych praktyk życiowych, wspólnych dla bogatych i biednych, starych i młodych, kobiet i mężczyzn.

Przestrzeganie koszerności jest częścią przymierza, które określa relacje między Bogiem a ludźmi. Ponieważ przymierze zostało zawarte ze zbiorowością, czyli ludem, wiąże ono kolejne pokolenia i trwa tak długo, jak długo trwa lud. Jednak przyjęcie Przymierza przez każdą osobę, indywidualna decyzja o pozostaniu nim związanym, musi być, podobnie jak pierwotne zbiorowe przyjęcie, autonomiczna, chociaż przyjęte normy pozostają heteronomiczne i, co istotne, w większości przypadków, w najbardziej krytycznej sferze ludzkiego doświadczenia, pozostają poza naszym zrozumieniem.

**Słowa kluczowe:** koszerność, prawo, przymierze, Biblia



**Title:** *It is not what goes into the mouth that defiles a person, but it is what comes out of the mouth that defiles* (Mat. 15:11). So why do (some) Jews observe Kosher?

**Abstract:** The Kosher rules which some Jews still observe seem to represent the epitome of senseless religious legalisms: they appear arbitrary, alienating and hopelessly irrational. They confirm a widely held view that Judaism is an earlier and primitive form of religiosity – indeed an inferior religion. It is true that all attempts to find a rational justification for this rule or that are doomed to failure. Nevertheless, these very attempts negate the deep spiritual and religious significance.

Both – the moral and the ritual part of Kosher rules, are equally the living word of God. If one focusses on the ritual part, I will argue that it introduces a permanent, quotidian presence of God's word into the minutiae of daily life; that its very apparent transcendent incomprehensibility delivers one from the anthropocentric logic of Kantian human hubris (why do you do it? It makes no sense! Yes, but it is God's will) and replaces it with a theocentric *Weltanschauung*. Finally, it is a form of liberty. By submitting to the transcendent, and being 'slave' only to the Almighty, one is liberated from slavery to our human desires – I cannot eat anything that my heart desires (Kosher rules), I cannot have sex as often as I desire (sexual ritual rules) and our biggest form of human slavery – to career, material goods, and other forms of human ambition (Sabbath rules – our human week has six, not seven days, one day is the Lord's).

It is, of course, not the only path to holiness, but it is, one may think, a particular form of testimony, all the more important in a secularised world, of one possible meaning of being *Homo Religiosus*.

**Keywords:** kosher, law, Alliance, Bible

## Początek i natura władzy w Kościele

---

### Wprowadzenie

W tytule niniejszego opracowania zostało zawarte przekonanie, że w Kościele Chrystusowym, niezależnie od wyznania katolickiego – prawosławnego czy protestanckiego, istnienie władzy jest faktem niezaprzeczalnym. Potwierdza to historia kształtowania się pierwotnych wspólnot chrześcijańskich i rozwijająca się refleksja teologiczna. Faktem jest również, że pomiędzy chrześcijańskim wyznaniem nie ma jednomyślności odnoszącej się do rozumienia tejże władzy, jej charakteru sakramentalnego negowanego przez protestantyzm, czy też funkcji prymacjalnej biskupa Rzymu (papieża) w stosunku do innych biskupów (prawosławie). Rozbieżności w pojmowaniu władzy w Kościele stały się jedną z przyczyn rozejścia się chrześcijaństwa<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Prymat Piotrowy nie jest obecnie negowany, ale jego rozumienie pozostaje przedmiotem dialogu międzyreligijnego. Jan Paweł II w Encyklice *Ut unum sint* (Watykan 1995), nn. 89, 95 wskazywał, że wymaga on przemyślenia. Od początku Kościół w Rzymie przewodził Kościołowi powszechnemu. Do niego zwracano się o ostateczne rozstrzygnięcia w kwestiach nie do końca jednoznacznych. Przykładem jest spór o datę świętowania Wielkanocy. Judeochrześcijanie świętowali zgodnie z tradycją 14 dnia miesiąca *nissan*, a Grecy według kalendarza rzymskiego (niedziela po pełni księżyca następująca po wiosennym przesileniu). Jedną z przyczyn dzisiejszych stanowisk oraz dyskusji o naturze prymatu, czy jest to prymat władzy, czy autorytetu (*primus inter pares*), poza kwestiami natury teologicznej stanowi decyzja Soboru w Chalcedonie (451), na którym ustanowiono patriarchaty w Kościele równe sobie ze względu na starożytne miasta: Jerozolima, Antiochia, Aleksandria, Konstantynopol, Rzym. Przeniesienie stolicy cesarstwa do Konstantynopola z czasem wzmogło przekonanie o jej wyższości nad Rzymem. Przekonywującym argumentem miał być związek Piotra ze stolicą cesarstwa. Kontrargument opierał się na twierdzeniu, że urząd Piotra był i pozostanie w Rzymie, niezależnie od cesarskiej stolicy. Sytuacja Kościoła po uzyskaniu przez chrześcijaństwo wolności i uczynienia z niego religii państwowej oraz dalsze relacje między władzą

Teologii katolickiej nie są obce kwestie dotyczące podmiotów władzy kościelnej, sposobów jej wykonywania, prymatu Piotra, mocy wiążącej aktów władczych, udziału osób świeckich w wykonywaniu władzy czy też takie, które sięgają początków samej władzy, a mianowicie jej zakresu jako powierzonej apostołom i przekazanej przez nich swoim następcom. Nie sama zatem władza, którą Chrystus pozostawił apostołom, lecz jej dalszy przekaz, osoby w niej uczestniczące, sposób sprawowania czy też prymat Piotrowy były i nadal pozostają, pomimo dyskusji teologicznych i znacznego zbliżenia pomiędzy poszczególnymi wyznaniem, kwestiami spornymi.

O tym, że tematyka istnienia i rozumienia władzy w Kościele stała się z biegiem czasu problemem przekonuje kształtująca się katolicka eklezjologia, dla której kwestia władzy w początkowej refleksji nie była tematem, wokół którego koncentrował się teologalny namysł nad Kościołem. Zaznaczył się silnie w momencie rozejścia się Kościoła na Wschodni i Zachodni oraz w okresie walk o dominację pomiędzy cesarstwem a papieństwem, którego punktem kulminacyjnym była reforma gregoriańska zapoczątkowana przez papieża Grzegorza VII. Do obecnego do tej pory głównego tematu eklezjologicznego, którym było powstanie i kształtowanie się Kościoła dołączają nowe elementy, takie jak: wybór i misja apostołów, zwłaszcza Piotra, od których zaczęło się kształtowanie kościelnej hierarchii<sup>2</sup>.

---

świecką a duchowną w okresie średniowiecznej *christianitas* wpłynęły na kształt teologii prymatu papieskiego i pełni władzy papieskiej. Grzegorz Wielki (590–604) wskazuje na siebie jako pierwszego spośród pozostałych patriarchów. Mikołaj I Wielki (858–867) opuszcza wspólnotę patriarchów. Grzegorz VII (1073–1085) stwierdza, że papież posiada *plenitudo potestatis*. Posiadając wszelką władzę, może ściągać władców z tronów, zmieniać, unieważniać ich dekrety. Innocenty III (1198–1216) uważa siebie za *citra Deum sed ultra hominem* (niżej niż Bóg, ale wyżej niż człowiek). Bonifacy VIII (1294–1303) po konflikcie z Filipem Pięknym stwierdza, że wierność papieżowi rzymskiemu jest niezbędna do zbawienia (*Unam Sanctam*); T. Gałuszka, *Inkwizytor też człowiek. Intrygujące karty Kościoła*, W drodze, Poznań 2016, s. 140–141. Leon X (*Pastor aeternus gregem*) potwierdził uroczyszczenie na soborze (Lateran V, 1516), że kto nie jest posłuszny następcom Piotra ponosi śmierć. Po podziale Kościoła na Wschodni i Zachodni cztery patriarchaty pozostały na Wschodzie, co znacznie wpłynęło i umocniło przekonanie o jedności Kościoła zachodniego wokół rzymskiej stolicy chrześcijaństwa. Y. Congar proponował podział Kościoła zachodniego na patriarchaty np. Ameryka, Amazonia, Afryka, Australia itp. Benedykt XVI zrezygnował z tytułu patriarchy Zachodu.

<sup>2</sup> S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007, s. 38.

Nie bez znaczenia dla wypracowania eklezjologii władzy opartej na przywilejach i prawach Kościoła pozostaje zebranie w prywatnym zbiorze przez kamedulskiego mnicha Gracjana (ok. 1140 r.) prawa powszechnie obowiązującego, eliminującego kwestie sporne i niezgodne. Dalsza działalność komentatorów i kontynuatorów Gracjana (dekretyści) przyczyniła się do pojawienia się nowych kwestii eklezjologicznych w oparciu o rozróżnienie pomiędzy władzą sakramentalną wywodzącą się ze święceń i władzą jurysdykcyjną<sup>3</sup>. Skutkiem tego myślenia było coraz silniejsze podkreślanie autonomii w zakresie jurysdykcyjnym, sakramentalnym i pastoralnym, a ostatecznie ukształtowanie się (od XVI w.) eklezjologii wertykalnej wokół widzialnych aspektów Kościoła analogicznie do organizacji państwowej, a wraz z Franciszkiem Suarezem podział władzy kościelnej na własną (na wzór władzy państwowej) oraz zastępczą w odniesieniu do spraw wiary, sakramentów, ślubów i odpustów<sup>4</sup>. Znaczącym elementem eklezjologii władzy wskazanym przez dekretystów była wizja Kościoła jako ciała w sensie korporacyjno-socjologicznym wraz z głową i członkami<sup>5</sup>, daleka jednak od wizji Kościoła św. Pawła jako mistycznego ciała Chrystusa, w którym głowa i członki stanowią nierozdzielalną jedność.

Wielowiekowe trwanie Kościoła w powyższym stereotypie myślowym wpłynęło na rozważania dotyczące władzy w kategoriach filozoficznych czy socjologicznych. Z doświadczenia innych społeczeństw, w których władza istnieje nie wynika jednak wnioski, że musi ona istnieć również we wspólnocie Kościoła, która jest wspólnotą bosko-ludzką i której początku należy poszukiwać jedynie w woli i działalności Jezusa z Nazaretu rozpoznanym jako Syn Boży i Mesjasz<sup>6</sup>. Wskazanie na religijny wymiar wspólnoty, abstrahując od niechęci wobec samej religii, Kościoła, czy jego „personelu”<sup>7</sup>, nie uwalnia od pytań stawianych wobec istniejącej w nim władzy, a wręcz niejako je potęguje, na co

<sup>3</sup> Tamże, s. 11.

<sup>4</sup> R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. T. 2. Teologia prawa kościelnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 78.

<sup>5</sup> S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii...*, dz. cyt., s. 11.

<sup>6</sup> R. Sobański, *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. T. 1. Teoria prawa kanonicznego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001, s. 39.

<sup>7</sup> Sformułowanie użyte przez H. Pietras, *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022, s. 207.

wskazał z obawą i troską katolicki teolog ks. prof. Wacław Hryniewicz, wypowiadając się w jednym z wywiadów z nim przeprowadzonych:

„Powiązanie tego, co na ziemi, z tym, co w niebie, ustanawia religię. Zarazem jednak przesądza o tym, że władza religijna może być jedną z najbardziej niebezpiecznych władz świata, bo sięga aż po ostateczne przeznaczenie człowieka. Okłada się ona wręcz boskim autorytetem i w imię Boga wydaje pewne decyzje i dekrety, których konsekwencje mogą być dla ludzi katastrofalne. Czy taką władzę dał nam Bóg? Czy taką mógł mieć na myśli Jezus, kierując do uczniów te dobitne słowa [Mt 18,18<sup>8</sup> – T.G.]? Jeżeli Kościołowi rzeczywiście została dana aż taka władza, to można się przerazić. Byłaby to bowiem władza absolutna w najczystszej postaci, a każda władza absolutna degeneruje się w ludzkich rękach”<sup>9</sup>.

Władza w Kościele jest jednym z tych tematów, który wzbudza negatywne odczucia, i to z wielu powodów. Można mówić o teologicznych sporach, podawać argumenty, obalać błędne teorie. Celem niniejszego rozważania jest jedynie wskazanie tego, co istotne dla samej władzy w Kościele i sposobów jej sprawowania. Metoda prezentacji wynika z preferowanego sposobu rozumienia i uprawiania kanonistyki w orientacji historiozbawczej (nie dogmatycznoprawnej, prawno-kulturowej, pastoralnej). Punktem wyjścia nie jest tekst prawny (jakby się wymagało od kanonisty) uzasadniany w oparciu o źródła, lecz tekst biblijny i konsekwencje w życiu wspólnoty w procesie eklezjogenezy (kształtowanie się pierwszych wspólnot chrześcijańskich i z nich Kościoła) oraz traktatu o Kościele, w świetle którego można wykazać ustanowienie władzy w Kościele przez Chrystusa<sup>10</sup>. Prawo

<sup>8</sup> „Cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”.

<sup>9</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu*. Rozmawia J. Siemienowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016, s. 281–282.

<sup>10</sup> Zwróciłem na to uwagę w opracowaniu *Prawo Boże w kanonistyce*, Warszawa 2023, s. 39–40, pisząc: „Wymagania stawiane kanonistyce przez tekst biblijny oczekują od niej ujmowania danych Objawienia w ich historycznej i instytucjonalnej kontynuacji. Istniejące modele biblijne wraz z ewangelicznym duchem ożywiającym życie poszczególnych wiernych i wspólnot chrześcijańskich muszą zostać poddane i zweryfikowane przez pryzmat: 1) ich konieczności i 2) użyteczności w ramach

pierwotnych gmin chrześcijańskich miało służyć realizacji podstawowej misji pozostawionej Kościołowi przez Chrystusa, czyli odniesienia do zbawienia realizowanego już w tym świecie<sup>11</sup>. Realizację tego celu miały umożliwić istniejące, przydatne i dostępne formy prawne, których włączenie we własny przekaz urzeczywistniany w formie społecznej nie mogło naruszyć tożsamości wspólnoty<sup>12</sup>.

## Pytanie o początek

Początek może być rozumiany w podwójnym znaczeniu: 1) stały element w przestrzeni czasowej pozwalający na odróżnienie go od kolejnych po nim następujących; 2) źródło, które jest początkiem zaistnienia czasowej rzeczywistości.

konkretnych wspólnot. Wymaga to po pierwsze odwołania się do nauczania Chrystusa i jego działalności, pamiętając o tym, że nie zawsze można odpowiednio wyrazić pierwotną ideę stojącą u podstaw danej instytucji w jej ostatecznej realizacji dokonanej przez innych. Chrystusowe idee i wskazania odnoszą się bowiem bezpośrednio do małej grupy jego wiernych wyznawców, którzy następnie przekazały je w działalności misyjnej skierowanej do Żydów i pogan. Warunkiem autentyczności przekazu jest wierność i świadectwo dawane pierwotnym inspiracjom i zachowanie tego, co pochodzi od Chrystusa. Po drugie uczniowie dokonują implementacji Chrystusowych wskazań w zmiennych warunkach świata daleko wykraczającego poza zasięg współczesnej im izraelskiej ziemi. Korzystają jednocześnie z form, w tym prawnych, istniejących i dostępnych w świecie, a w nauczaniu Chrystusa nie wskazanych czy uzasadnionych. Trudno zatem poszukiwać w Biblii jednoznacznie sformułowanych norm, które znalazłyby zastosowanie w działalności misyjnej Kościoła i ten Kościół organizujących. Wyznawcy Chrystusa są skazani na poszukiwanie adekwatnych rozwiązań pozostając wiernymi woli Chrystusa. Stanowiąc normy muszą dokonywać wyboru kierując się odpowiednimi kryteriami. Od strony pozytywnej będzie to przede wszystkim ich konieczność, potrzeba, możliwość, użyteczność. Od strony negatywnej takim kryterium będzie brak sprzeczności pomiędzy nowymi normami, a tym, co sami odczytują w wierności Chrystusowym wskazaniu”.

<sup>11</sup> Na terazniejszość dokonującego się zbawienia wskazują słowa Chrystusa „Zaprawdę, zaprawdę, powiadam wam: Kto słucha słowa mego i wierzy w Tego, który mnie posłał, ma życie wieczne i nie idzie na sąd, lecz ze śmierci przeszedł do życia” (J 5,24), który wypowiada je w „czasie terazniejszym [słucha, wierzy – T.G.], nie przyszłym, czyli nie było tylko obietnicą, ale rzeczywistością na co dzień”, H. Pietras, *Ortodoksja i herezje...*, dz. cyt., s. 23.

<sup>12</sup> R. Sobański, *Prawo w prawie kościelnym*, „Prawo Kanoniczne” 1993, t. 36, nr 1-2, s. 12-13.

Mówiąc o początku władzy w Kościele mam na myśli drugie znaczenie jako źródło, które w teologii jest wyraźnie wskazywane i wiązane z osobą Chrystusa. Pytanie o początek władzy Kościele w tym znaczeniu jest domeną teologii. Nie można jednak przejść obojętnie obok danych, których dostarczają nam poszukiwania historyczne. Pomiędzy dwoma ujęciami początku nie zawsze możliwa jest harmonijna współpraca, gdyż „to co dla teologa jest jasne, przekonujące, nie zawsze jasne i przekonujące jest dla historyka”<sup>13</sup>. Racje teologiczne nie muszą być wiążące dla historyka, który patrzy inaczej na zachodzące procesy oraz poszukuje ich zrozumienia i uzasadnienia. Z taką sytuacją mamy do czynienia, gdy kształtują się pierwsze wspólnoty (gminy) chrześcijańskie, w których świadomość otrzymanego daru urzeczywistnia się w konkretnych sytuacjach pojawiających się wewnątrz wspólnot oraz innych, mających na nią zewnętrzny wpływ.

Nauka II Soboru Watykańskiego zawarta w Konstytucji dogmatycznej o Kościele (*Lumen Gentium*) oraz opracowania teologiczne i kanoniczne stwierdzają, że w Kościele nieprzerwanie istnieje władza, która ma swoje źródło w osobie i w akcie Chrystusa. Chrystus przekazuje 12 apostołom i 72 uczniom dzieło kontynuacji Jego misji, dokonywania dzieł, których On dokonuje mocą Bożą. Pochodzenie władzy od Chrystusa i jej trwanie w Kościele do czasów obecnych wskazuje na jej ciągłość. Jednak historyczne ujęcie sprawowania władzy, często uzależnionej od konkretnej sytuacji polityczno-społecznej, w której przyszło Kościołowi egzystować, a podbudowane teologicznymi tezami i uzasadnieniami niekoniecznie odzwierciedla jedność teologicznych konstatacji. Powoływanie się na wolę Chrystusa i pochodzenie władzy od Niego było zarzewiem sporu pomiędzy władzą kościelną a świecką od momentu, kiedy chrześcijaństwo zostało włączone w struktury państwowe i podporządkowane władzy cesarskiej w jej hellenistycznym ujęciu<sup>14</sup>, co w dalszej perspektywie przyczyniło się do walki o wpły-

<sup>13</sup> M. Żywczyński, *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985, s. 22.

<sup>14</sup> Najwyższa władza należy do cesarza, który sprawuje pieczę nad całością życia chrześcijańskiego, włączając Kościół w struktury państwowe. Cesarz jest obrońcą i opiekunem Kościoła, W. Bielak, *Organizacja Kościoła w starożytności i średniowieczu. Teoria i praktyka*, „Kościół w Polsce. Dzieje i kultura” 2013, t. 12, s. 30.

wy, dominację jednej władzy nad drugą, walki o tożsamość Kościoła i uniezależnienie się władzy kościelnej od świeckiej<sup>15</sup>.

Pytanie o początek i początki władzy w Kościele nie powinno nieść z sobą piętna dzisiejszych poglądów i przekonań teologicznych, poszukując tym samym jednoznacznych dla nich uzasadnień. Świadomość obecności władzy i sposobu kształtowania się jej znanego obecnie teologicznego wyrazu następowały w czasie.

Rozważania dotyczące początku władzy w Kościele, a zwłaszcza jej natury, przenoszą w obszar biblijnych uzasadnień do osoby, woli i aktu Chrystusa, który swoim przykładem i nauczaniem wskazuje na władzę, jaką on posiada i którą następnie przekazuje swoim najbliższym uczniom. Ta władza różni się od tej, która gdziekolwiek indziej istnieje. Chrystus, gdy mówi o władzy, dodaje: „nie tak będzie między wami”<sup>16</sup>.

Nie można zatem poszukiwać racji istnienia władzy poprzez analogię do społeczności świeckiej, lecz racji jej istnienia należy poszukiwać w samej „naturze Kościoła”<sup>17</sup>. Jej istnienie uzasadnione jest tym, czym Kościół jest i co „sam mówi o sobie”. Mamy do czynienia z rzeczywistością bosko-ludzką, ze wspólnotą, która jest Kościołem, ale istniejącą na tym świecie, w perspektywie historycznej jako wydarzenie zbawcze. Z tego względu wszelkiego rodzaju uzasadnienia filozoficzne czy socjologiczne odnoszące się do wskazania na konieczność istnienia władzy w społeczności nie są adekwatne (aczkolwiek przydatne) do rozważań o władzy w Kościele<sup>18</sup>. Kościół jako społeczność religijna różni się od społeczności państwowej z władzą legalną, czy wspólnoty rodzinnej opartej na władzy dominującej. Nie posiada również charakteru stowarzyszeniowego wymagającego regulacji zewnętrznych oraz umownego stanowienia ośrodków władzy<sup>19</sup>.

<sup>15</sup> Papież Leon VIII przyznał nawet cesarzowi Ottonowi prawo mianowania biskupa Rzymu, co ostatecznie przyczyniło się do wieloletniego sporu o inwestyturę.

<sup>16</sup> „Wiecie, że ci, którzy uchodzą za władców narodów, uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swoją władzę. Nie tak będzie między wami” (Mk 10,42-43).

<sup>17</sup> K. Burczak, *Zasada jedności władzy w Kościele*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 2011, t. 8, s. 57.

<sup>18</sup> M. Żurowski, *Podstawy władzy kościelnej z punktu widzenia teologiczno-kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 1962, t. 5, nr 3-4, s. 140, s. 139-159.

<sup>19</sup> K. Kamiński, *Władza w Kościele. Ujęcie teologiczno-prawne*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2020, t. 30, nr 33, s. 95.



Nie jest prawomocne stwierdzenie, że skoro w innych społeczeństwach istnieje władza, to musi ona również być w Kościele. Władza w Kościele nie istnieje, dlatego że Kościół posiada formę zorganizowanej społeczności wymagającej ośrodka kierującego i podejmującego decyzje władcze dla wspólnego dobra. W chrześcijaństwie wiara wyznawców Chrystusa kształtuje wspólnotę społeczną. Wiara chrześcijańska ma wymiar społeczny (wertikalne odniesienie do Boga posiada swoje koniecznościowe reperkusje w sposobie odnoszenia się do człowieka). I z tego powodu społeczność się kształtuje.

Właściwym zatem obszarem rozważań dla uzasadnienia władzy jest teologia i historia, która przez wydarzenia zewnętrzne pozwala odczytać wewnętrzną świadomość. Kościół jako rzeczywistość bosko-ludzka jest przedmiotem teologii. Poznanie tego, co jest w Kościele, trzeba zacząć od niego samego, a nie od opinii, które na jego temat są wypowiedane. Właściwy kontekst pozwala dostrzec to, co w Kościele konieczne, ale również niewłaściwe i zbyteczne, także w perspektywie sprawowania władzy. Kościół jest w świecie „znakiem i narzędziem zbawienia”, stąd wszystko to, co w nim istnieje powinno posiadać swoje koniecznościowe odniesienie do zbawienia i temu służyć. Jeśli zatem mówimy o władzy w Kościele, to musi mieć ona odniesienie do zbawienia.

Odniesienie do osoby Chrystusa pozwala zrozumieć naturę i sens władzy w Kościele i jednocześnie podkreślić, że nie jest ona dla Kościoła zjawiskiem obcym, lecz mieści się w jego naturze i związana jest z pełnieniem misji powierzonej mu przez Chrystusa.

### Eklezjologia „*implicite*”<sup>20</sup>

Spojrzenie na kwestię władzy w Kościele dokonuje się zwykle w oparciu o teksty biblijne wskazujące na wybór dwunastu apostołów, w tym

<sup>20</sup> Tym terminem posłużyła się Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie i o swoim posłaniu* [31.05.1986], n. 3.2. [[https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1985\\_coscienza-gesu\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_coscienza-gesu_pl.html) – dostęp: 10.12.2023]. Tekst w języku polskim posługuje się tłumaczeniem „eklezjologia pośrednia”.

prymat Piotra i przekazanie im władzy zarówno w okresie przed, jak i popaschalnym. Proponuję jednak, by spojrzeć na tę problematykę w szerszej perspektywie – tzw. eklezjologii pośredniej, której cechą charakterystyczną jej podejścia jest dostrzeganie w Jezusie nie tego, który jest „założycielem” nowej instytucji, lecz jako Zbawiciela Izraela, jednoczącego wokół siebie „prawdziwy Izrael czasów ostatecznych: Kościół”<sup>21</sup>.

Gerhard Lohfink, rozważając na temat struktury sakramentalnej działania Jezusa, punktem wyjścia uczynił przypowieść o robotnikach w winnicy<sup>22</sup>, która najczęściej jest ukazywana w perspektywie rozważań o Bożej sprawiedliwości<sup>23</sup>. Lohfink dokonuje głębokiej egzegezy tekstu i wyciąga wnioski ukazujące, iż do ukształtowanego społeczeństwa izraelskiego wkracza zupełnie nowy świat Boży, w którym panują zupełnie inne prawa, wykraczające poza powszechne rozumienie i poczucie sprawiedliwości. W królestwie przyniesionym przez Jezusa obowiązują inne reguły, które do tej pory nie były dostrzegane: godność pracy, brak strachu i troski o własny byt, a największym jego bogactwem dla wszystkich, niezależnie od momentu przynależności, jest udział w zupełnie nowej wspólnotcie, w której „największym bogactwem są zaufanie i solidarność”<sup>24</sup>. Przypowieścią o robotnikach w winnicy Jezus kreśli przed słuchaczami zupełnie nową rzeczywistość, która nie jest zapowiedzią czy obietnicą, ale dokonującą się wraz z Jego osobą nowością na tym świecie. Gromadząc i powołując na swoich uczniów kobiety i mężczyzn oraz następnie wybierając spośród nich dwunastu, zwanych dalej apostołami, zakłada nową rodzinę. Wszystkie działania Jezusa dokonywane względem swoich wybranych czy też innych, pogardzanych przez dotychczasowy „naród wybrany” mają na celu ustanowienie nowej rzeczywistości, tak różnej od społecznego i uniwersalnego porządku społecznego Izraela, w którym uczniowie wyrosli i do którego byli przyzwyczajeni. Doskonałą egzemplifikacją

<sup>21</sup> S. Pié-Ninot, *Wprowadzenie do eklezjologii...*, dz. cyt., s. 45. Przedstawicielami tego podejścia w eklezjologii są G. Theissen i G. Lohfink, którego przemyślenia i wnioski posłużą do dalszych rozważań.

<sup>22</sup> Mt 20,1-16.

<sup>23</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, W Drodze, Poznań 2005.

<sup>24</sup> Tamże, s. 235.

zamierzeń Jezusa jest opis Jego reakcji, gdy przychodzi do Niego matka oraz bracia. Ten fragment Ewangelii Lohfink proponuje zatytułować: „założenie nowej rodziny”<sup>25</sup>. Jezus bowiem posługując się „formułą deklaracyjną używaną w Izraelu przy zawieraniu małżeństw”<sup>26</sup> („Oto moja matka i moi bracia”<sup>27</sup>), wyraźnie wskazuje, kto dla Niego jest matką i braćmi, którzy z Nim odtąd będą tworzyć nową rzeczywistość. Znakiem przynależności do niej jest pełnienie woli Boga.

Lohfink podkreśla jednocześnie, że zawiązanie nowej rodziny następuje bezpośrednio po tekście Ewangelii odnoszącym się do ustanowienia Dwunastu. Od samego początku w nowej rodzinie Jezusa ma miejsce wyodrębnienie form przynależności ze względu na wyznaczone w dalszej perspektywie przez Niego zadania. Tym, co łączy wszystkich w obrębie nowej rodziny jest pełnienie woli Boga. Połączenie dwóch wydarzeń oraz kolejne etapy ziemskiej działalności zbawczej Jezusa wyraźnie wskazują na wewnętrzne zróżnicowanie wspólnoty, do której należą: Dwunastu, uczniowie, którzy usłyszeli i odpowiedzieli na wezwanie Jezusa „Pójdź za mną” oraz pozostały lud, który nie towarzyszy Jezusowi w jego wędrówce po Palestynie, lecz pozostaje na swoim miejscu, przyjmując orędzie zbawcze Jezusa. Nie każdy według Jezusowego zamysłu i ustanowienia może należeć do grona Dwunastu (zwanych dalej apostołami ze względu na ich posłanie do Izraela i świata) czy też do grona uczniów. Z każdym ze stanów w obrębie nowej struktury ludzi Jezusa wiążą się inne zadania<sup>28</sup>, ale każdy może je spełniać, jedynie pozostając we wspólnocie, do której został wezwany.

## Powołanie i ustanowienie Dwunastu

Podważanie władzy w Kościele nie dotyczy jej istnienia, lecz wiąże się z negacją chrystologicznej genezy kapłaństwa zarówno powszech-

<sup>25</sup> Tamże, s. 243.

<sup>26</sup> Tamże, s. 245.

<sup>27</sup> Mk 3,34.

<sup>28</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?...*, dz. cyt., s. 259.

nego, jak i służebnego, a zwłaszcza relacji pomiędzy grupą Dwunastu a Kościołem. Jedną z charakterystycznych cech negacji jest stwierdzenie, że Chrystus nie przekazał nikomu żadnej władzy reprezentowania Go wobec Kościoła<sup>29</sup>. Teoria reprezentacji, która zrodziła się w teologii scholastycznej jest obecnie szeroko dyskutowana. Treścią owej teorii, w znaczeniu jakie zostało jej nadane, jest zewnętrzne podobieństwo kapłana do Chrystusa (w tym także w wymiarze płciowości). Scholastycznemu znaczeniu reprezentacji sprzeciwił się protestantyzm. Konsekwencją było uznanie władzy w Kościele, która pochodzi z nadania ludzkiego, za władzę oddolną.

Na niewłaściwość teorii zwrócił uwagę katolicki teolog Jean Galot, twierdząc, że odwołanie się do niej jest wystarczające dla wyjaśnienia związku między apostołami a Kościołem. Wskazuje natomiast na istotowe podobieństwo pomiędzy Chrystusem a uczniami<sup>30</sup>.

Przyglądając się tej kwestii, należy sięgnąć do danych biblijnych, które ukazują cel gromadzenia przez Chrystusa uczniów wokół siebie. Dokonuje się to w trzech etapach: powołanie, ustanowienie, przekazanie władzy<sup>31</sup>.

W chwili powołania przez Chrystusa grupy Dwunastu towarzyszyła mu duża rzesza uczniów<sup>32</sup>. Ich wybór wiąże się z inicjatywą pochodzącą od samego Jezusa, który dokonuje go spośród ludzi reprezentujących różne warstwy społeczne i kierunki ówczesnego judaizmu, „aby unaocznić w ten sposób zebranie wszystkich Izraelitów”<sup>33</sup> (zelota Szymon Gorliwy, celnik Mateusz, prości rybacy). Także ich liczba symbolicznie przywołuje dwanaście pokoleń Izraela, unaocniając

<sup>29</sup> J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Podstawy biblijne*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2021, s. 32.

<sup>30</sup> Tamże, s. 95. Autor powołuje się na dwa teksty biblijne: Mt 19,28 – „Zaprawdę powiadam wam: Przy odrodzeniu, gdy Syn Człowieczy zasiądzie na swym tronie chwały, wy, którzy poszliście za Mną, zasiądziecie również na dwunastu tronach, aby sądzić dwanaście pokoleń Izraela” oraz Łk 22,28-30: „Wyście wytrwali przy mnie w moich przeciwnościach. Dlatego i Ja przekazuję (dosłownie: urządzam, przygotowuję) wam królestwo, jak Mnie przekazał je mój Ojciec: abyście jedli i pili przy moim stole oraz zasiadali na tronach, sądząc dwanaście szczepów Izraela”.

<sup>31</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010, s. 97-100.

<sup>32</sup> Mk 2,15.

<sup>33</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?...*, dz. cyt., s. 266.

w ten sposób, że dla każdego Izraelity jest miejsce w nowej rodzinie Chrystusa. Wszyscy powołani, by stanowić grupę Dwunastu, byli z pochodzenia Żydami.

Powołaniu dokonанemu przez Jezusa towarzyszy zamiar związania tej grupy ze swoim posłannictwem, gdy mówi do powołanych, iż staną się „rybakami ludzi”<sup>34</sup>. Pośłani do historycznego Izraela stają się poprzez swoje działanie (przepowiadanie Królestwa Bożego i wyrzucanie złych duchów) prefigurą Izraela czasów ostatecznych<sup>35</sup>. Mają dać początek nowym dwunastu pokoleniom Izraela, nowej rzeczywistości gromadzenia wspólnoty eschatologicznej<sup>36</sup>.

W Ewangelii Marka 3,14 czytamy: „I ustanowił Dwunastu”. Zawiązanie nowej rzeczywistości wiąże się ustanowieniem nowej struktury wokół Jezusa. Powołanie Dwunastu dokonuje się przez wywołanie ich spośród zgromadzonego wokół Jezusa tłumu ludzi. Jest to fakt publiczny i oficjalny, zamierzony przez samego Jezusa. Marek opisując to zdarzenie, dwukrotnie używa sformułowania: ustanowił (*epoiesen* – stworzył, ustanowił), które w Starym Testamencie odnosiło się do aktu stwarzania przez Boga zarówno świata, jak i jego ludu. Ustanowienie Dwunastu przez Chrystusa posiada podwójne znaczenie: 1) Dwunastu daje początek nowemu Izraelowi, dokonuje się nowe stworzenie; 2) powstaje stabilna grupa o charakterze instytucjonalnym, wyodrębniona, z własnymi i tylko jej przysługującymi zadaniami<sup>37</sup>. W perspektywie historycznej mamy do czynienia z ukształtowaniem się pewnej struktury bardziej niż z konkretnymi osobami, skoro głównie Piotr i Jan są dalej wspominani w ich roli kształtowania wspólnoty wierzących w Chrystusa.

Z ustanowieniem wiąże się ich posłannictwo „aby Mu towarzyszyli, by mógł wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy”<sup>38</sup>. U Łukasza Jezus nazywa ich apostołami – posłanymi<sup>39</sup>. Na

<sup>34</sup> Mk 1,17; Mt 4,19.

<sup>35</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>36</sup> Mt 19, 28.

<sup>37</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*..., dz. cyt., s. 248.

<sup>38</sup> Mk 3,15.

<sup>39</sup> Łk 6,13.

historyczność tego faktu wskazuje przedpaschalne ukształtowanie się grupy dwunastu apostołów<sup>40</sup>.

Rolą „Dwunastu jest to, «aby Mu towarzyszyli», jak również to, «aby mógł [Jezus] wysłać ich na głoszenie nauki i by mieli władzę wypędzać złe duchy»<sup>41</sup>. Warunkiem posłania jest towarzyszenie Jezusowi nie tylko w momencie posłania, ale jako stan trwania przy Jezusie w procesie nieustannego nawrócenia<sup>42</sup>. Ustanowienie Dwunastu wiąże się z funkcją określoną przez Chrystusa. Otrzymują od Chrystusa misję apostołską, której wcześniej żaden z nich nie posiadał. Łukasze określenie ich jako apostołów oznacza, że są posłańcami, posłanymi i mają mówić i czynić to, co jest zleceniem Jezusa, mają działać mocą Jego autorytetu<sup>43</sup>. Wyraża to ewangelista, przywołując słowa Jezusa: „Kto was słucha, Mnie słucha, a kto wami gardzi, Mną gardzi; lecz kto Mną gardzi, gardzi Tym, który mnie posłał”<sup>44</sup>. Znaczenie gestu posłania ukazują Gerhard Lohfink, pisząc:

„Posłanie oznacza bowiem, że istnieje coś, co nie wynika z umiejętności i możliwości człowieka. W posłaniu przekazane zostaje coś, co pochodzi wyłącznie od Boga. Urząd kościelny oznacza ostatecznie, że mesjańskie pełnomocnictwo Jezusa jest w Kościele przekazywane dalej oraz zachowywane”<sup>45</sup>.

Celem powołania Dwunastu i stworzenia z nich całości jest ostatecznie wysłanie ich przez Jezusa po Jego zmartwychwstaniu na krańce świata, na wzór Jego samego posłanego przez Ojca oraz działanie w posłuszeństwie Chrystusowi, jak On działał w posłuszeństwie Ojcu: „Jak mnie posłał Ojciec, tak i was posyłam”<sup>46</sup>. Posłanie wiąże się zatem z wypełnianiem tych samych zadań i dzieł, których dokonywał

<sup>40</sup> Mt 10,1-4. J. Galot, *Teologia del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981, s. 90.

<sup>41</sup> Mk 3,15.

<sup>42</sup> Apostołowie posłani po raz pierwszy wracają do Jezusa i dopiero wtedy dokonuje się proces ich związania się z Nim przez nawrócenie skutkujące w przyszłości oddaniem życia za Niego (Mk 6,30).

<sup>43</sup> A. Napiórkowski, *Bosko-ludzka wspólnota...*, dz. cyt., s. 99.

<sup>44</sup> Łk 10,16.

<sup>45</sup> G. Lohfink, *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*..., dz. cyt., s. 267-268.

<sup>46</sup> J 20,21.

Jezus posiadający władzę. Wybierając i ustanawiając ich apostołami, Chrystus stwarza nową strukturę, a posyłając udziela władzy, która ma potwierdzać skuteczność posłania<sup>47</sup>.

Z powyższego fragmentu Ewangelii i miejsc paralelnych przytaczających postępowanie Jezusa wynika, że:

- a) był to istotny moment w życiu Jezusa i uczniów, skoro Jezus poprzedził go modlitwą do Ojca (Mk 3,13; Łk 6,12);
- b) Chrystus wybiera spośród ludzi zgromadzonych wokół niego tych, „których sam chciał” (3,13), by mu towarzyszyli. Wybór był dokonany w sposób suwerenny (por. J 15,16; por. J 6,70);
- c) wezwanie Dwunastu spośród tłumu dokonało się po imieniu (Łk 6,14);
- d) tworzy się w ten sposób nowa forma ich istnienia. Świadczy o tym następująca zmiana imienia Piotra na Opokę oraz nazywanie ich apostołami;
- e) nie są już przypadkowymi ludźmi, którym ma zostać udzielona władza;
- f) warunkiem posłania z misją jest pierwotne i stałe trwanie przy Chrystusie, który zapewnia, że będzie ze swoimi uczniami „aż do skończenia świata” (Mt 28,20);
- g) Chrystus najpierw wiąże ich z sobą, by ukształtować w nich dyspozycyjność wobec Niego samego (posłuszeństwo Jemu), a następnie wobec ludzi (nauczanie i wypędzanie złych duchów);
- h) ewangelista wskazuje, że Dwunastu miało zostać obdarzonych władzą wypędzania złych duchów. Obdarowanie mocą Chrystusa usuwa tym samym ich dotychczasową własną niemoc;
- i) udzielona przez Chrystusa władza wypędzania złych duchów ukierunkowana jest na działanie na rzecz innych;
- j) ponadto pomiędzy Chrystusem a uczniami poprzez władzę, którą od Niego otrzymują tworzy się więź, wskazująca innym bezpośrednie źródło działania uczniów i misję, która pochodzi od Chrystusa<sup>48</sup>.

<sup>47</sup> J. Galot, *Teologia del sacerdozio...*, dz. cyt., s. 69.

<sup>48</sup> J. Gnillka, *Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 1987, s. 185.

## Przekazanie władzy

Chrystus wysyła swoich uczniów, aby szli, nauczali, udzielali sakramentów, budowali wspólnoty wokół Jezusa, by sprawowali Eucharystię, odpuszczali grzechy. Jean Galot konkluduje, że Jezus przekazał uczniom obowiązki kierownicze, głoszenie Słowa Bożego i sprawowanie sakramentów<sup>49</sup>. Otrzymali zatem władzę (*potestas*) do spełniania odpowiednich zadań (*munera*). Autor na potwierdzenie przekazania pełni władzy powołuje się na Łk 22,28-30, gdzie Jezus mówi o przekazaniu im (dosłownie: urządzeniu, przygotowaniu) królestwa, które on sam otrzymał od swojego Ojca posiadającego pełnię władzy nad światem. Drugim fragmentem Ewangelii jest tekst Mt 28,18-20, w którym Jezus, rozsyłając uczniów, mówi im najpierw: „dana Mi jest wszelka władza w niebie i na ziemi”. Uczestnikami tej suwerennej władzy czyni swoich uczniów<sup>50</sup>. Jest to władza mocy Chrystusa, której celem jest „nauczanie wszystkich narodów” (dosłownie: czynienie uczniami), tzn. budowanie królestwa, „budowanie Kościoła, włączenie człowieka pozyskanego dla Ewangelii w życie sakramentalne”<sup>51</sup>.

Poza kwestiami, które nadal pozostawiają otwartą przestrzeń interpretacyjną, można jednocześnie wskazać na jeden element łączący rzeczywistość władzy w Kościele. Jest nim jej trwałość. Trwałość władzy wynika z uczestnictwa w zadaniach Chrystusa. On sam chce, by misja powierzona apostołom trwała aż do skończenia świata (Mt 28,20). Ponadto rozsyła ich po wszystkie krańce ziemi, by głosili Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mk 16,15). Spełnienie owego zalecenia wymaga przyjęcia i urzeczywistnienia otrzymanych od Chrystusa uposażeń władczych w takim rozumieniu, jak On sam nauczał i czego sami mogli doświadczyć. Cel został jasno przez Chrystusa określony. Jednocześnie trwałość misji Chrystusa wymaga tego, by apostołowie mieli nie tylko współpracowników, ale i sukcesorów<sup>52</sup>.

<sup>49</sup> J. Galot, *Teologia del sacerdozio...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>50</sup> O. da Spinetti, *Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1986, s. 678.

<sup>51</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 14–28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. 1.2, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005, s. 722.

<sup>52</sup> E. Molano, *La potestad de gobierno en la Iglesia. Sobre el origen, fundamento y naturaleza de la potestad*, [w:] *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in*



Kwestia przekazania władzy i zakres władzy tych, którzy ją otrzymują stanowią kolejny przedmiot egzegetyczno-teologicznych dywagacji. W ramach tej dyskusji odnajdujemy podwójne podejście do kwestii władzy: chrystomonizm i pneumatocentryzm. Według pierwszego kierunku w Chrystusie znajduje się źródło kapłaństwa służebnego i powszechnego. On sam określił zakres, cel i sposób uczestnictwa we władzy kapłańskiej. Natomiast pneumatocentryzm uwidacznia działania Ducha Świętego w powstawanie i rozwój wspólnot kościelnych z ich własnymi potrzebami w konkretnej sytuacji historycznej. Konsekwencją takiego myślenia jest uznanie oddolnego pochodzenia zadań, posług i władzy w Kościele. O autentyczności posługi miałyby świadczyć gwarancja ze strony Kościoła, co ostatecznie prowadzi do uznania podwójnego źródła posług w Kościele: sukcesja i bieżąca inspiracja Ducha Świętego<sup>53</sup>.

Pytanie o władzę w Kościele nie dotyczy zatem jedynie jej natury, co jest przedmiotem dalszych rozważań, ale problemu znacznie szerszego, który angażuje dzisiejszą teologię. Dotyczy on kwestii przekazania władzy, która nie pozostaje wątpliwa na poziomie relacji Chrystus-apostołowie, ale apostołowie i ich następcy. Pozostawiamy jednak kwestie teologicznych dywagacji i uzasadnień, zatrzymując się w obrębie rozważań wskazanych przez tytuł prezentacji, a mianowicie samego początku władzy Kościele w oparciu o biblijne wskazania. Odwołując się do danych biblijnych, należy przedstawić te fakty, które świadczą, że nauczanie Chrystusa o władzy nie zatrzymało się na przekazie, lecz miało cel praktyczny w perspektywie rozesłania uczniów. Nasuwają się zatem następujące pytania: 1) Czy Chrystus przekazał władzę, tzn. czy wyposażył w nią swój Kościół?; 2) Kogo w nią wyposażył i jak jest przekazywana?

---

*onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, a cura di J. Miñambres, B.N. Ejeh, F. Puig, t. 1, Marcianum Press, Venezia 2021, s. 252.

<sup>53</sup> J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym...*, dz. cyt., s. 33. Dalej autor pisze: „Takie rozwiązanie oznacza jednak, że posługa kapłańska nie jest już wykonywana w imieniu Chrystusa, ponieważ nie ma już swego źródła we władzy przekazanej przez Niego apostołom. Ponadto oznacza podważenie autorytetu tej posługi, która wynika z autorytetu Chrystusa-Głowy i która jest wykonywana z Jego upoważnienia, czyli jest działaniem *in persona Christi*”, s. 33.

Tekstem dotyczącym przekazania władzy, na który powołują się egzegeci i teologowie są słowa Jezusa z Ewangelii św. Jana<sup>54</sup>. Jezus po swoim zmartwychwstaniu, wysyłając swoich uczniów tak, jak on był posłany przez Ojca, łączy dar Ducha Świętego z władzą odpuszczania grzechów, mówiąc: „Weźmijcie Ducha Świętego – komu grzechy odpuszczicie, są mu odpuszczone, a komu zatrzymacie, są mu zatrzymane”. Tekst Jana jest późniejszy od tekstu Mateusza 18,15-18, ale jak uważa Wacław Hryniewicz, „wierniejszy pod względem chronologicznym”<sup>55</sup> opisywanych wydarzeń. Jan pisał do gmin, w których były znane wcześniejsze teksty Ewangelii. Nie musiał skupiać się na przekazie informacji o charakterze historycznych wydarzeń, które kształtowały gminy chrześcijańskie, lecz zwracał się do nich z pogłębioną refleksją teologiczną. Jego tekst nawiązuje do tekstu Mateusza, o ile dostrzega się u Mateusza wymiar nie kanoniczny, lecz pastoralny przekazania władzy. W obu tekstach Mateusza<sup>56</sup> i w tekście Jana pozostają ubrane w inną formę wyrażeniową słowa odnoszące się do związywania i rozwiązywania (zatrzymania i odpuszczenia), które wskazują na autentyczne słowa Jezusa<sup>57</sup>. Słowa Jezusa dotyczą nie jakiegokolwiek władzy, lecz władzy odpuszczania grzechów. Profesor Hryniewicz zauważa, że w tym tekście mamy do czynienia z innym rozłożeniem akcentów niż w tekście Mateusza. Warto podkreślić, że Jan na pierwszym miejscu mówi o odpuszczeniu, a dopiero potem o zatrzymaniu. Ta kolejność nie jest obojętna z punktu widzenia życia chrześcijańskiego. Na pierwszym miejscu Jezus poleca Piotrowi, i to jest najważniejsze, by patrzył na sprawy ludzkie z perspektywy miłosiernego Boga, który pragnie, by grzesznik miał szansę rozpoczęcia swojego życia na nowo. Jest to przekazanie radosnego daru odpuszczenia grzechów, kiedy człowiek może liczyć na przychyłność Boga w sytuacji dla niego bolesnej, grzesznej, dotykającej relacji z Bogiem i innymi we wspólnocie wiernych. Nie bez znaczenia jest również to, iż przed przekazaniem władzy Jezus dał apostołom Ducha Świętego, ducha prawdy i właściwego rozeznania. Duch prawdy ma prowadzić do właściwych rozstrzygnięć, pamiętając

<sup>54</sup> J 20,20-23.

<sup>55</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 282-283.

<sup>56</sup> Mt 16,18-19; 18,15-18.

<sup>57</sup> R.E. Brown, *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1979, s. 1298-1299.

o Chrystusowym priorytecie miłosierdzia nad zamykaniem drogi do wyjścia z bolesnej sytuacji grzechu i niewierności<sup>58</sup>.

Słowa Jezusa skierowane do Dwunastu po zmartwychwstaniu nie były dla nich czymś zaskakującym. Podobnie wyrażał się On podczas swojego ziemskiego pobytu wśród uczniów. Przekazanie władzy wiązało jednak z osobą Piotra, co miało stanowić pewny punkt oparcia i odniesienia dla pozostałych z grona Dwunastu. Piotr będzie skałą, na której Chrystus zbuduje swój Kościół. Zapewniając to, mógł Jezus po zmartwychwstaniu zwrócić się do innych apostołów tym samymi słowami, które skierował wcześniej do Piotra.

Odwołajmy się do tekstu wskazującego na przekazanie władzy, który podkreśla również naturę i specyfikę tego, co jest przekazywane. W Ewangelii Mt 16,18-19 po wyznaniu Piotra w Cezarei Filipowej, że Chrystus jest Mesjaszem, zwraca się On bezpośrednio do niego, o czym świadczy liczba pojedyncza użyta w sformułowaniu: „Ty jesteś Piotr (Opoka) i na tej opoce zbuduję Kościół mój, a bramy piekielne go nie przemogą [potęgą śmierci; dosłownie: bramy Hadesu – T.G.]. I tobie dam klucze królestwa niebieskiego: cokolwiek zwiążesz na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążesz na ziemi, będzie rozwiązane w niebie”.

W powyższym tekście ważne dla rozważań o początku i naturze władzy są następujące stwierdzenia:

- a) nowe imię nadane Piotrowi wskazuje na jego osobę jako podmiot przekazanej mu władzy<sup>59</sup>. Jego osoba, a nie jedynie wiara, którą wyznał jako własne przekonanie, staje się opoką, skałą, fundamentem Kościoła<sup>60</sup>;
- b) przekazanie kluczy oznacza władzę związania i rozwiązywania (odpuszczenia) poprzez podjęcie decyzji dotyczącej kwestii kontrowersyjnych. Jest to nawiązanie do kontrowersji pojawiających się w oficjalnym nauczaniu i interpretacji Tory w praktyce rabinicznej. Związać lub rozwiązać było równoważne z ogłoszeniem tego, co prawdziwe, a co błędne w nauczaniu, co

<sup>58</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 283–285.

<sup>59</sup> J. Galot, *Teologia del sacerdozio...*, dz. cyt., s. 75.

<sup>60</sup> Tamże.

- godziwe, a co niegodziwe moralnie, co miało być ostatecznie obowiązujące<sup>61</sup>;
- c) związanie i rozwiązywanie tego, co na ziemi, którego miał dokonywać Piotr, nie oznacza, że Bóg w niebie zatwierdza decyzje Piotra. To Piotr podejmuje decyzje zamierzone przez Boga<sup>62</sup>, skoro od Niego otrzymał tę władzę;
  - d) związanie w niebie decyzji podjętych przez Piotra stanowi dla nich nadprzyrodzoną gwarancję właściwego rozwiązania;
  - e) Piotr wyznaje wiarę w Chrystusa, a Chrystus mówi mu o swoim Kościele.

Nauka o prymacie Piotra, poza tekstem Mt 16,18-19, odwołuje się do Ewangelii Janowej, w której Jezus trzykrotnie pyta Piotra o miłość<sup>63</sup>. Przez wieki prymat Piotra był rozumiany jako prymat władzy<sup>64</sup>. Jednak w tekście Mateusza, po wyznaniu Piotra, Jezus mówi do niego: „Idź za mną szatanie. Jesteś mi zawadą, bo nie myślisz po Bożemu, lecz po ludzku” (w.23). Podobnie u Jana, dialog Jezusa z Piotrem ma miejsce po jego trzykrotnym zaparciu się Mistrza. Na oba teksty można spojrzeć szerzej, wykraczając poza tradycyjne ich rozumienie jako przekazanie władzy. Wskazują one na dynamikę wiary Piotra, na sposób, w jaki ma podjąć powierzoną mu owczarnię Chrystusową z miłością i odpowiedzialnością<sup>65</sup>.

Nie bez znaczenia w odniesieniu do tekstu Ewangelii Janowej jawi się jednak pytanie o to, czy autor mówi w nim o prymacie władzy, czy raczej o wiele szerzej, tzn. o prymacie miłości i naturze powierzonego Piotrowi zadania. Dostrzeżenie drugiego aspektu pozwala w szerszej perspektywie spojrzeć na kwestie prymatu Piotra. Jezus pyta trzykrotnie Piotra, czy Go miłuje bardziej niż inni. Po wyznaniu miłości przez Piotra, Jezus stwierdza: „paś baranki moje... paś owce moje” (w oryginale poza „paś” pojawia się również przy drugiej odpowiedzi Piotra

<sup>61</sup> O. da Spinetoli, *Matteo*, Cittadella Editrice, Assisi 1983, s. 463.

<sup>62</sup> A. Paciorek, *Ewangelia według św. Mateusza...*, dz. cyt., s. 130.

<sup>63</sup> J 21,15-17.

<sup>64</sup> Biblia Tysiąclecia określa ten fragment Ewangelii jako otrzymanie przez Piotra władzy pasterskiej.

<sup>65</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 288.

słowo „strzeż”, które wskazuje na dominację, rządzenie). Połączenie „paś” i „strzeż” wyrażają pełnię pastoralnego zadania powierzonego Piotrowi przez Jezusa<sup>66</sup>.

Z tekstu wynika, że Jezus jako dobry Pasterz daje Piotrowi udział w tym, czego On sam dokonuje. Piotr ma uczestniczyć w dziele Chrystusa i jako pasterz owiec ma je prowadzić, przewodniczyć im, być opiekunem uczniów. Ma pełnić rolę przywódcy. Misja (urząd) Piotra ma być wzorowana na dobrym pasterzu. Opiera się na byciu uczniem Chrystusa i na miłości Piotra do Niego<sup>67</sup>. Ten aspekt wyznania miłości Piotra do Jezusa dostrzegany jest przez Wacława Hryniewicza, który wskazuje na naturę pastoralnego zadania powierzonego Piotrowi i rozumienie prymatu. Stwierdza: „tekst Janowy mówi o prymacie miłości i troski, a nie władzy!”<sup>68</sup>.

Kolejny tekst pochodzi z Ewangelii Mateusza<sup>69</sup>. Słowa Jezusa zawarte w tym fragmencie wskazują drogę, która prowadzi do podjęcia ostatecznej decyzji w przypadku popełnienia grzechu. Po upomnieniu braterskim (upomnij sam, potem przy świadkach, potem donieś Kościołowi) Jezus mówi: „A jeśli Kościoła nie usłucha niech ci będzie jak poganin i celnik. Zaprawdę powiadam wam: wszystko, cokolwiek zwiążecie na ziemi, będzie związane w niebie, a co rozwiążecie na ziemi, będzie rozwiązane w niebie” (liczba mnoga).

W tym fragmencie Jezus zwraca się już nie do Piotra, lecz do wszystkich. Władza wiązania i rozwiązywania należy zatem do wszystkich apostołów. Dwa teksty Ewangelii Mateusza pozostawiają wątpliwości interpretacyjne dotyczące właściwego określenia podmiotu przekazanej przez Chrystusa władzy. Chronologicznie drugi tekst daje wrażenie, że prymat Piotrowy ostatecznie ustępuje władzy apostołskiej. Wśród egzegetów panuje również przekonanie, że władza udzielona apostołom dotyczy całego Kościoła. Nie jest zawężona i przekazywana tym, którzy uczestniczącą w apostołskiej sukcesji<sup>70</sup>.

<sup>66</sup> R.E. Brown, *Giovanni...*, dz. cyt., s. 1397.

<sup>67</sup> F. Martin, W. M. Wright IV, *Ewangelia według św. Jana. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, W drodze, Poznań 2020, s. 397–398.

<sup>68</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 286.

<sup>69</sup> Mt 18,15–18.

<sup>70</sup> O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 504–505.

Wacław Hryniewicz stwierdza:

„Ono [polecenie Jezusa – T.G.] jest skierowane do wszystkich. To była mowa do uczniów, a więc do wszystkich, którzy chcieli słuchać Jezusa. Nie zacieśniajmy znaczenia tych słów tylko do nadania szczególnych uprawnień pewnej kategorii osób w Kościele. Spójrzmy na to zadanie raczej jako na wezwanie niż jako przywilej. W Liście świętego Jakuba padają zastanawiające słowa: «Wyznawajcie więc sobie wzajemnie grzechy i módlcie się jedni za drugich, abyście zostali uzdrowieni» (Jk 5,16)»<sup>71</sup>.

Różnice interpretacyjne wskazują na wątpliwości, które się pojawiają i które nadal stanowią przedmiot dialogu ekumenicznego. Duchowy charakter tekstów (Mt 18, J 21) ma znaczenie bardziej dla odczuwania Ewangelii niż dla instytucjonalnej wykładni funkcjonowania Kościoła.

Dzisiejsza egzegeza wskazuje, że powyższe fragmenty Ewangelii Mateusza zostały dołączone do pierwotnego tekstu w późniejszej redakcji. Świadczy o tym zastosowane jedynie dwukrotnie w tekście Mateusza słowo „Kościół (*ekklēsia*)”. Teksty bowiem dotyczą problemów Kościoła, które pojawiły się w perspektywie popaschalnej. W pierwszym z przytoczonych tekstów *ekklēsia* nie posiada znaczenia instytucjonalnego w dzisiejszym rozumieniu Kościoła. Wskazuje wspólnotę chrześcijańską będącą nowym Izraelem jako zgromadzenie (zwołanie) ludu Bożego. Także w drugim tekście *ekklēsia* wskazuje na zgromadzoną lokalną wspólnotę bardziej niż na jakiś trybunał osądzający. Tekst Mateusza z rozdziału 18 posiada charakter pastoralny, a nie kanoniczny. Jego celem jest zapobieżenie sytuacjom ostatecznym, zniechęcenie grzesznika do uporczywania w swoim grzechu<sup>72</sup>.

Egzegeza biblijna nie jest jednoznaczna w przypadku przekazania władzy. Kwestia nie tyle sporna, co nie do końca pozwalająca na osiągnięcie pewności dotyczy określenia właściwego podmiotu władzy oraz jej przedmiotu (pełnia władzy, wszelka władza<sup>73</sup>), a także, jak widać to

<sup>71</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 288–289.

<sup>72</sup> O. da Spinetoli, *Matteo...*, dz. cyt., s. 459–460, 504.

<sup>73</sup> J.D. Szczurek, *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym...*, dz. cyt., s. 96 przytacza opinię A. Paciorka, iż „wśzelka» oznacza władzę nieograniczoną intensywnie i ekstensywnie” oraz R.H. Mounce: „Wśzelka władza» oznacza tu absolutną władzę

u Jana, sposobu jej sprawowania. Teologia katolicka przyjmuje, że dar wiązania i rozwiązywania, który został dany Piotrowi, został również przekazany Kolegium Apostolskiemu, które pozostaje w łączności ze swoją głową – Piotrem. Pasterska misja Piotra i apostołów trwa w posłudze biskupów pod prymatem Piotra<sup>74</sup>.

## Natura władzy

Po powołaniu uczniów w celu stworzenia z nich pewnej struktury i przed ostatecznym rozesłaniem Chrystus wielokrotnie nawiązuje do problematyki władzy, którą z czasem im powierzy, by dokonywali tych samych dzieł, których On dokonuje, „a nawet większe od tych, których Ja dokonuję, bo ja idę do Ojca” (J 14,12). W perspektywie wyposażenia ich w moc i władzę najpierw wyjaśnia na czym ona polega. Chce w ten sposób zapoznać Dwunastu z tym, na co się decydują, idąc za Nim i pozostając z Nim. Odwołuje się przy tym do swojego przykładu Syna pełniącego wolę Ojca. Pokazując posługę władzy zaprzecza jednocześnie ówczesnym, ale i obecnym intuicjom na temat władzy w Jego wspólnotcie, jej natury i sposobu sprawowania.

Jaka jest władza, o której mówi Chrystus w odniesieniu do tej wspólnoty, która się tworzy wokół Niego? Wskazuje na nią, gdy pojawia się ten problem pośród Jego uczniów. Chrystus uprzedza ich, by inaczej spojrzeli na wspólnotę i zależności w niej istniejące. Przytoczone poniżej słowa i wskazania Jezusa ukazują naturę władzy, w którą wyposaży swoich uczniów.

Podczas drogi Jezusa z uczniami do Jerozolimy synowie Zebedeusza proszą, by mogli zasiąść po jego prawicy i lewicy. Jezus kieruje do nich słowa: „Wiecie, że Ci, którzy uchodzą za władców narodów,

i jurysdykcję bez żadnych ograniczeń. Nic więc nie pozostaje poza zasięgiem władzy Zmartwychwstałego. Mocą takiej władzy uczniowie zostają posłani, aby nauczać (dosłownie «czynić uczniami») wszystkie narody”.

<sup>74</sup> Por. Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Lumen gentium o Kościele*, 22,2 (dalej: KK); *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n. 881.

uciskają je, a ich wielcy dają im odczuć swą władzę. Nie tak będzie między wami. Lecz kto by między wami chciał się stać wielkim, niech będzie sługą waszym”<sup>75</sup>.

Podczas ostatniej wieczerzy i po zapowiedzi zdrady wraz z pytaniem o to, kto to uczynił ewangelista Łukasz podaje: „Powstał również spór między nimi o to, który z nich zdaje się być największy. Lecz On rzekł do nich: Królowie narodów panują nad nimi, a ich władcy przybierają miano dobroczyńców. Wy zaś nie tak macie postępować. Lecz największy między wami niech będzie jak najmłodszy, a przełożony jak sługa”<sup>76</sup>. Nauka Jezusa na temat miejsca, pierwszeństwa i władzy we wspólnocie w perspektywie posłania uczniów na świat jest inna niż obecna w świecie i nie jest uzależniona od warunków świata, w którym mają głosić Jego naukę.

Wskazanie przez Jezusa na naturę władzy, którą miał przekazać swoim uczniom nie jest wynikiem Jego przemyśleń i pomysłów na władzę w świecie. Jej nowość wynika z doświadczenia Jego życia oraz charakteru nowej wspólnoty, którą zaszczerpia w narodzie wybranym. Jezus w swoim działaniu odzwierciedla to, co czyni Ojciec. Nie naucza na czym ta władza polega, skąd pochodzi, jak się powinna kształtować i jakie formy praktyczne przybierać. Swoim przykładem pokazuje sposób jej sprawowania. Daje odczuć swoją postawą, iż Jego władza jest przyciągającą służbą. Taką postawę przyjmują posłani przez Niego apostołowie i uczniowie. Ich ewangelizacyjna obecność opiera się zatem na działaniu, które najpierw wiąże z Chrystusem. Z tego związku rodzi się nowa rodzina, gmina chrześcijańska<sup>77</sup>, w której więzy ludzkie ustępują nowej rzeczywistości. Podobnie mają działać ci, którzy przez najbliższych Jezusowi zostali ustanowieni do przewodniczenia zakładanym przez nich gminom. Na wzór pierwszych uczniów towarzyszą temu, kto posiada władzę, przyjmując w nim osobę posłaną przez Chrystusa. Uległości i przyjęciu towarzyszy również godny naśladowania autorytet osoby posłanej przez Chrystusa.

<sup>75</sup> Mk 10,43.

<sup>76</sup> Łk 22,26.

<sup>77</sup> W. Bielak, *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, „Vox Patrum” 2010, t. 55, s. 63–76.



Jezus pozostawiając swoim uczniom konkretne wskazania dotyczące udzielonej im władzy i sposobu jej wykorzystania, oducza myślenia o niej w kategoriach siły, zewnętrznego nacisku, przemocy na kimś wywieranej czy też godności pojmowanej jako prestiż. Uczy rozumieć ją jako moc ducha, wewnętrzną wolność, gotowość niesienia pomocy słabszym, zdolność do miłości przekraczającej ludzkie podziały i uprzedzenia.

Tak powinna być rozumiana władza we wspólnocie chrześcijańskiej. Jeśli będzie sprowadzana do zwierzchnictwa, nie będzie niczym różniła się od władzy świeckiej i nie będzie wiązała się z autorytetem duchowym. Ten autorytet nie wynika z osobistych cech i zdolności osoby podejmującej decyzje w Kościele. One z pewnością mają wpływ na uznanie autorytetu, ale prawdziwym jego źródłem i ostatecznym uzasadnieniem jest podejmowanie działań w taki sposób, w jaki Jezus uczy i nakazuje uobecnianie Jego misji<sup>78</sup>. Wacław Hryniewicz podsumowuje, stwierdzając: „Władza oparta jedynie na zewnętrznych strukturach zwierzchności i zależności jest ostatecznie władzą fasadową, pozorną, która wcześniej czy później obnaża swoją pustkę, czy fałsz”<sup>79</sup>.

## Podsumowanie

Teksty biblijne przekazują proces kształtowania się nowej rzeczywistości w obrębie narodu wybranego zgodnie z wolą Chrystusa. Jego wspólnota („rodzina” Chrystusa) nie jest jedynie historycznym ewenementem ograniczonym do czasu Jego ziemskiego życia. Ona ma trwać i trwa nadal. Ta wspólnota, jak podkreśla II Sobór Watykański w Konstytucji dogmatycznej o Kościele, to: „lud zjednoczony jednością Ojca i Syna i Ducha świętego” (KK 4) jako znak obiecanej jedności, którą proklamuje, zaszczerpia i realizuje. Jednocześnie pozostaje znakiem dla świata i istnieje dzięki jednoczącemu działaniu Chrystusa obecnego

<sup>78</sup> M. Żurowski, *Podstawy władzy kościelnej z punktu widzenia teologiczno-kanonicznego...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>79</sup> W. Hryniewicz, *Wiara w oczekiwaniu...*, dz. cyt., s. 290.

w nim przez swego Ducha. W tej wspólnocie odzwierciedla się sposób życia chciany przez Chrystusa, ale także ustanowiona przez niego struktura uczniów i ludu wokół tych, którzy działają nie tylko w Jego imieniu, ale i w jego osobie. Podkreśla to wspomniana Konstytucja, wskazując, że wyrażają oni w ten sposób Jego jednoczące działanie, dzięki któremu Kościół trwa, a ludzie włączają się w misję Chrystusa. Przekazana przez Chrystusa władza dotyczy zatem tych działań, w których uobecnia się Jego zbawcze działanie. A jest to posługa słowa i sakramentów, troska o zachowania wiernych odpowiadające wierze, jak również sterowanie życiem społecznym odzwierciedlającym nową rzeczywistość chcianą i realizowaną przez Chrystusa. I ta rzeczywistość powinna nadawać ton wszelkim działaniom, niezależnie od tego, czy są lub nie związane z wykonywaniem władzy w Kościele.

**Abstrakt:** W opracowaniu w oparciu o przesłanki biblijne został ukazany początek i natura władzy w Kościele zgodnie z przykładem i nauczaniem Chrystusa. Punktem wyjścia nie była jedynie analiza tekstów związanych z przekazaniem władzy, lecz rozważania koncentrują się w ramach eklezjologii „*implicite*”, dla której charakterystyczne jest dostrzeżenie w Jezusie nie tego, który jest „założycielem” nowej instytucji, lecz jako Zbawiciela Izraela, jednoczącego wokół siebie prawdziwy Izrael czasów ostatecznych: Kościół. Z tego względu w analizie tekstów biblijnych uwaga została skoncentrowana na pastoralnej działalności Chrystusa, a nie na kanonicznym wymiarze instytucjonalnej organizacji z ośrodkiem władzy.

**Słowa kluczowe:** Kościół, władza, początek, trwanie, natura

**Title:** The origin and nature of authority in the Church

**Abstract:** In this study, based on biblical premises, the beginning and nature of authority in the Church according to the example and teaching of Christ were shown. The starting point was not only an analysis of the texts related to the transfer of authority, but the consideration was focused within the framework of „*implicite*” ecclesiology, which is characterized by seeing in Jesus not the one who is the „founder” of the new institution, but as the Savior of

Israel, uniting around himself the true Israel of the end times: the Church. For this reason, in the analysis of the biblical texts, attention was focused on the pastoral activity of Christ, rather than on the canonical dimension of the institutional organization with a center of authority.

**Keywords:** Church, authority, beginning, continuance, nature

## Ojcowie Kościoła a prawo

---

### Wprowadzenie: „naturalne” środowisko prawne

„Chcę, aby ten mój testament był ważny i niezmienny przed każdym sądem i każdym sposobem; a gdyby mimo to testament nie pozostał w mocy, chcę, aby ta ostatnia wola utrzymała się jako kodycyle”<sup>1</sup>. Tak napisał św. Grzegorz z Nazjanzu (ok. 329–390) w swym testamencie sporządzonym po grecku w 389 roku. Co miał na myśli w tym świeckim piśmie, w którym rozstrzygał sprawę swoich dóbr ziemskich? Zauważmy, że – co ważne – cytowany fragment jest klauzulą kodycylarną. W prawie rzymskim nie była wymagana żadna konkretna forma dla takich klauzul: mogły one pojawić się w samym testamencie lub w dołączonych do niego kodycylach. Jednak użycie klauzuli kodycylarnej miało zasadniczy skutek: zmieniało cały testament w kodycyl. Istotą kodycylu było to, że wyrażał on życzenia testatora, powierzając realizację jego dyspozycji testamentowych, pomimo nieważności lub nieskuteczności samego testamentu, *fides* jego spadkobierców. W ten sposób klauzula kodycylarna wprowadzona przez testatora zawierała cechy typowe dla fideikomisu, w czego wyniku ustanowienie spadkobierców powinno być zawsze traktowane jako fideikomis uniwersalny, wyzwolenia jako fideikomisy wolności, a legaty traktowane jako fideikomisy syngularne. Nie były wymagane żadne szczególne słowa formalne dla klauzuli,

---

<sup>1</sup> F. Longchamps de Bérér, *Law of Succession: Roman Legal Framework and Comparative Law Perspective*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2011, s. 219.

raczej decydujące były intencje testatora. Szczególny nacisk położono na to, aby testator wyraził te intencje z najwyższą jasnością.

Ostatnia wola św. Grzegorza – jednego z najwybitniejszych Ojców Kościoła, arcybiskupa Konstantynopola, znanego również jako Grzegorz Teolog – nie była przesłaniem duchowym. Raczej określała decyzje co do losu jego majątku materialnego w przypadku jego śmierci – *mortis causa*. Postanowienia te, dokonane przez jednego z legendarnych Ojców Kapadockich, należały do sfery prawa prywatnego. Świadomość tego, że śmierć jest nieuchronna i należy być do niej przygotowanym nie tylko duchowo, a więc świadomość jej konsekwencji dla osób wokół niego okazało się zatem w przypadku Grzegorza podporządkowane ramom rzymskiego prawa spadkowego. Jednostronne akty rozważania śmierci również korzystały z możliwości, jakie oferowało prawo rzymskie. Inaczej było w przypadku – prawie trzy wieki wcześniej – innego wybitnego Ojca Kościoła, Ignacego, uważanego przez tradycję chrześcijańską za ucznia Jana Apostoła. W 107 roku po Chr. w Syrii doszło do prześladowań, podczas których Ignacy, jako biskup Antiochii nad Orontesem, został skazany na śmierć. Rzym wybrano jako miejsce egzekucji, aby zapewnić zarówno zadośćuczynienie za sprawiedliwość, jak i rozrywkę dla ludu poprzez rzucenie go głodnym bestiom na pożarcie w amfiteatrze. Tak wtedy władzom zajęło nie mało czasu doprowadzenie skazanego na miejsce egzekucji, co dało św. Ignacemu okazję do odwiedzenia kolejnych wspólnot po drodze i wysłania listów, które były zarówno kontynuacją, jak i popularyzacją i rozpowszechnianiem jego nauczania biskupiego.

Z tej podróży zachowało się aż siedem listów, które wyraźnie świadczą o nadziei, z jaką myślał o swojej śmierci. Ufał, że swoją śmiercią da świadectwo o znaczeniu Eucharystii i ofiary Jezusa Chrystusa. Pisał wymownie: „Ja jestem pszenicą Bożą i pozwól, abym został zmielony zębami dzikich zwierząt, abym został znaleziony nieskazitelnym chlebem Chrystusa. Raczej zwab dzikie zwierzęta, aby stały się moim grobem i aby nic nie zostało z mojego ciała” (Rz 4). Ten list skierowany do wspólnoty chrześcijańskiej w Rzymie zawierał stanowczą prośbę, aby pod żadnym pozorem nie próbowali używać swoich wpływów i uratować go przed męczeństwem. Prośba ta dotyczyła pewnego pola

manewru w tej sytuacji, które pozostawiało rzymskie prawo karne, to znaczy sfera prawa publicznego. „Jego obawy, że niektórzy wybitni rzymscy chrześcijanie mogliby dostarczyć pieniędzy potrzebnych do zapewnienia mu uwolnienia od bestii w amfiteatrze, nie były zupełnie nierealne i znajdują potwierdzenie w prawie zawartym w Digestach (D. 48,19,31 pr.), które stanowi, że więźniowie skazani na tortury nie mają być uwalniani jako szczególna łaska dla kogokolwiek – przepis ten pokazuje, że tak się działo<sup>32</sup>. Zastrzeżona metoda egzekucji dowodziła, że Ignacy nie był w rzeczywistości obywatelem rzymskim, ale mimo to właśnie prawo rzymskie determinowało jego śmierć i jej sposób, a w odniesieniu do zbliżającej się śmierci podjął on ostatnie decyzje, jakie mógł podjąć w tej sytuacji. Oprócz sposobu jego śmierci, prawa rzymskie determinowały również, w mniejszym stopniu, jego poprzednie codzienne życie, jak miało to miejsce w przypadku Grzegorza. Ten ostatni żył jednak po 212 roku po Chr., kiedy to edykt cesarza Karakalli – *Constitutio Antoniniana* – znacząco zmienił sytuację osobistą jednostek w imperium, a obywatelstwo zostało teraz przyznane wszystkim wolnym mieszkańcom imperium.

Niezależnie od tego, czy żyli, gdy chrześcijaństwo zostało ostatecznie wyzwolone – to znaczy po edyktie Konstantyna wydanym w 313 roku – czy wcześniej, w czasach okresowych prześladowań, Ojcowie w swoim indywidualnym życiu byli tacy sami jak masa ich współczesnych, ponieważ byli zanurzeni w prawie regulującym codzienne życie społeczności (miast lub państw), w których żyli – na przykład w prawie rzymskim, lub być może w prawie pierwszego państwa chrześcijańskiego, którym stała się Armenia w 301 roku. Dla św. Grzegorza z Nazjanzu prawo rzymskie było takim naturalnym środowiskiem prawnym. Jak widzieliśmy, rzymskie prawo publiczne wkroczyło również w życie Ignacego, a proces Jezusa z Nazaretu przed Piłatem został oczywiście przeprowadzony na podstawie rzymskiego prawa karnego. W starożytności decyzja, które prawo ma zastosowanie do konkretnej osoby, była podejmowana na podstawie jej pochodzenia i obywatelstwa w określonej wspólnotcie. Nazywa się to zasadą

<sup>32</sup> H. Chadwick, *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford 2001, s. 79.

personalności prawa. Pamiętamy, że św. Paweł nie tylko zdawał sobie z tego sprawę, ale także doskonale wiedział, jak to wykorzystać<sup>3</sup>. Chociaż był Żydem, Paweł urodził się w Tarsie jako obywatel rzymski, a podczas jego apostołskiej działalności i podróży zdarzało się kilka razy, że potrafił sprytnie powoływać się na swoje „szlachetne obywatelstwo”, zaskakując tym władze, a w szczególności składając znane oświadczenie z retoryki Cicerona: *civis Romanus sum* – „Jestem obywatelem rzymskim” (Ciceron, *In Verrem* II,5,147). To oświadczenie zazwyczaj stawiało Pawła w stosunkowo korzystnych stosunkach i perspektywie rzymskich władz prowincjonalnych (Dz 16,37; 22,25). Jeśli chodzi o wpływ chrześcijan na interpretację prawa, którą znajdowali we wspólnotach, w których żyli, można by się raczej spodziewać, że będzie ona odzwierciedlać Ewangelię.

## Prawo, chrześcijaństwo i Ojcowie Kościoła

Prawo nieuchronnie współistnieje ze społeczeństwem ludzkim – to znaczy z człowiekiem – ponieważ jest nieuniknionym produktem ubocznym ludzkiej egzystencji. Ta obserwacja jest dość oczywista, ale możemy ją wykorzystać jako punkt wyjścia do naszej refleksji nad rolą prawa w życiu Ojców Kościoła, a także nad tym, jak prawo zmieniło się lub rozwinęło z ich powodu, z jakimi nowymi wyzwaniami prawo musiało się zmierzyć w ich czasach i jakie były konsekwencje tego wszystkiego dla chrześcijaństwa.

Prawo nigdy nie jest tylko przypadkowym wiążącym przepisem dnia. Jest to istotne zjawisko społeczne, a zatem produkt przeszłości społeczeństwa, to znaczy historii stosunków międzyludzkich, utrwalający doświadczenie i mądrość społeczeństwa zarówno w kulturze prawnej, jak i tradycji prawnej. A za ewolucją społeczeństw stoi niezłomna siła napędowa religii. Religia określa to, co ludzie postrzegają jako przekraczające ich, zwracając ich uwagę na boskość, ale jednocześnie

<sup>3</sup> C.K. Rowe, *St. Paul and the moral law*, [w:] R. Domingo, J. Witte (red.), *Christianity and Global Law*, Routledge, London-New York 2020, s. 23–24.

oddziałuje z prawem zarówno w społeczeństwie, jak i w obrębie indywidualnej osoby ludzkiej. W przeciwieństwie do religii jednak prawo definiowałoby człowieka przez jego istnienie w społeczeństwie, ale to człowiek tworzy prawo, a nie prawo tworzy człowieka<sup>4</sup>. Chrześcijaństwo dotyczy człowieka, nie prawa i nie ma nic wspólnego z powierzchownymi decyzjami dotyczącymi wyglądu człowieka, znaków na jego ciele, odzieży czy pożywienia. Z tego powodu byłoby błędem rozumieć Ojców Kościoła po prostu jako uczestników procesów prawotwórczych ich wspólnot. Raczej należałoby oczekiwać, że chrześcijaństwo, poprzez Ewangelię, będą mieli swój własny, szczególny wpływ na interpretację prawa, którą znaleźli we wspólnotach, w których żyli, nie zapominając, że chrześcijaństwo kładzie nacisk na wewnętrzną i intymną postawę, w której człowiek jest zawsze postrzegany w relacji do Boga, który jest jego Stwórcą i Odkupicielem – Boga, który sam stał się człowiekiem.

Prawo nigdy nie jest prostą sprawą. Od czasów rzymskich jurystów jesteśmy w pełni świadomi dwuznaczności i polisemii słowa prawo oraz złożoności jego występowania w różnych sferach ludzkiej działalności (por. D. 1,1,11). Możemy więc być pewni, że prawo musiało być obecne na różne sposoby w życiu Ojców Kościoła. Najpierw jednak musimy ustalić, kogo rozumiemy przez pojęcie „Ojcowie Kościoła”. Termin ten odnosi się do pewnych starożytnych pisarzy chrześcijańskich, których osobista integralność, świętość życia i ortodoksja nauczania zostały potwierdzone przez ich akceptację przez Kościół<sup>5</sup>. Zajmując się osiągnięciami życiowymi i teologią tych wyjątkowych chrześcijan, badanie patrystyki, lub patrologii, jest nauką specyficznie teologiczną. Słowo to pochodzi od łacińskiej nazwy Ojców – *Patres Ecclesiae* (choć nazwa pochodzi z łaciny, niemniej jednak odnosi się nie tylko do tych, którzy piszą po łacinie lub nawet po grecku, ale także do pisarzy piszących w języku syryjskim, koptyjskim, ormiańskim i arabskim). To właśnie z powodu tego łacińskiego wyrażenia czas Ojców jest nazywany okresem patrystycznym. Okres ten rozpoczął się około 100 roku po Chr. i stanowi erę po śmierci apostołów i grupy

<sup>4</sup> F. Longchamps de Brier, *Hermogenianus and the Fundaments of Legal Anthropology*, „Studia et Documenta Historiae et Iuris” 2021, t. 87, s. 89.

<sup>5</sup> M. Seitz Ursino, *Padri della Chiesa*, „Novissimo Digesto Italiano” (UTET, 1965), t. 12, s. 309.



„Ojców Apostolskich”, którzy należeli do pierwszego poapostolskiego pokolenia uczniów apostołów. Epoka patrystyczna wywodzi się bezpośrednio z tej grupy uczniów, a w konsekwencji działania samych Ojców Kościoła należy postrzegać w perspektywie oferowanej, po pierwsze, przez ustalenia tzw. Soboru Jerozolimskiego, który odbył się około 50 roku po Chr. (Dzieje Apostolskie 15) oraz życie i dzieło Pawła z Tarsu; a po drugie, przez tradycję Ojców Apostolskich, która wyraża się przede wszystkim w pismach poświadczających sposób życia wczesnych wspólnot (takich jak: *Didache*, *Pasterz Hermasa*, *Męczeństwo Polikarpa* lub *List do Diogneta*), wraz z listami napisanymi przez Klemensa, Ignacego, Polikarpa i Barnabę. Jeśli chodzi o jego zakończenie, okres patrystyczny uważa się za trwający do połowy VIII wieku, to jest na Zachodzie do śmierci Bedy Czcigodnego w 735 roku, a na Wschodzie do śmierci Jana Damasceńskiego w 749 roku.

Ponieważ prawo służy porządkowaniu rzeczywistości społecznej, a ponadto samo słowo prawo okazuje się mieć wiele (często niejednoznacznych) zastosowań, istnieje całkiem naturalnie wiele sfer prawa, porządków prawnych lub jurysdykcji, których konkretna osoba w dowolnym momencie nieuchronnie stanie się podmiotem i przedmiotem. Jeśli chodzi o relację między prawem a Ojcami Kościoła, można wyróżnić co najmniej cztery takie sfery<sup>6</sup>. Pierwsza została już wskazana na konkretnych przykładach we wstępie. Jest to naturalne środowisko prawne, w którym istnieje każdy, w tym Ojcowie Kościoła – porządek prawny regulujący codzienne sprawy i struktury społeczeństwa, w którym żyje, to znaczy własne prawo prywatne, jak i prawo publiczne. Wpływ Ojców Kościoła na interpretację lub modyfikację tego prawa jest drugą sferą wzajemnych relacji. Z naszej perspektywy jest to sfera, która powinna budzić największe zainteresowanie, w szczególności kwestia, jakie prawo, w odniesieniu do chrześcijaństwa, wyłoniło się z tak kształtującej epoki, jaką niewątpliwie był okres patrystyczny. Trzecia sfera wzajemnych relacji dotyczy pytań o znaczenie prawa

<sup>6</sup> Por. różne podejścia historyków: C. Humfress, *Patristic Sources*, [w:] D. Johnston (red.), *The Cambridge Companion to Roman Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2015, s. 97–118; J. Lössl, *Law and the Church Fathers*, [w:] J. Witte, R. Domingo (red.), *The Oxford Handbook of Christianity and Law*, Oxford University Press, Oxford 2024, s. 31–44.

mojżeszowego dla Ojców Kościoła. Ponieważ stali się heroldami Dobrej Nowiny, Ojcowie wiedzieli, że służą Nowemu Przymierzu, w którym osoba Jezusa Chrystusa zajęła miejsce Tory w centrum wspólnoty wierzących. Musieli koniecznie zadać sobie pytania dotyczące Starego Przymierza. Z naszego historycznego punktu widzenia lepiej jest zacząć od trzeciej i czwartej sfery, co również pomoże nam lepiej zrozumieć znaczenie dla chrześcijaństwa roli Ojców Kościoła w pierwszych dwóch sferach tych wzajemnych relacji.

## Prawo Mojżeszowe i nowa era chrześcijańska

Kwestia możliwej ważności prawa Mojżeszowego dotyczy, z chrześcijańskiego punktu widzenia, natury prawa Nowego Testamentu, które jest długo oczekiwanym wypełnieniem Starego Przymierza. Jezus oświadczył, że ἰὼτα ἓν ἢ μία κεραία οὐ μὴ παρέλθῃ ἀπὸ τοῦ νόμου, ἕως ἂν πάντα γένηται – „ani jedna kreska, ani jedna kreska nie zniknie z Prawa, aż się spełni cały jego cel” (Mt 5,18) – i nie możemy zapominać, że przyszedł, aby wypełnić wszystko, o czym mówili Mojżesz i prorocy. Fakt ten jest szczególnie widoczny w Ewangelii Mateusza, której teologia nie pozostawia wątpliwości, że ta konkretna Ewangelia była skierowana do Żydów i zapowiadała im wypełnienie obietnic biblijnego judaizmu. W Ewangelii Mateusza nauczanie prawa nie zaczyna się od interpretacji Dekalogu, Przykazania po Przykazaniu, jak mogliby oczekiwać Żydzi, ale od przedstawienia nowego podejścia, wyrażonego przez Osiem Błogosławieństw (Mt 5,1-10). Sugestywne dla interpretacji Błogosławieństw jest syntetyczne stanowisko Euzebiusza, biskupa Cezarei i historyka wczesnego Kościoła, który uznaje tradycję żydowską za autorytet niemal równy samym Pismu Świętemu. (Εκκλησιαστική ιστορία – *Historia Ecclesiastica* 4,22; 6,25; Εὐαγγελικὴ προπαρασκευὴ – *Praeparatio Evangelica* 11,5). Spośród Ojców to Hieronim był tym, który najlepiej znał tę tradycję, gdyż, chociaż był blisko dworu papieża w Rzymie, większość lat spędził w Palestynie,

umierając w Betlejem; autor Wulgaty, tłumaczenia Biblii na łacinę, Hieronim wyraźnie władał zarówno greką, jak i hebrajskim. Musimy również wspomnieć o Sekstusie Juliuszu Afrykańskim (zmarłym ok. 240 roku), uczniu Orygenesza z Aleksandrii, który był blisko pogańskiego dworu cesarskiego, ale urodził się w Aelia Capitolina, mieście Hadriana zbudowanym w miejsce Jerozolimy, i mieszkał w Emaus. Sekstus był chrześcijańskim historykiem – prawdopodobnie ekspertem w dziedzinie prawa – i szczególnie interesował się Ziemią Świętą. Już od czasów Justyna Męczennika (ok. 100 – ok. 165 roku) Ojcowie Kościoła podejmowali polemiki z wyznawcami judaizmu rabinicznego, co jednak nie miało większego znaczenia dla norm i przepisów dotyczących wspólnot chrześcijańskich.

W patrystycznych dyskusjach o judaizmie biblijnym pojawiły się trzy główne kwestie. Pierwsza kwestia dotyczyła tego, czy Stary Testament był nadal świętą Biblią dla chrześcijan, a jeśli tak, to czy chrześcijanie powinni używać oryginalnej wersji hebrajskiej, czy greckiej Septuaginty, tj. tłumaczenia, dzięki któremu Biblia była znana i używana w świecie hellenistyczno-rzymskim. Druga kwestia dotyczyła prawdziwego kanonu ksiąg Starego Testamentu, a zatem treści tej Biblii: czy prawdziwy kanon to tylko ten przyjęty przez faryzeuszów i rabinów, czy też powinien obejmować również księgi napisane po grecku i używane w diasporze żydowskiej? Jednocześnie, oczywiście, należało rozwiązać kwestię kanonu ksiąg Nowego Testamentu, trudną sprawę, której nie udało się osiągnąć w ciągu jednego pokolenia. Trzecia kwestia dotyczyła moralności zawartej w Starym Testamencie i szczegółowych nakazów, które z niej wynikały – przede wszystkim wymogu obrzezania. Ta trzecia kwestia, widziana od strony negatywnej, może prowadzić do wniosku, że ktokolwiek nie przestrzega Prawa Mojżeszowego, traci tym samym prawo do ksiąg Mojżeszowych.

Te trzy główne kwestie prawne i regulacyjne, choć same w sobie nie mają charakteru prawnego, musiały zostać rozstrzygnięte w sposób jasny i ostateczny. Problem przestrzegania wymogów prawa i tradycji – w szczególności kwestia, czy chrześcijanie powinni być obrzezani – został już rozstrzygnięty negatywnie przez Sobór Jerozolimski. Kwestię rozstrzygania kwestii biblijnych debatowali Justyn Męczennik, Ireneusz

z Lyonu i Tertulian<sup>7</sup>, to znaczy w drugiej połowie drugiego wieku. Cały proces doprowadził do powstania dwóch odrębnych Biblii, jednej chrześcijańskiej i jednej żydowskiej. Następnie jednak w każdym pokoleniu powstawały grupy *Iudaisantes*, tj. judaizatorów o różnych odcieniach, którzy nieustannie zmuszali do ponownego rozpatrywania i oceny tych kwestii. Judaizatorzy byli problemem doktrynalnym, duszpasterskim, organizacyjnym i liturgicznym. Nie byli jednak problemem prawnym dla Ojców Kościoła, i to z kilku powodów. Po pierwsze, prawo Mojżeszowe nie było w rzeczywistości środowiskiem życia Ojców Kościoła: nie było ich naturalnym siedliskiem, ponieważ, chociaż religijne, jego siła religijna została zastąpiona siłą nowego przymierza<sup>8</sup>. Troską Ojców było nauczanie i przekonywanie ludzi – w szczególności tych spoza judaizmu – o Dobrej Nowinie. I co nie bez znaczenia w tym kontekście, sami Ojcowie Kościoła rzadko byli pochodzenia żydowskiego – jak, przeciwnie, Epifaniusz z Salaminy (ok. 315–430).

Judaizm i Rzym miały długą historię napięć, ale łączyła je idea, że prawo było czymś nieodłącznym od ich tożsamości. Nie dotyczyło to chrześcijaństwa. Oczywiście, w łonie nowej religii wkrótce rozwinęły się ich własne regulacje prawne, w specyficzny sposób i w odniesieniu do dwóch wyżej wymienionych organów prawa, tj. rzymskiego i żydowskiego. W końcu dla każdego historyka prawa jest całkiem oczywiste, że prawo wywodzi się z religii. Tak było w Grecji, w starożytnych monarchiach i krajach hellenistycznych, a później można to zauważyć również w prawie islamskim. Każdy ruch społeczno-religijny musi tworzyć własne normy prawne, aby regulować życie religijne społeczności – nawet jeśli tylko poprzez regulacje liturgiczne, które są niezbędne, ponieważ tylko wykonywanie obrzędów zgodnie z normami powszechnie akceptowanymi w Kościele stanowi kult publiczny. Można się zatem spodziewać, że świat chrześcijański stworzy swoje

<sup>7</sup> R. Bennett, *Scripture Wars. How Justin Martyr Rescued the Old Testament for Christians*, Sophia Institute Press, Manchester 2019.

<sup>8</sup> S. Westerholm, *Law and Christian Ethics*, [w:] P. Richardson, S. Westerholm (red.), *Law in Religious Communities in the Roman Period. The Debate over Torah and Nomos in Post-Biblical Judaism and Early Christianity*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Waterloo 1991, s. 89.

własne prawo. Zaczęło się od powstania ważnych pism teologicznych i świadectw religijnych, które pojawiały się wraz z powstawaniem wspólnot wierzących.

Postanowienia, które nazwalibyśmy prawami, regulacjami lub nakazami, były z pewnością wydawane już w czasach apostoelskich. W tamtym czasie nie były spisane, chociaż niektóre bardzo precyzyjne decyzje papieskie z tego okresu są dobrze znane. Powszechnie uznawano, że to papież Wiktor (zmarł ok. 195 roku n.e.) ustalił, kiedy należy obchodzić Wielkanoc, a papież Stefan (zmarł w 255 roku n.e.) rozstrzygnął kwestię ważności chrztu udzielanego przez heretyków (tj. przez chrześcijan z oddzielonych wspólnot). A to, co zaczęło się w tym ostatnim sporze, zakończyło się sformulowaniem – przez Cypriana, biskupa Kartaginy (zmarłego w 258 roku n.e.) – brzmiącej prawnie formuły *extra Ecclesiam nulla salus* – „nie ma zbawienia poza Kościołem”<sup>9</sup>.

Z czasem obowiązujące przepisy i podejmowane decyzje zaczęto spisywać, często, dla dodatkowego autorytetu, podając się za pochodzące od samych apostołów. Pierwsze zbiory przepisów prawno-liturgicznych, rzeczywiście powołujące się na autorytet apostołów, zaczęły pojawiać się od końca pierwszego wieku. Didache należy wymienić jako najwcześniejszy z zachowanych i obdarzonych najwyższym autorytetem<sup>10</sup>. Tekst, skomponowany już na przełomie I wieku n.e., zawiera instrukcje dotyczące władzy w Kościele, chrztu, Eucharystii, postu i zasobów, które należy przekazać potrzebującym. Pochodząca z drugiej dekady II wieku „Tradycja Apostolska” to nazwa, jaką uczeni nadali nieistniejącemu już źródłu tradycji tekstowej odzwierciedlonej w serii dokumentów z IV-VI wieku. Oryginalny dokument wydaje się zawierać szczegóły dotyczące wymogów święceń i liturgii, procedur przyjmowania nowych członków kościoła oraz posiłków i modlitw wspólnotowych, a także wskazówki dotyczące używania znaku krzyża i egzorcyzmów. Podobnie „Didascalia Apostolorum”, napisana prawdo-

<sup>9</sup> F. Longchamps de Bérrier, *Czy poza Kościołem nie ma zbawienia?*, wyd. 2, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2005, s. 21-43.

<sup>10</sup> Zob. T. O’Loughlin, *The Didache. A window on the earliest Christians*, Baker Academic, Michigan 2010, s. 16.

podobnie przez jednego syryjskiego biskupa w III wieku i należąca do gatunku literackiego zakonów kościelnych, przekazuje nauki dotyczące liturgii, finansów, dobroczynności i praktyk pokutnych kościoła, etyki życia rodzinnego, zwyczajów związanych z postem, przestrzeganiem świąt i starotestamentowych praw czystości. Oczywiście jest, że „głównym celem autora jest przekonanie wspólnot chrześcijańskich do organizowania i prowadzenia swojego życia wewnętrznego i zewnętrznego zgodnie z jego przepisami, które zachowują stare tradycje apostołskie”<sup>11</sup>. Naukę Didache kontynuuje Apostolski Porządek Kościoła – od samego końca III wieku – który służył jako źródło prawa dla Kościołów Wschodnich, ponieważ skupiał się na procedurach mianowania i obowiązkach biskupów, kapłanów, diakonów i lektorów oraz roli wdów; dokument zwraca również uwagę na obowiązki świeckich chrześcijan. Konstytucje Apostolskie pochodzą z końca następnego wieku i wyraźnie opierają się na poprzednich pracach: pierwsza część wydaje się być rozszerzeniem i przeróbką Didascalia, następnie zawiera zrewidowaną wersję Didache, a na końcu nauczanie i regulacje są dodawane jako „Kanon Apostołów” w 85 sekcjach, z których każda jest „kanonem”<sup>12</sup>. Z tego samego czasu co Konstytucje Apostolskie pochodzi kolejny zbiór należący do literatury zakonów kościelnych – *Testamentum Domini*, napisany przez syryjskiego monofizytę.

Uczeni zgadzają się, że oryginalne teksty wszystkich pseudoapostołskich zbiorów zostały napisane po grecku, a następnie przetłumaczone na łacinę, syryjski, koptyjski, arabski lub ormiański, często przetrwały jako kompletne dzieła tylko w wersji przetłumaczonej. W niektórych przypadkach, gdy oryginał zaginął, jego treść została mimo to zachowana w całości lub we fragmentach w innych językach, co umożliwiło rekonstrukcję oryginalnego dzieła. Zbiory praw były w rzeczywistości nie tylko tłumaczone na inne języki, ale także dostosowywane do

<sup>11</sup> D. Benga, *Didascalia Apostolorum*, [w:] D.G. Hunter, P.J.J. van Geest, B.J. Lietaert Peerbolte (red.), *Brill Encyclopaedia of Early Christianity Online*, Brill, Leiden, Boston 2018, [http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993\\_EECO\\_SIM\\_00000927](http://dx.doi.org/10.1163/2589-7993_EECO_SIM_00000927) (dostęp 28.12.2023).

<sup>12</sup> Zob. E.M. Synek, *Die Apostolischen Konstitutionen—ein ‘christlicher Talmud’ aus dem 4.Jh.*, „Biblica” 1998, t. 79, nr 1, s. 27–56.

lokalnych warunków, modyfikowane i wycinane, a często wykorzystywane jako podstawa, na której tworzone nowe dzieła<sup>13</sup>.

Odrębnym źródłem przepisów kościelnych są greckie i łacińskie zbiory praw soborowych. Protokoły obrad biskupów na synodach i soborach były sporządzane, choć większość z nich niestety się nie zachowała. Nie dotyczy to jednak konkretnych decyzji i aktów, takich jak kanony, anatemy, symbole, definicje, przemówienia i listy związane z tymi synodami i soborami. Od III wieku zaczęto zbierać prawa, najpierw te wydane przez lokalne synody prowincjonalne, wschodnie i zachodnie, a następnie te wydane przez sobory. Znaczenie prawne tych zbiorów zostało wyraźnie określone w decyzji Pierwszego Kanonu Czwartego Soboru Powszechnego, w Chalcedonie 451 roku: „Uznaliśmy za słuszne, aby kanony Ojców Świętych, wydane na każdym synodzie aż do tej pory, pozostały w mocy”. W kolejnych zbiorach starano się zatem uporządkować wszystkie wcześniejsze rozporządzenia, zarówno systematycznie, według zagadnień, których dotyczyły, jak i chronologicznie, według czasu wydania.

Pisma Ojców Kościoła są powszechnie uważane za źródło wiedzy o prawie kanonicznym w najszerszym tego słowa znaczeniu, tj. za środek, za pomocą którego można zdobyć wiedzę o normach prawnych Kościoła<sup>14</sup>. Było jednak coś więcej niż tylko świadectwo ich pism, ponieważ sami Ojcowie Kościoła odegrali kluczową, aktywną rolę w kształtowaniu przepisów dotyczących życia Kościoła. Zazwyczaj traktujemy Ojców indywidualnie, wymieniając ich z imienia i nazwiska oraz cytując konkretne fragmenty ich pism. Jest to podobne do sposobu, w jaki kiedyś podchodziliśmy do prawników z klasycznej ery prawa rzymskiego, a nasze nastawienie do nich jest w rzeczywistości odzwierciedleniem nastawienia ich współczesnych. Pomimo świadomości, że praca tych prawników była w rzeczywistości zbiorowa, uznajemy ich indywidualne osobiste osiągnięcia – które mają dla nas

<sup>13</sup> M. Starowiejski, J.M. Szymusiak, *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, wyd. 2, Wydawnictwo Święty Wojciech, Poznań 2018, s. 813–814; J.G. Mueller, *Marriage and Family Law in the Ancient Church Order Literature*, „The Journal of Legal History” 2019, t. 40, nr 2, s. 203–221. Zob. P. Erdö, *Storia delle fonti di diritto canonico*, Marcianum Press, Wenecja 2008.

<sup>14</sup> M. Seitz Ursino, *Padri della Chiesa...*, dz. cyt., s. 311.



szczególne znaczenie – jako podsumowanie doświadczenia starożytnej jurysprudencji rzymskiej. Tak samo powinniśmy przypisywać wybitnym Ojcom Kościoła produkty ich czasów. Wybitne jednostki są w rzeczywistości łatwe do rozpoznania, ponieważ brali udział we wspólnocie Kościoła i rzeczywiście odgrywali w niej wiodącą rolę, pomimo że w wielu przypadkach nie odgrywali żadnej roli na synodach lub soborach, często nawet w nich nie uczestnicząc. Niemniej jednak te synody i sobory obracały się wokół postulatów, propozycji i interpretacji samych Ojców, które były przede wszystkim teologiczne, ale miały również implikacje prawne. Przez wieki wspólnota Kościoła potwierdzała pracę poszczególnych Ojców, a zatem definicja tego, kogo należy uważać za *Patres Ecclesiae*, pozostaje aktualna: tych, których poprawność nauczania i potwierdzona ortodoksja uzyskały trwałą aprobatę Kościoła. Szczególnie w odniesieniu do kwestii dotyczących rodzącego się prawa wspólnot chrześcijańskich nie można po prostu zwrócić uwagi na mętny i zagmatwany obszar wczesnochrześcijańskich pism<sup>15</sup>. W końcu każdy mógł swobodnie wyrażać swoje osobiste poglądy, ale tylko to, na co Kościół ostatecznie się zgodził, wierząc, że jest to zgodne z Biblią i jej tradycją, w rezultacie stało się prawem. I to Ojcowie przejęli inicjatywę w głosie zbiorowym, tworząc rozsądne rozwiązania, które miały być przekazywane przyszłym pokoleniom.

Nie należy się zatem dziwić, że różne listy papieskie stały się prawnie wiążące. Tak było w przypadku listów papieża Leona Wielkiego (ok. 400–460), które dziś można znaleźć w *Collectio Hispana*, a także zbioru listów papieża Grzegorza Wielkiego (ok. 540–604), dotyczących przestrzegania niedzieli, a także rozwodów, pokrewieństwa i zakazanych stopni małżeńskich. Czasami jednak nie tylko decyzje papieskie obdarzone autorytetem najwyższego urzędu, ale także decyzje poszczególnych Ojców miały moc prawa – zwłaszcza decyzje patriarchów Konstantynopola, Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy. Tak było na przykład w przypadku orzeczeń Dionizosa, wyświęconego na biskupa Aleksandrii około 247 roku. Kwestie prawa przedstawił mu biskup libijskiego Pentapolis Cyrenajki o imieniu Bazylides,

<sup>15</sup> Przeciwnie A. Fürst, *Church Fathers*, [w:] H. Cancik, H. Schneider (red.), *Brill's New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, t. 3, Brill, Leiden, Boston 2003, s. 305.



a orzeczenia Dionizosa w tych kwestiach stały się później częścią greckiego prawa kanonicznego. Inną ważną część greckiego prawa kanonicznego stanowiły trzy listy św. Bazylego (330–379), biskupa Cezarei w Kapadocji, do Amfilochiosa z Ikonium. Bazyli znany jest z ustalania reguł dla mnichów i mniszek, które wpłynęły na całe życie monastyczne Kościoła. Jego pisma stały się autorytatywne, gdy między innymi decydował o legalności małżeństw imigrantów lub gdy ganił biskupów wiejskich podległych jego jurysdykcji za odstępstwa od prawa kanonicznego poprzez wyświęcanie mężczyzn za opłatą lub bez kontroli lub bez konsultacji z biskupem (w tym przypadku samym Bazylim). Bazyli poczynił kilka obserwacji, które miały znaczenie prawne, takich jak ta, że prawo kanoniczne nie daje metropolicie żadnej władzy autokratycznej<sup>16</sup>.

## Język prawny na służbie chrześcijaństwa

Niektórzy Ojcowie Kościoła, będąc sami prawnikami, dobrze znali porządek prawny regulujący codzienne sprawy Kościoła, a także organizację społeczeństwa, w którym żyli – to znaczy zarówno prawo prywatne, jak i publiczne. Rzeczywiście, kilku najwybitniejszych Ojców należy uważać za zawodowych prawników. Oprócz wspomnianego Sekstusa Juliusza Afrykańskiego, który zrobił karierę zarówno w dziedzinie prawa, jak i historii, należy wspomnieć Tertuliana (ok. 155–ok. 220), o pokolenie starszego od Sekstusa, którego praktyka jako adwokata sprawiła, że na co dzień zaznajamiał się z zagadnieniami prawa. Prawnicza biegłość Tertuliana została udowodniona przez badania nad możliwą identyfikacją z wielkim współczesnym prawnikiem i imiennikiem wymienionym i cytowanym w Digestach i Kodeksie Justyniana. Bez wątpienia za prawników należy uznać także Ambrożego (339–397), urodzonego jako syn prefekta pretorianów, i Hieronima (345–419/420). Badacz starożytnej historii Kościoła znany jako Sokra-

---

<sup>16</sup> H. Chadwick, *The Church in Ancient Society...*, dz. cyt., s. 168, 334–335.

tes Historyk (ok. 380–ok. 450), który był od nich młodszy, również został prawnikiem.

Prawnicy zazwyczaj mają głęboki szacunek dla słowa, podobnie jak prawo w ogóle, ponieważ słowa są jego materiałem i narzędziami do porządkowania rzeczywistości społecznej. To dzięki słowom można budować struktury i instytucje prawne. Było to szczególnie widoczne w Cesarstwie Rzymskim, gdzie od starożytnej tradycji istniało upodobanie do ustnego charakteru wszystkich aktów prawnych, a *fides Romana* czuwała nad dotrzymywaniem słowa przez każdego obywatela. Ten szacunek dla słowa łączy prawo z chrześcijaństwem. Chrześcijaństwo idzie nawet tak daleko, że głosi Słowo, które stało się Ciałem, a mistycznym ciałem tego Słowa jest Kościół, który jest wspólnotą wierzących. I jak każda wspólnota ludzka, Kościół musi kształtować swoją strukturę i działania poprzez jakąś formę porządku prawnego – zawsze alternatywną dla lokalnych porządków świeckich, nawet gdy chrześcijaństwo gdzieś stało się religią państwową. Jeśli chodzi o prawo prywatne, wiemy, że Rzymianie wymyślili prawie całe, tj. wszystko z wyjątkiem własności intelektualnej i spółki kapitałowej. Rzymianie nadali również wielu słowom specjalne, prawnie określone znaczenia. Różni Ojcowie Kościoła, zwłaszcza ci piszący w języku Rzymian, łacinie, w kwestiach dotyczących przekazywania wiary i refleksji nad jej treścią, używali nie tylko łacińskich słów o ściśle prawnym znaczeniu, ale także odnosili się do konkretnych rzymskich pojęć i instytucji prawnych. Na pierwszym miejscu znajdujemy bez wątpienia słowo „depozyt”, które wraz z ideą „depozytu wiary” służyło do wskazania stałej cechy chrześcijańskiej struktury teologicznej. W tym, jak i w wielu innych przypadkach, konstrukcja prawna znana z życia codziennego została przetłumaczona – głównie poprzez analogię – na dyskurs chrześcijański.

Wielu Ojców Kościoła zapożyczało terminologię prawną – a czasami także koncepcje – wyłącznie z prawa rzymskiego. Nie jest to zaskakujące, ponieważ było to prawo, z którego funkcjonowaniem byli dobrze zaznajomieni w swoim codziennym życiu. Zgodnie z prawem rzymskim chrześcijanie byli stowarzyszeniem, *corpus* pod zarządem kurii, a według Cypriana, biskupa Kartaginy, wszyscy

biskupi tworzyli wspólnie *collegium* i byli wspólnie odpowiedzialni za decyzje każdego pojedynczego biskupa; Cyprian porównywał urząd biskupa do urzędu magistrackiego i dodatkowo omawiał boskie *lex*, *mandata* i *praecepta* Pana, *traditio* wiary, *crimen* i *delictum* grzesznika oraz bogatego posiadacza. Terminy prawne o znaczeniu pozaprawnym były często używane również przez Tertuliana – *ius*, *persona*, *auctor*, *potestas*, *praescriptio*, *sacramentum* itp.; był on pierwszą osobą, która porównała relację między grzesznikiem a Odkupicielem do relacji między dłużnikiem a wierzycielem. Porównując prawo i moralność, Tertulian zajął się problemem separacji małżonków i przypisał Bogu prerogatywy rzymskiego *pater familias*. Laktancjusz (ok. 250–ok. 325) podobnie stwierdził, że Bóg jest *pater ac dominus*, i w rzeczywistości ten dworzanin Dioklecjana i Konstantyna często nadawał nowe znaczenia liczным terminom prawnym, których używał; cytował Ulpiana i różne konstytucje dotyczące praw chrześcijan i wzorował swoją słynną pracę teologiczną i moralną *Institutiones Divinae* na instytucjach jurystów. W swojej etyce Laktancjusz podkreślał *ius humanitatis* i *aequitas* i pisał, że wobec Boga ludzie byli równi i wolni jako jego *liberi* – dzieci. Wiele terminów prawnych pojawia się również w pismach Ambrożego, na przykład, gdy naucza o obowiązkach i długach wobec Boga; dla Ambrożego starożytna rzymska *iustitia quae suum cuique tribuit* była ideałem również dla chrześcijan. Znów, instytucje prawa cywilnego były ciągle przywoływane przez nieznanego autora Ambrosiastera, napisanego w Rzymie między 366 a 384 roku po Chr., który próbował wykazać funkcjonowanie wspólnoty chrześcijan i ich rolę w społeczeństwie za pomocą prawa rzymskiego; ten autor był pierwszym, który użył terminu *ius ecclesiasticum* i pierwszym, który sformułował *privilegium Paulinum*, możliwość, że chrześcijanie mogą rozwieść się z partnerem, który odmawia przyjęcia chrztu. Podobnie, cały szereg pojęć prawnych – takich jak *auctoritas*, *debitum* i *Christi sponsae* – został zastosowany do życia chrześcijańskiego przez prawnika Hieronima i nic dziwnego, że tłumacząc Biblię na łacinę, Hieronim często kierował się swoim myśleniem prawniczym. Jego zastosowanie rzymskich pojęć prawnych do relacji biblijnych wpłynęło na późniejsze zrozumienie ich znaczenia. Na przykład w jego Wulgacie znajdujemy biblijną sądową

„długą cierpliwość” (gr. ἐπιείκεια – *epieikeia*) tłumaczoną jako *aequitas*, pojęcie, którego ówczesna prefektura używała, aby uzasadnić konieczność równego traktowania równych przypadków; a we fragmentach dotyczących relacji małżeńskich między dwojgiem ludzi pokazuje, że był prawnikiem, który wyraźnie rozróżniał pojęcia *coniugium* (współpożycie), *nuptiae* (ślub) i *matrimonium* (oznaczające wysokiej jakości relację). Innym z wielkich Ojców Kościoła, który wyraził relację między Bogiem a jego ludem za pomocą pojęć prawnych, był Augustyn (354–430), który w tym celu użył terminów *chirographum*, zastaw, weksel, testament i darowizna, a także *pater*, *potestas* i pokój domowy. Augustyn nieustannie przeszczepiał do swoich ćwiczeń duchowych nie tylko takie pojęcia jak *bona fides*, *equity*, błaganie do Boga, ale także, co jest dość zaskakujące w odniesieniu do prac teologicznych, pensję, opłaty i czynsz. W rzeczywistości, według Augustyna, ludzie na ziemi żyją jedynie jako dzierżawcy Boga, a nie jako właściciele, i dlatego mają jedynie użytkowanie, a nie własność rzeczy<sup>17</sup>.

Izydor z Sewilli (ok. 560–636) zajmuje szczególne miejsce w tym kontekście. Chociaż powtarza się opinia, że prawdę znajdował bardziej w słowach niż w rzeczach, Izydor był w stanie wykorzystać osiągnięcia nie tylko terminologii prawniczej, ale także samego prawa na potrzeby teologii, świata chrześcijańskiego i prostego życia chrześcijańskiego. Istnieją dwa ważne dzieła Izydora, które traktują między innymi prawo, tradycję prawną i doświadczenie prawne jako istotny składnik dziedzictwa intelektualnego i kulturowego jego hiszpańsko-rzymskiego świata: jego *Zdania*, osobiste i przekonujące, oraz jego późniejsze obszerne dzieło *Etymologie*. To ostatnie, znane również jako *Początki*, jest encyklopedyczną kompilacją całej wiedzy starożytnego świata łacińskiego: służyło przez całe średniowiecze jako towarzysz czytelnika i książka odniesienia, określająca słownictwo i podstawowe koncepcje każdej dziedziny wiedzy.<sup>18</sup> Godną uwagi cechą pracy Izydora w dziedzinie prawa jest to, że zebrał całą swoją wiedzę prawniczą w częściach – każda

<sup>17</sup> L. Waelkens, *Anne Adverso. Roman Legal Heritage in European Culture*, Leuven University Press, Leuven 2015, s. 71–72.

<sup>18</sup> P.L. Reynolds, *Isidore of Seville*, [w:] R. Domingo, J. Martínez-Torrón (red.), *Great Christian Jurists in Spanish History*, Cambridge University Press, Cambridge 2018, s. 33.

całkiem zwarta – obu tych różnych dzieł (Sen. 3,49–58, Oryg. 5), które w rezultacie pozwalają nam zarówno zrozumieć jego teorię prawa i teologię polityczną, jak i zapoznać się z jego własnym rozumieniem procesu sądowego. Jeśli chodzi o proces sądowy, przychodzi mi na myśl przypadek, który wyraźnie ilustruje fakt, że Ojcowie Kościoła korzystali z zasad prawa rzymskiego. Opis tego przypadku przedstawił pogański historyk z czasów cesarza Juliana Apostaty, Ammianus Marcelinus (ok. 330–ok. 391/400). Sprawa dotyczyła św. Atanazego z Aleksandrii (296/298–373), a Ammianus doniósł, że papież Liberiusz stanowczo odmówił potępienia Atanazego pomimo rozkazu cesarza Konstancjusza II, opierając się na silnym uzasadnieniu prawnym, że skazanie kogoś, kto nie był w sądzie, aby się bronić, jest niewłaściwe (*Rerum gestarum libri* 15,7,7–10). Jest to wyraźne świadectwo zastosowania zasady, która jako wyraz doświadczenia prawnego jest podsumowana w krótkim łacińskim powiedzeniu *audiatur et altera pars* – „niech druga strona również zostanie wysłuchana”. Zasada ta jest w każdym razie dobrze znana z Nowego Testamentu, który z pewnością stanowi bardziej przekonujące i wiarygodne źródło modeli postępowania: *πρὸς οὓς ἀπεκρίθη ὅτι οὐκ ἔστιν ἔθος Ῥωμαίοις χαρίζεσθαι τινα ἀνθρώπων πρὶν ἢ ὁ κατηγορούμενος κατὰ πρόσωπον ἔχει τοὺς κατηγοροὺς τόπον τε ἀπολογίας λάβοι περὶ τοῦ ἐγκλήματος* – „ale powiedziałem im, że Rzymianie nie mają w zwyczaju wydawania kogokolwiek, dopóki oskarżony nie skonfrontuje się ze swoimi oskarżycielami i nie otrzyma możliwości obrony przed zarzutem”. (Dz 25,16)<sup>19</sup>.

## Zakończenie

Ojcowie Kościoła nie byli jednorodną grupą. Niemniej jednak przez sześć stuleci stanowili prawdziwą wspólnotę wielkich chrześci-

<sup>19</sup> Zob. F. Longchamps de Bérér, *Audiatur et altera pars. Eine fehlende Säuleninschrift am Warschauer Justizpalast und die Bedeutung der Parömie im polnischen Recht*, [w:] J. Hallebeek i in. (red.), *Inter cives necnon peregrinos. Essays in honour of Boudewijn Sirks*, V & R unipress, Göttingen 2014, s. 429–442.

jańskich intelektualistów, rozciągającą się w czasie jako kolektywne autorstwo, które raczej debatowało niż dyktowało. To dzięki dziełom tych indywidualnych postaci chrześcijaństwo dojrzewało, za pomocą ich ciągłej, rozwijającej się interpretacji depozytu wiary, tj. poprzez dalsze interpretacje istniejącej interpretacji stale aktualizowanej przez nowe pokolenia Ojców w obrębie wspólnoty chrześcijańskiej. Jedną rzeczą, którą z pewnością mieli wspólną, było to, że nie zajmowali się prawem jako takim. Chociaż koniecznie musieli uregulować relacje chrześcijan z prawem Mojżeszowym i moralnością, nawet wtedy ich działalność duszpasterska i pisma teologiczne nie miały prawa w swoim centrum, ale raczej osobę Jezusa Chrystusa i wiarę, którą próbowali zrozumieć i przekazać innym we własnej próbie jej wyjaśnienia. Jednakże refleksja nad objawieniem nowego przymierza wywarła wpływ na późnoantyczny świat, w którym ono istniało, co z kolei wprowadziło nowe klucze do interpretacji zarówno wiary, jak i prawa w ramach dwóch tradycji chrześcijaństwa wschodniego i zachodniego.

**Abstrakt:** Ojcowie Kościoła to starożytni pisarze chrześcijańscy, których osobista integralność, świętość życia i ortodoksja nauczania zostały potwierdzone przez ich akceptację przez Kościół. Istnieją co najmniej cztery sfery, w których prawo było obecne w życiu i twórczości Ojców Kościoła. Pierwszą z nich jest ich naturalne otoczenie prawne, czyli porządek prawny regulujący ich codzienne sprawy oraz struktury społeczeństw, w których żyli – a więc zarówno prawo prywatne, jak i publiczne. Wpływ Ojców Kościoła na interpretację lub modyfikację tego prawa stanowi drugą sferę wzajemnych relacji; tu pojawia się kwestia, jakie prawo wyłoniło się z tej formacyjnej epoki patrystycznej dla całego późniejszego chrześcijaństwa. Trzecia sfera wzajemnych relacji dotyczy pytań o znaczenie prawa mojżeszowego dla Ojców Kościoła. Czwarta sfera relacji to tworzenie prawa przez same wspólnoty chrześcijańskie – proces, w którym Ojcowie musieli odegrać kluczową rolę.

**Słowa kluczowe:** Ojcowie Kościoła, interpretacja prawa, historia prawa kanonicznego, prawo rzymskie, prawo mojżeszowe, przemiany społeczne, chrześcijaństwo

**Title: The Fathers of the Church and the law**

**Abstract:** The Fathers of the Church are ancient Christian writers whose personal integrity and orthodoxy of teaching were confirmed by their acceptance by the Church. There are at least four spheres in which the law was present in the Church Fathers' life and work. The first is their natural legal environment, that is the legal orders governing their daily affairs and the structures of the societies in which they lived—hence, private law as well as public law. The influence of the Fathers of the Church on the interpretation or modification of this law is the second sphere of mutual relations; here enters the intriguing question of what law emerged from this formative patristic era in relation to Christianity. The third sphere of the interrelationships concerns questions about the meaning for the Church Fathers of Mosaic law. The fourth sphere of the relationship is the creation of the law of the Christian communities themselves—a process in which the Fathers must have played a key role.

**Keywords:** Church Fathers, legal interpretation, private law, public law, early canon law, Mosaic law, Roman law, property, social changes, Christianity

---

# Refleksje o Kościele

---





# Kościół – organizacja czy żywy organizm?

---

## Wstęp

Ze „zjawiskiem” kościoła człowiek styka się w swoim życiu na różne sposoby i w różnych okolicznościach. Każdy z nas nosi też w sobie swoje własne o nim wyobrażenie, swoją opinię na jego temat, często ukształtowaną na podstawie wychowania, kontekstu kulturowego, w jakim wzrastał i żyje, a także w oparciu o swoje własne doświadczenia. Jaka jest jednak najgłębsza, niejako ontologiczna, prawda o Kościele pisanym przez wielkie „K”, o jego naturze, o jego korzeniach i ostatecznie o jego funkcjonowaniu dzisiaj we współczesnym świecie? Czym on tak naprawdę jest? Czy pod zasłoną instytucjonalności Kościoła nie kryje się jakaś głęboka duchowa rzeczywistość, która pod wpływem wielu czynników (także braku samoświadomości członków Kościoła) nam się dziś zatarła?

## Etymologia słowa „kościół”

Słowo „kościół”, po łacinie *ecclesia*, pochodzi z języka greckiego: ἐκκλησία *ekklesia*, w którym oznacza „zwołanie, zgromadzenie” (od ἐκ κάλεο *ek kaleo* „wołam spoza, zwołuję”)¹. Określa zatem społeczność osób „zawołanych, wywołanych” spośród innych. Z kolei

---

<sup>1</sup> Por. *Kościół (teologia)*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_\(teologia\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_(teologia)) (dostęp 17.12.2024).

polski termin „kościół” wywodzi się od staroczeskiego „kostel”, który jest przekształceniem łacińskiego *castellum*, oznaczającego zamek lub twierdzę<sup>2</sup>. Inna etymologia – bardziej ludowa niż naukowa – odnosi słowo „kościół” do kości, ponieważ przez długi czas kościoły i teren wokół nich pełniły rolę cmentarzy.

## **Co o Kościele myśli świat i sami członkowie Kościoła?**

Gdybyśmy zapytali się przeciętnego chrześcijanina, identyfikującego się z Kościołem i deklarującego swoją przynależność do niego, czym jest Kościół, to z dużą dozą prawdopodobieństwa jego odpowiedź nie odbiegałaby od definicji, jaką możemy znaleźć w wirtualnej encyklopedii: „Kościół – określenie niektórych związków wyznaniowych, najczęściej chrześcijańskich. Kościół jako organizacja, gdy ma dojrzałą postać, jest wspólnotą religijną kierującą się własną doktryną religijną, sprawującą właściwy jej kult religijny, określającą zasady moralne i utrzymującą wewnętrzny ład prawny. Może być podmiotem prawa lub działać bez takiej podmiotowości”<sup>3</sup>. W powszechnej świadomości zatem Kościół to religijna organizacja, skupiająca ludzi wyznających tę samą religię, posiadająca swoją doktrynę wiary, zasady moralne, określony kult oraz porządek hierarchiczny. Krótko mówiąc, większość z nas postrzega go jako organizację lub w ogóle utożsamia go jedynie z księżmi czy biskupami. Wydaje się, że najbardziej duchowym sposobem patrzenia na Kościół jest dopatrywanie się w nim wspólnoty ludzi, połączonych ze sobą wyznawaną wiarą i starających się żyć prawem miłości, nakazanym nam przez Chrystusa.

Często samo chrześcijaństwo jest postrzegane w ten sposób – jedynie jako religia, jedna z wielu. Nie tylko laicka opinia, ale i liczni chrześcijanie przeżywają je jako system „powiązanych ze sobą wierzeń

<sup>2</sup> Por. *Kościół*, <https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82> (dostęp 17.12.2024).

<sup>3</sup> Por. *Kościół (organizacja)*, [https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82\\_\(organizacja\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Ko%C5%9Bci%C3%B3%C5%82_(organizacja)) (dostęp 17.12.2024).

i praktyk, odnoszących się do rzeczy świętych, to znaczy rzeczy wyodrębnionych i zakazanych, wierzeń i praktyk łączących wszystkich wyznawców w jedną wspólnotę moralną<sup>4</sup>.

Prawda o Kościele jest jednak dużo głębsza, a rozumienie i doświadczenie go jedynie jako wspólnoty szanujących się, czy nawet kochających się ludzi – zbyt powierzchowne i płytkie.

## Co sam Kościół mówi o sobie?

W oficjalnym nauczaniu Kościoła, w jego doktrynie, możemy znaleźć wiele dokumentów, w których wypowiedział się on na temat samego siebie, na temat swojego pochodzenia i natury. Jednym z najważniejszych w tej kwestii, a jednocześnie najnowszych, jest deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła *Dominus Iesus*. W punkcie 16 czytamy w niej:

„Pan Jezus, jedyny Zbawiciel, nie ustanowił zwyczajnej wspólnoty uczniów, lecz założył Kościół jako *tajemnicę zbawczą*. On sam jest w Kościele, a Kościół jest w Nim (J 15,1 nn.; Ga 3,28; Ef 4,15-16; Dz 9,5); dlatego pełnia tajemnicy zbawczej Chrystusa należy także do Kościoła, nierozdzielnie połączonego ze swoim Panem. Jezus Chrystus bowiem nadal jest obecny i prowadzi swoje dzieło odkupienia w Kościele i poprzez Kościół (por. Kol 1,24-27), który jest Jego Ciałem (por. 1 Kor 12, 2-13.27; Kol 1,18). Tak jak głowa i członki żywego ciała, chociaż nie są tożsame, są nierozdzielne, tak również Chrystusa i Kościoła nie należy utożsamiać, ale nie można też oddzielać, stanowią bowiem jedynego «całego Chrystusa». Ta sama nierozdzielność jest wyrażona w Nowym Testamencie także przy pomocy analogii Kościoła jako Oblubienicy Chrystusa (por. 2 Kor 11,2; Ef 5,25-29; Ap 21,2.9)<sup>5</sup>.

<sup>4</sup> Zob. É. Durkheim, *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990, s. 41 za: T. Halík, *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tł. T. Maćkowiak, Kraków 2022, s. 84.

<sup>5</sup> Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, Watykan 2000, nr 16.

W tekście tym zostało wyraźnie podkreślone, że to nie Kościół powołał do istnienia samego siebie, ale że został ustanowiony przez Chrystusa. Ponadto Zbawicielowi nie chodziło o stworzenie jakiejś kolejnej wspólnoty, tym razem składającej się z Jego wyznawców. On „wywołał ich ze świata” i ukonstytuował w Kościół, aby niejako zawrzeć w nich swoją *tajemnicę zbawczą*. I nie chodzi tutaj o tajemnicę w rozumieniu czegoś niedostępnego, zakrytego, nieodgadnionego, ale wręcz przeciwnie. Chodzi o *misterium*, a więc o taki rodzaj tajemnicy Boga, który nam się objawia w sposób materialny, cielesny, jak określił to św. Paweł w stosunku do Chrystusa: „W Nim bowiem mieszka cała Pełnia: Bóstwo, na sposób ciała” (Kol 2,9).

Kościół zatem stanowi dla świata sakrament jedności Chrystusowego Ciała, w którym Chrystus jest Głową, a Jego wyznawcy poszczególnymi członkami. Wierzący w Niego są w świecie Jego wcieloną obecnością, a On sam w nich i przez nich dokonuje swoich zbawczych dzieł. Owa jedność Chrystusa z wierzącymi oraz jedność pomiędzy nimi samymi jest tak nierozzerwalna, jak nierozdzielność poszczególnych członków w ciele lub jak jedność małżonków, którzy także stanowią jedno ciało (Rdz 2,24).

Prześledźmy teraz, co na ten temat objawiają nam teksty Nowego Testamentu.

## Co Biblia mówi o Kościele?

Szczególnym nowotestamentowym piewcą tajemnicy Kościoła jest św. Paweł Apostoł. Praktycznie w każdym ze swoich pism na różne sposoby objawia i wyjaśnia on naturę oraz egzystencję Kościoła jako Chrystusowego Ciała, jako jednego żywego organizmu. Spośród wielu fragmentów wybraliśmy kilka, najbardziej wymownych i znaczących:

1. Ga 3,28: „Nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie”.

Apostoł Narodów wyraźnie zaznacza, że w porządku duchowym wśród ochrzczonych nie ma żadnych różnic w pochodzeniu, narodowości, statusie społecznym. W Chrystusie wszyscy są „kims jednym”, a więc jednym organizmem.

2. Ef 4,15-16: „Natomiast żyjąc prawdziwie w miłości sprawmy, by wszystko rosło ku Temu, który jest Głową – ku Chrystusowi. Z Niego całe Ciało – zespalone i utrzymywane w łączności dzięki całej więzi umacniającej każdy z członków stosownie do jego miary – przyczynia sobie wzrostu dla budowania siebie w miłości”.

W tym fragmencie swojego listu św. Paweł opisuje dynamikę życia Kościoła jako żywego Ciała. Ono się karmi wzajemną miłością poszczególnych członków i dzięki temu nieustannie wzrasta, wciąż dążąc do jak najściślejszej jedności ze swoją Głową – Chrystusem.

3. Dz 9,5: „«Kto jesteś, Panie?» – powiedział. A On: «Ja jestem Jezus, którego ty prześladujesz»”.

Wprawdzie fragment ten nie pochodzi bezpośrednio z listów św. Pawła, to jednak stanowi opowiadanie o spotkaniu tego Apostoła z Chrystusem pod Damaszkiem. Był to moment nawrócenia Szawła z prześladowcy chrześcijan na wyznawcę Chrystusa. Zbawiciel w tym spotkaniu przedstawia się mu jako Ten, którego on prześladuje, chociaż Szaweł nic złego Jezusowi bezpośrednio nie zrobił, nawet Go nigdy osobiście nie widział. W tych słowach Chrystus identyfikuje się ze swoimi uczniami, nie tylko się do nich przyznając, ale uznając ich za swoje Ciało. Sam o tym mówił w Ewangelii: „Cokolwiek uczyniliście jednemu z tych braci moich najmniejszych, Mnieście uczynili” (Mt 25,40).

4. Kol 1,24-27: „Teraz raduję się w cierpieniach za was i ze swej strony w moim ciele dopełniam braki udreń Chrystusa dla dobra Jego Ciała, którym jest Kościół. Jego sługą stałem się według złeconego mi wobec was Bożego wódarstwa: mam wypełnić [posłannictwo głoszenia] słowa Bożego. Tajemnica ta, ukryta od wieków i pokoleń, teraz została objawiona Jego świętym,

którym Bóg zechciał oznajmić, jak wielkie jest bogactwo chwały tej tajemnicy pośród pogan. Jest nią Chrystus pośród was – nadzieja chwały”.

W tych słowach św. Paweł dosłownie nazywa Kościół Ciałem Chrystusa, a także na swoim przykładzie wyjaśnia sposób życia i wzajemnego przenikania się Chrystusa z każdym Jego uczniem. Powołuje się na rzeczywistość cierpienia, jakie go dotyka, interpretując je jako „dopełnianie braków udręk Chrystusa”. Świętemu Pawłowi nie chodzi zapewne o to, że męce Chrystusa czegoś brakowało i teraz trzeba ją jeszcze dopełnić. Rzecz tkwi raczej w tym, że Chrystus, który cierpiał i umarł raz jeden w czasie historycznym, nieustannie cierpi i umiera wciąż w członkach swojego Ciała, jakimi są Jego uczniowie. Wszystkie cierpienia, jakie chrześcijanin przeżywa w zjednoczeniu ze Zbawicielem, przyczyniają się do duchowego wzrostu całego Ciała Chrystusowego, czyli Kościoła. Na tym opiera się także tajemnica świętych obcowania.

5. 1 Kor 12,12-27: „Podobnie jak jedno jest ciało, choć składa się z wielu członków, a wszystkie członki ciała, mimo iż są liczne, stanowią jedno ciało, tak też jest i z Chrystusem. Wszyscyśmy bowiem w jednym Duchu zostali ochrzczeni, [aby stanowić] jedno Ciało: czy to Żydzi, czy Grecy, czy to niewolnicy, czy wolni. Wszyscyśmy też zostali napojeni jednym Duchem. Ciało bowiem to nie jeden członek, lecz liczne [członki]. Jeśliby noga powiedziała: «Ponieważ nie jestem ręką, nie należę do ciała» – czy wskutek tego rzeczywiście nie należy do ciała? Lub jeśliby ucho powiedziało: Ponieważ nie jestem okiem, nie należę do ciała – czyż nie należałoby do ciała? Gdyby całe ciało było wzrokiem, gdzie byłby słuch? Lub gdyby całe było słuchem, gdzie byłoby powonienie? Lecz Bóg, tak jak chciał, stworzył [różne] członki umieszczając każdy z nich w ciele. Gdyby całość była jednym członkiem, gdzie byłoby ciało? Tymczasem zaś wprawdzie liczne są członki, ale jedno ciało. Nie może więc oko powiedzieć ręce: «Nie jesteś mi potrzebna», albo głowa nogom: «Nie potrzebuję was». Raczej nawet niezbędne są dla ciała te

członki, które uchodzą za słabsze; a te, które uważamy za mało godne szacunku, tym większym obdarzamy poszanowaniem. Tak przeto szczególnie się troszczymy o przyzwoitość wstydliwych członków ciała, a te, które nie należą do wstydliwych, tego nie potrzebują. Lecz Bóg tak ukształtował nasze ciało, że zyskały więcej szacunku członki z natury mało godne czci, by nie było rozdwojenia w ciele, lecz żeby poszczególne członki troszczyły się o siebie nawzajem. Tak więc, gdy cierpi jeden członek, współcierpią wszystkie inne członki; podobnie gdy jednemu członkowi okazywane jest poszanowanie, współwesołą się wszystkie członki. Wy przeto jesteście Ciałem Chrystusa i poszczególnymi członkami”.

Ze wszystkich pism Pawłowych ten fragment w sposób najbardziej wymowny i bezpośredni opisuje rzeczywistość Kościoła jako Ciała Chrystusa. Już na samym początku swojej refleksji św. Paweł zaznacza, że nie mówi o ciele jakiejś ludzkiej społeczności, np. Żydów, Greków czy nawet chrześcijan, ale o Ciele Chrystusa. Wprawdzie metafora, jakiej używa apostoł nie jest zbyt wysublimowana czy oryginalna, to jednak w genialny, a jednocześnie oczywisty sposób tłumaczy misterium Chrystusa i Kościoła. Wynika z niej jasno, że żaden wierzący w pojedynkę, jako indywiduum, nie może stanowić Chrystusowego Ciała. Jest to możliwe tylko razem z innymi braćmi i siostrami. Podobnie Kościół nie może być całym, kompletnym Ciałem bez swoich członków. Ponadto pomiędzy poszczególnymi członkami istnieje bardzo ścisła więź, gdyż są zbudowane z komórek tego samego organizmu, płynie w nich ta sama krew i ta sama życiodajna limfa. Do takiego sposobu egzystencji Chrystusa i Jego uczniów nawiązywał też św. Jan w swojej Ewangelii, porównując ją do życia, jakie tętni w winnym krzewie jako jednym żywym organizmie (por. J 15,1-7).

Taki sposób egzystencji Kościoła jako jednego Ciała zakłada fakt, że jeden członek nie może istnieć bez drugiego, że wzajemnie się przenikają, są sobie potrzebne, pełnią w całym Ciele niezastąpione funkcje oraz że cierpienie jednego jest odczuwane



przez inne członki Ciała, a dobro i szczęście jednego stanowi dobrostan innych. Dla św. Pawła ten opis nie jest tylko analogią, przenośnią, metaforą, ale wyraża rzeczywistość, jaka zachodzi między Chrystusem a Kościołem. Czy może istnieć głębsze i ściślejsze zjednoczenie?

6. Kol 1,18: „I On jest Głową Ciała – Kościoła. On jest Początkiem, Pierworodnym spośród umarłych, aby sam zyskał pierwszeństwo we wszystkim”.

Kolejny raz św. Paweł nazywa tutaj Kościół Ciałem Chrystusa, a Jego samego – Głową tego Ciała. W swoim człowieczeństwie Chrystus stał się wobec Kościoła pierwszym, który wchodząc w śmierć, przewyciężył ją i zapoczątkował drogę do Ojca dla wszystkich innych członków Ciała.

7. 2 Kor 11,2: „Jestem bowiem o was zazdrosny Boską zazdrością. Poślubiłem was przecież jednemu mężowi, by was przedstawić Chrystusowi jako czystą dziewicę”.

W swoich listach, oprócz obrazu Kościoła jako Ciała, św. Paweł używa także porównania relacji Chrystusa i Kościoła do więzi oblubieńczej. Apostoł kontempluje Kościół jako czystą dziewicę, a więc tę, która nie powierzyła się żadnemu innemu bożkowi, ale cała oddaje się swemu jednemu Oblubieńcowi – Chrystusowi, aby stanowić z Nim nierozzerwalny związek miłości.

8. Ef 5,25-29: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany. Mężowie powinni miłować swoje żony, tak jak własne ciało. Kto miłuje swoją żonę, siebie samego miłuje. Przecież nigdy nikt nie odnosił się z nienawiścią do własnego ciała, lecz [każdy] je żywi i pielęgnuje, jak i Chrystus – Kościół”. Kolejne ujęcie związku oblubieńczego Chrystusa z Kościołem. Tym razem św. Paweł opisuje cenę tej miłości, jaką poniósł Zbawiciel – zapłacił za tę miłość swoim życiem. To właśnie ta Jego ofiara stanowi fundament, źródło i jednocześnie najwięk-

szy, niezbity dowód Jego miłości. Oblubienica – Kościół może być pewna miłości swojego Oblubieńca. Jednocześnie św. Paweł zauważa, że sakramentalna miłość małżonków jest objawieniem w świecie właśnie tej miłości Chrystusa do Kościoła. Dlatego też relacje małżonków powinny się kształtować w oparciu o nią i być jej odbiciem.

9. Ap 21,2.9: „I Miasto Święte – Jeruzalem Nowe ujrzałem zstępujące z nieba od Boga, przystrojone jak oblubienica zdobna w klejnoty dla swego męża. I przyszedł jeden z siedmiu aniołów, co trzymają siedem czasz pełnych siedmiu plag ostatecznych, i tak się do mnie odezwał: «Chodź, ukażę ci Oblubienicę, Małżonkę Baranka»”.

W tym fragmencie Apokalipsy św. Jana jednoznacznie Kościół ukazany jest jako Oblubienica Chrystusa – Baranka Paschalnego, a więc jako ten, który jest z Nim w oblubieńczej więzi. Według wizji biblijnej ten rodzaj więzi jest tak silny, że oblubieńcy są ukazywani jako jedno ciało.

## Kiedy i jak Kościół staje się Ciałem Chrystusa?

Można sobie zadać zasadnicze pytanie: Skoro Kościół jest Ciałem Chrystusa nie na zasadzie analogii czy metafory, lecz ontologicznie i realnie, to kiedy i jak to się dzieje? Odpowiedzi musimy poszukać w życiu sakramentalnym Kościoła, gdyż to właśnie sakramenty są miejscem działania Ducha Świętego w wierzących. To właśnie On, Duch Święty, został nam dany i działa zawsze tylko po to, aby tworzyć Ciało Chrystusa<sup>6</sup>. Wśród trzech sakramentów inicjacji chrześcijańskiej to właśnie Eucharystia jest tym, który tworzy, nieustannie buduje i karmi to Ciało. Mówią nam o tym teksty i obrzędy liturgiczne mszy świętej.

<sup>6</sup> Por. Franciszek, *List apostolski „Desiderio desideravi” o formacji liturgicznej Ludu Bożego*, Watykan 2022 (dalej DD), nr 41.

Podczas liturgii eucharystycznej, w momencie obrzędu przygotowania darów, którymi są przyniesione do ołtarza chleb i wino, kapłan wypowiada nad nimi następujące modlitwy: „Błogosławiony jesteś Panie, Boże wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy chleb, który jest owocem ziemi i pracy rąk ludzkich. Tobie go przynosimy, aby stał nas dla nas chlebem życia”. Cóż zatem składają wierni na ołtarzu w tym materialnym chlebie? – owoc ziemi (a jest nim całe stworzenie, cały wszechświat, każde istnienie na ziemi) oraz owoc pracy rąk ludzkich (zawiera się w nim konkretna praca każdego z uczestników danej celebracji). W pracy tej ukryta jest wszelka ludzka twórczość, wysiłek fizyczny, intelektualny, każde ludzkie zmaganie, powodzenie i niepowodzenie – po prostu ułamek ludzkiego życia. Chleb niejako staje się na Eucharystii materialnym przedstawicielem wszechświata i ludzkości, jednak nie na zasadzie reprezentowania ich przed Panem, ale na zasadzie skupienia w sobie tego wszystkiego, co jest życiem całego świata.

Jak dalej mówi nam modlitwa, to właśnie z tych złożonych przez nas darów „stanie się” chleb życia, a więc to one za chwilę przemienią się w Chrystusa, w pokarm na życie wieczne. Jasno zatem wynika z tego, że Chrystus Eucharystyczny nie konstituuje się wobec nas, obok nas, ale konstituuje się z nas, z części naszego istnienia, zawartej i złożonej Bogu Ojcu na ołtarzu. To właśnie ta częśćka nas zostanie w dalszej części mszy św. przeistoczona przez Ducha Świętego w Ciało Pana, w chleb życia.

Następnie kapłan, nalewając do kielicha wina, dodaje do niego kropelkę wody i modli się: „Przez to misterium wody i wina daj nam, Boże, udział w bóstwie Chrystusa, który przyjął nasze człowieczeństwo”. W tym obrzędzie wino jest symbolem boskiego życia, jakie Chrystus w sobie posiada, zaś woda – symbolem naszego człowieczeństwa, które Chrystus na siebie przyjął. W Eucharystii dochodzi zatem do „cudownej wymiany”: Chrystus wchodzi w nasze człowieczeństwo, my zaś otrzymujemy w darze udział w Jego bóstwie. To kolejny liturgiczny symbol naszego sakramentalnego „wszczepienia” w Ciało Chrystusa.

Analogiczne modlitwy dotyczą wina, które mocą Ducha Świętego ma się stać Krwią Zbawiciela: „Błogosławiony jesteś Panie, Boże

wszechświata, bo dzięki Twojej hojności otrzymaliśmy wino, które jest owocem winnego krzewu i pracy rąk ludzkich. Tobie je przynosimy, aby stało się dla nas napojem duchowym”.

W dalszym przebiegu obrzędu mszy św. nad tymi darami zostaje odmówiona epikleza czyli przyzywanie przez Kościół Ducha Świętego (gr. *kaleo* – „wzywam”; *epi* – „nad”). To mocą tego Ducha chleb zostaje przemieniony w Ciało, a wino w Krew Chrystusa, czyli w Eucharystię. Z reguły ta część epiklezy, dokonująca przeistoczenia chleba i wina w Ciało i Krew Pańską, jest wszystkim znana i dla wszystkich oczywista. Wydaje się jednak, że ze świadomości wiernych umyka jej druga część, którą celebrans odmawia tuż po słowach ustanowienia, a która odnosi się do przemiany Ludu Bożego w Ciało Chrystusa. Oto teksty mszalne tej części epiklezy w poszczególnych Modlitwach Eucharystycznych:

- II Modlitwa Eucharystyczna: „Pokornie błagamy, aby Duch Święty zjednoczył nas wszystkich, przyjmujących Ciało i Krew Chrystusa”.
- III Modlitwa Eucharystyczna: „Spraw, abyśmy posileni Ciałem i Krwią Twojego Syna i napełnieni Duchem Świętym, stali się jednym ciałem i jedną duszą w Chrystusie”.
- IV Modlitwa Eucharystyczna: „Wejrzyj, Boże, na Ofiarę, którą sam dałeś swojemu Kościołowi i spraw, aby wszyscy, którzy będą spożywali ten sam Chleb, i pili z jednego Kielicha, zostali przez Ducha Świętego złączeni w jedno ciało i stali się w Chrystusie żywą ofiarą ku Twojej chwale”.
- V Modlitwa Eucharystyczna: „Wejrzyj, Ojcze święty, na tę Ofiarę: jest nią Chrystus, który w swoim Ciele i w swojej Krwi wydaje się za nas i swoją Ofiarą otwiera nam drogę do Ciebie. Boże, Ojcze miłosierdzia, daj nam Ducha Świętego, Ducha miłości, Ducha Twojego Syna”.
- Modlitwa Eucharystyczna o tajemnicy pojednania: „Wejrzyj, Ojcze, na swoją rodzinę, która łączy się z Tobą w jedynej Ofierze Jezusa Chrystusa, i daj nam moc Ducha Świętego, abyśmy zwyciężywszy wszelkie podziały i niezgodę, zostali złączeni w jedno ciało. Przyjmij także nas, Ojcze święty, razem z ofiarą

Jezusa Chrystusa, i przez udział w tej Uczcie eucharystycznej daj nam swego Ducha, aby została usunięta wszelka przeszkoda na drodze do zgody i aby Kościół jaśniał pośród ludzi jako znak jedności i narzędzie pokoju”.

We wszystkich Modlitwach Eucharystycznych na różny sposób jest wyrażona prawda, że podobnie jak z chleba i wina, tak samo ze wszystkich uczestników liturgii Duch Święty tworzy Ciało Chrystusa. To, co zostało złożone na ołtarzu – dary ofiarne, a w nich owoc ziemi i pracy rąk ludzkich, a więc całe stworzenie wraz z człowiekiem – jest „przedmiotem” przeistoczenia w Ciało Pańskie. Pomiędzy tymi dwoma rzeczywistościami nie ma żadnej różnicy. Przeistoczenie dotyka w tej samej mierze chleba i wina, co nas samych. Ten dar włączenia, wszczęcia w Ciało Chrystusa, każdy ochrzczony otrzymał już na chrzcie, stając się przez to członkiem tego Ciała. Za każdym razem w Eucharystii zostaje on na nowo, coraz głębiej i skuteczniej przez to misterium ogarnięty, niejako jest w nim zanurzany. Pięknie tłumaczy to św. Leon Wielki: „Nasze uczestnictwo w Ciele i Krwi Chrystusa nie zmierza do niczego innego, jak do tego, byśmy stali się tym, co spożywamy”<sup>7</sup>. Zatem w naszym chrześcijańskim upodobnianiu się do Chrystusa nie chodzi o jakiś proces intelektualny, o zgodę i przyjęcie rozumowe Jego nauki, ale o stawanie się Nim<sup>8</sup>. Właśnie takie rozumienie naśladowania Chrystusa spotykamy w nauce Ojców Kościoła, na które – obok Pisma Świętego – bazuje wiara chrześcijańska.

## **Co o Kościele mówią Ojcowie Kościoła?**

Chcąc wyjaśnić chrześcijanom pierwszych wieków proces „uchrystusowania” – ich przemiany w Ciało Chrystusa – Ojcowie Kościoła bardzo często odwoływali się do starożytnej maksymy: „Człowiek jest tym, co je”. Oczywiście prawda ta odnosi się w pierwszym rzędzie do

---

<sup>7</sup> Zob. Leon Wielki, *Mowa 63: O Męce Pańskiej* 12,7, za: DD, nr 41.

<sup>8</sup> DD, nr 41.

naszego życia biologicznego, ale wcale nie w mniejszym stopniu także do naszego życia psychicznego czy duchowego. Podobnie jak nasze ciało fizyczne jest budowane przez pokarm, który spożywamy, tak samo nasz człowiek duchowy konstituuje się w oparciu o duchowy pokarm, jakim jest Eucharystia, tzn. realnie obecny w niej Chrystus. Dlatego Zbawiciel polecał nam: „Bierzcie i jedzcie, to jest Ciało moje” oraz: „Pijcie... wszyscy, bo to jest moja Krew Przymierza” (por. Mt 26, 26-28). Chodziło Mu o to, abyśmy spożywając Go, stawali się tym, co jemy, to znaczy Nim samym. W ten sposób Jego życie ma szansę i możliwość zamieszkać, osadzić się i objawić się w nas.

Bardzo jasno przedstawiał ten proces św. Augustyn w swoich katechezach o Eucharystii, jakie głosił do współczesnych sobie katechumenów: „To, co widzicie, najdrożsi, na ołtarzu Pana, jest chlebem i winem. Lecz ten chleb i to wino, gdy przyjmują słowo, stają się ciałem i krwią Słowa. Pan bowiem jest Słowem, które było na początku, Słowem, które było u Boga i Bogiem było Słowo (J 1,1), i które, jak wiecie, stało się ciałem i zamieszkało między nami, gdyż ze względu na swoje miłosierdzie nie potępiło tego, co stworzyło na swój obraz. To Słowo przyjęło człowieka, czyli ludzką duszę i ciało, i stało się człowiekiem, pozostając Bogiem. Ze względu na to – ponieważ także za nas cierpiał – przekazał nam w tym sakramencie swoje ciało i krew, czym uczynił także nas samych. Przecież i my staliśmy się Jego ciałem i dzięki Jego miłosierdziu tym jesteśmy, co przyjmujemy. Przypomnijcie sobie, czym była kiedyś ta stworzona rzecz na polu, jak wyrosła z ziemi, karmiła się deszczem i wydała kłos [...]. Następnie ludzkim trudem została zwieziona na klepisko, wymłócona, przesiana, przechowana w spichlerzu, wydobyta, zmielona, wygnieciona z wodą, wypieczona i dopiero chwilę temu stała się wreszcie chlebem. Przypomnijcie także, co stało się z wami: nie istnieliście, ale zostaliście stworzeni, zwieziono was na klepisko Pana, dzięki pracy wołów, czyli głosicieli Ewangelii, zostaliście wymłóceni. Póki nie ogłoszono, że jesteście katechumenami, to jakby przechowywani byliście w spichlerzu. Podaliście swoje imiona, zaczęliście być mieleni postami i egzorcyzmami. Wreszcie przyszlście do wody, polano was wodą i staliście

się jednością. Płomiennym ogniem Ducha Świętego zostaliście wypieczeni i staliście się chlebem Pańskim”<sup>9</sup>.

„Chleb ten, który widzicie na ołtarzu, poświęcony słowem Bożym, jest Ciałem Chrystusa. W ten sposób chciał nam Chrystus Pan dać Ciało swe i Krew swoją, którą wylał za nas na odpuszczenie grzechów. Jeśli dobrze przyjęliście Ciało Pańskie, to staliście się tym, co do serc swoich przyjęliście, tzn. Chrystusem. Apostoł bowiem mówi: „Bo wielu nas jest jednym chlebem, i jednym Ciałem” (Ser. 227). „Przyjmujcie przeto i spożywajcie Ciało Chrystusa, skoro wcześniej sami staliście się członkami Ciała Chrystusa. Przyjmujcie i pijcie Krew Chrystusa. Abyście się nie oddzielili jedni od drugich, spożywajcie więź, która was łączy. Aby nie zabrakło wam szacunku do samych siebie, pijcie cenę waszego wykupu. Jak ten pokarm zmienia się w was, kiedy go spożywacie i pijecie, tak i wy zmieniacie się w ciele Chrystusa, jeśli żyjecie w posłuszeństwie i pobożności. [...] Ponieważ zatem w Nim posiadacie życie, z Nim będziecie w jednym ciele. [...] Pismo zapowiadało, a Apostoł podjął: „Będą dwoje w jednym ciele”. O tajemnicy tej, dodaje, mówię w odniesieniu do Chrystusa i Kościoła. W innym miejscu ten sam Apostoł w ten sposób wyraża się o samej Eucharystii: „Jesteśmy jednym chlebem, jednym Ciałem, choć jesteśmy liczni”. Tak też zaczynacie otrzymywać to, czym zaczęliście być, obyście nie przyjmowali niegodnie, bo oznaczałoby to spożywanie i picie waszego potępienia” (Ser. 228 B).

„Przyjmujcie i spożywajcie Ciało Chrystusa, ponieważ w ciele Chrystusa staliście się teraz członkami Chrystusa; przyjmujcie i pijcie Krew Chrystusa. Abyście nie ulegli rozproszeniu, spożywajcie Tego, który jest waszą więzią. [...] Kiedy spożywacie ten pokarm i pijecie napój, zmieniają się one w was; tak i wy zostajecie zmienieni w ciało Chrystusa, jeśli żyjecie w posłuszeństwie i pobożności” (Ser. 228 B). „Jeśli zatem jesteście ciałem Chrystusa i Jego członkami, to wasza tajemnica złożona jest na stole Pańskim, to waszą tajemnicę przyjmujecie. Temu, czym jesteście, odpowiadacie «Amen», a odpowiadając – potwierdzacie. Słyszysz: «Ciało Chrystusa»; i odpo-

<sup>9</sup> Augustyn z Hippony, *Mowa 229 (O sakramencie wiernych)*, <https://patres.pl/augustyn-z-hippony-wy-jestescie-na-oltarzu-wy-jestescie-w-kielichu/> (dostęp 19.12.2024).

wiadasz: «Amen». Bądź członkiem Chrystusa, aby twoje «Amen» było prawdziwe” (Ser. 272)<sup>10</sup>.

Dla Ojców Kościoła fakt tak ścisłego zespolenia ochrzczonych z ich Panem, jakiego obrazem jest ciało, był czymś oczywistym. Chrystus właśnie po to zostawił nam ten sakrament, aby zjednoczyć się z nami do tego stopnia, że aż stać się z nami jednym Ciałem. Bardzo mocno pisał także o tym św. Jan Chryzostom, podkreślając, że Eucharystia tworzy w Chrystusie ontologiczną więź między wierzącymi: „Czym w rzeczywistości jest chleb? – Ciałem Chrystusa. Kim stają się ci, którzy Go przyjmują? – Ciałem Chrystusa. Ale nie ma kilku ciał, bo jest tylko jedno ciało”<sup>11</sup>.

Aby doświadczyć Ojca oraz zjednoczyć się z Chrystusem i między sobą, nie potrzebujemy już żadnych innych znaków, jakimi Bóg posługiwał się w Starym Testamencie. Mocą Ducha Świętego człowieczeństwo nasze i człowieczeństwo Chrystusa stały się tym samym Ciałem – Kościołem – i w nim mamy całkowicie otwarty przystęp do Ojca. Ciało Chrystusa jest sakramentem zbawienia ludzi i chwały oddawanej Ojcu.

## Zakończenie

W oparciu o teksty biblijne, fragmenty doktryny Kościoła katolickiego oraz naukę Ojców Kościoła wykazaliśmy, że współczesne opinie na temat istoty Kościoła, postrzegające go jak organizację czy hierarchiczną instytucję, są bardzo dalekie od prawdy o nim. Jego najgłębsza istota tkwi w jego duchowej naturze, a jest nią bycie jednym Ciałem przez Chrystusa, z Chrystusem i w Nim. Chrystus w tym Ciele jest Głową, a wszyscy ochrzczeni – członkami. Organizm ten jest zasilany jednym i tym samym życiem, pochodzącym od Głowy,

<sup>10</sup> Augustyn z Hippony, *Eucharystia – Sakrament Kościoła*, <https://hipponczyk.blogspot.com/2014/07/13-eucharystia-sakrament-koscioa.html> (dostęp 19.12.2024).

<sup>11</sup> Zob. *Katecheza Eucharystyczna XLIII*, <https://www.parafia-madrzechowo.pl/katecheza-eucharystyczna-xliii> (dostęp 19.12.2024).



i posiada jeden obieg krwi – Chrystusowej. Dlatego wydaje się, że palącą potrzebą w Kościele jest ta, aby odkrył on na nowo swoją tożsamość, kim naprawdę jest. Zachęcał nas do tego papież Benedykt XVI w swoim duchowym testamentie: „Trwajcie mocno w wierze! Nie dajcie się zwieść! Jezus Chrystus jest naprawdę Drogą, Prawdą i Życiem – a Kościół, ze wszystkimi swoimi niedoskonałościami, jest naprawdę Jego Ciałem”<sup>12</sup>.

**Abstrakt:** Ze „zjawiskiem” kościoła człowiek styka się w swoim życiu na różne sposoby i w różnych okolicznościach. Każdy z nas nosi też w sobie swoje własne o nim wyobrażenie, swoją opinię na jego temat. Jaka jest jednak najgłębsza, niejako ontologiczna, prawda o Kościele pisanym przez wielkie „K”, o jego naturze, o jego korzeniach i ostatecznie o jego funkcjonowaniu dzisiaj we współczesnym świecie? Czym on tak naprawdę jest? Czy pod zasłoną instytucjonalności Kościoła nie kryje się jakaś głęboka duchowa rzeczywistość, która pod wpływem wielu czynników (także braku samoświadomości członków Kościoła) nam się dziś zatarła?

W oparciu o teksty biblijne, fragmenty doktryny Kościoła katolickiego oraz naukę Ojców Kościoła w niniejszym artykule podjęto próbę wykazania, że współczesne opinie na temat istoty Kościoła, postrzegające go jak organizację czy hierarchiczną instytucję, są bardzo dalekie od prawdy o nim. Jego najgłębsza istota tkwi w jego duchowej naturze, a jest nią bycie jednym Ciałem przez Chrystusa, z Chrystusem i w Nim. Chrystus w tym Ciele jest Głową, a wszyscy ochrzczeni – członkami. Organizm ten jest zasilany jednym i tym samym życiem, pochodzącym od Głowy, i posiada jeden obieg krwi – Chrystusowej. Wydaje się, że odkrycie tej prawdy na nowo jest palącą potrzebą samego Kościoła.

**Słowa kluczowe:** Kościół, Ciało Chrystusa, Eucharystia, jedność

---

<sup>12</sup> Benedykt XVI, *Mój testament duchowy*, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-01/testament-duchowy-benedykta-xvi.html> [dostęp 6.08.2025].

**Title: Is the Church an Organization or a Living Organism?**

**Abstract:** People meet the „phenomenon” of the church in different ways and under different circumstances in their lives. Each of us also carries our own idea and opinion of it. But what is the deepest, ontological truth about the church written with the capital „C”, about its nature, its roots, and finally its functioning today in the modern world? What is it really about? Isn't there some deep spiritual reality hidden behind the veil of the church's institutionality, which under the influence of many factors (including the lack of self-awareness of the members of the Church) has been obscured from us today?

Based on biblical texts, fragments of the doctrine of the Catholic Church, and the teachings of the Fathers of the Church, this article attempts to demonstrate that contemporary opinions about the essence of the Church, perceiving it as an organization or a hierarchical institution, are very far from the truth about it.

Its deepest essence lies in its spiritual nature, and that is to be one Body through Christ, with Christ and in Him. Christ in this Body is the Head, and all the baptized are members. This organism is nourished by one and the same life, which comes from the Head, with one circulation of blood-Christ's. It seems that the rediscovery of this truth is a burning need of the Church itself.

**Keywords:** Church, Body of Christ, Eucharist, unity



## Co robić w sytuacji zła w Kościele według św. Katarzyny ze Sieny?

---

### Wprowadzenie

Powiedziano o św. Katarzynie ze Sieny, że jest „najdziwniejszą, najniezwyklejszą świętą wszystkich czasów”<sup>1</sup>. Stosunkowo krótkie życie tej prostej, niewykształconej i ubogiej sienieńskiej dziewczyny jest niezwykle pod względem płodności duchowej i apostołskiej, która nieustannie wywiera wpływ na kolejne pokolenia<sup>2</sup>. Katarzyna już od momentu śmierci była czczona jako osoba święta i w 1461 roku została kanonizowana przez papieża Piusa II. Jej świętość oraz bezbłędna i doniosła doktryna odgrywa tak wielką rolę w życiu Kościoła,

---

<sup>1</sup> M. H. Jette, *Święta Katarzyna ze Sieny*, tł. J. Mazur, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1979, s. 10.

<sup>2</sup> Wśród najnowszych publikacji poświęconych św. Katarzynie można wymienić, przykładowo, następujące: P. Kostyło, *Katarzyna Sienieńska*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003; E. Ferri, *Katarzyna ze Sieny*, tł. H. Szulczewska, W Drodze, Poznań 2005; J. Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena: literacy, literature, and the signs of others*, University of Chicago Press, Chicago–London 2009; D. Brophy, *Katarzyna ze Sieny: niepokorna święta*, tł. T. Fortuna, J. Przybyłowska, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2011; F. A. Forbes, *Św. Katarzyna ze Sieny: doktor Kościoła*, tł. S. Myśliwska, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Sandomierz 2013; A. Falassi, *La Santa dell'Oca: vita, morte e miracoli di Caterina da Siena*, Betti, Siena 2014; J. M. Laboa (red.), *Historia chrześcijaństwa. T. 16. Kobiety: Katarzyna ze Sieny*, tł. M. Myczkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014; G. Mangano Ragazzi, *Obeying the truth: discretion in the Spiritual Writings of Saint Catherine of Siena*, Oxford University Press, Oxford 2014; M. Roberts, *St. Catherine of Siena and Her Times*, Sophia Institute Press, Nashua 2017; A. Vauchez, *Catherine of Siena: A Life of Passion and Purpose*, Paulist Press, Mahwah 2018; P. Murray, *Saint Catherine of Siena: Mystic of Fire, Preacher of Freedom*, Word on Fire, Washington 2020. Jedną z ciekawszych biografii św. Katarzyny wyszła spod pióra Sigrid Undset, laureatki nagrody Nobla, która była podobnie jak Katarzyna, tercjarką dominikańską; S. Undset, *Catherine of Siena*, Ignatius Press, San Francisco 2009.

iż obok św. Teresy z Avila, Paweł VI ogłasza ją 4 października 1970 roku Doktorem Kościoła<sup>3</sup>. Z kolei 1 października 1999 roku św. Jan Paweł II ustanawia ją patronką Europy, obok św. Brygidy Szwedzkiej i św. Teresy Benedyktyny od Krzyża<sup>4</sup>.

W ramach niniejszego tekstu postaram się przedstawić stanowisko św. Katarzyny wobec sytuacji zła i grzechu w Kościele, zasadniczo w oparciu o trzy teksty pisane autorstwa św. Katarzyny – w szczególności, chodzi tu o: *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki* (dalej jako: *Dialog*)<sup>5</sup>, *Listy*<sup>6</sup> oraz *Modlitwy*<sup>7</sup>. Analiza tematu głównego została poprzedzona rozważaniami wstępnymi, o charakterze historycznym, przedstawiającym działalność św. Katarzyny na tle ówczesnej sytuacji Kościoła i Europy; oraz o charakterze teologicznym, prezentującym szczegółowo wspomniane trzy dzieła św. Katarzyny oraz wskazującym na źródła i perspektywę jej teologii<sup>8</sup>.

## Działalność św. Katarzyny na tle ówczesnej sytuacji Kościoła i Europy

Po szczytowym okresie kultury średniowiecznej w XIII wieku, kiedy to dzięki kulturalnym i naukowym osiągnięciom stworzono uniwersalny obraz Boga i świata, Europa wkracza w XIV stulecie, pełne

<sup>3</sup> Paweł VI, *List apostolski Mirabilis in Ecclesia Deus ogłaszający św. Katarzynę ze Sieny doktorem Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1970. Por. J. Misiurek, A.J. Nowak, J.M. Popławski (red.), *Katarzyna ze Sieny, Teresa z Avila: mistrzynie świętości i prawdy*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Motu proprio Spes Aedificandi ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1999. W 1980 r. papież Jan Paweł II wydał także *List apostolski Amantissima Providentia z okazji 600. rocznicy przejścia do nieba św. Katarzyny ze Sieny*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1980.

<sup>5</sup> Tł. L. Staff, wstęp W. Giertych, wyd. 3., W Drodze, Poznań 2012.

<sup>6</sup> Wybór, tł. i opracowanie L. Grygiel, wyd. 2. poprawione, W Drodze, Poznań 2016.

<sup>7</sup> Tł. L. Grygiel, W Drodze, Poznań 1990.

<sup>8</sup> Rozważania wstępne przedstawione są na podstawie: J. Chwast, *Poznanie siebie i Boga w sobie a rozwój duchowy według św. Katarzyny ze Sieny*, Kraków 1999, s. 9–18 (niepublikowana praca magisterska, Wydział Teologiczny Papieskiej Akademii Teologicznej w Krakowie; manuskrypt w posiadaniu autora).

skomplikowanych przeobrażeń i napięć we wszystkich dziedzinach życia. Z jednej strony okres ten charakteryzuje kryzys zasadniczych elementów dotychczasowej kultury średniowiecznej opartej na religijnej wizji rzeczywistości, z drugiej zaś obserwujemy tworzenie się fundamentu nowego porządku w dziedzinie społeczno-politycznej, kulturalnej i religijnej. Współcześnie wielu historyków uważa, iż mamy tu do czynienia z kryzysem wzrostu zachodniego chrześcijaństwa<sup>9</sup>.

Jednym z pierwszych przejawów świadczących o rozpadzie dotychczasowej wizji świata było pojawienie się prądu nominalistycznego, którego prekursorem był Wilhelm Ockham (1285–1349). Za swoje poglądy, oparte na nowatorskiej logice, został on oskarżony przed kurią w Awinionie. Uciekł do Niemiec, gdzie zaangażował się jako stronnik cesarza Ludwika Bawarskiego w polemice z papieżem Janem XXII i okazał się tak samo bezlitośnie destrukcyjny w dziedzinie teorii politycznej, jak w dziedzinie czystej myśli. Głosił całkowity rozdział Kościoła od świata i odmawiał papieżowi władzy doczesnej, burząc tym samym dotychczasowy ideał jedności średniowiecznego chrześcijaństwa. Zaatakował również równowagę pomiędzy rozumem i wiarą. Jego naśladowcy skutecznie zniszczą średniowieczną syntezę rozumu i objawienia – tego, co naturalne i tego, co nadprzyrodzone. Prąd nominalistyczny wniósł krytyczny stosunek do metafizyki będącej fundamentem dla klasycznej scholastyki, stworzył nowe koncepcje wolności, wewnętrznej struktury czynu ludzkiego i jego celowości. Nominalizm całkowicie inaczej niż klasyczna scholastyka pojmował naturalne skłonności człowieka, cnoty oraz rolę powinności moralnej. To wszystko wpłynęło na pojawienie się nowego rozumienia duchowości chrześcijańskiej. Na tym podłożu wyrosły później renesans i reformacja<sup>10</sup>. Servais Th. Pinckaers, ten ogromny przełom w myśli średniowiecznej, jaki wywołał nominalizm, nazywa „rewolucją nominalistyczną”, stwierdzając, że „oznacza on głęboki rozłam z czasem

<sup>9</sup> D. Olszewski, *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1983, s. 137. Por. także S. Weidenkopf, *The Church and the Middle Ages (1000–1378): Cathedrals, Crusades, and the Papacy in Exile*, Ave Maria Press, Notre Dame 2020.

<sup>10</sup> Por. S.Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej*, W Drodze, Poznań 1994, s. 227–238. Zob. także M.D. Knowles, D. Obolensky, *Historia Kościoła 600–1500*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988, s. 345–347.

Ojców i wielkich scholastyków oraz jest bezpośrednim przygotowaniem nowego okresu. Jawi się to szczególnie wyraziście w dziedzinie teologii moralnej<sup>11</sup>.

Przeobrażenia dokonują się także w dziedzinie społeczno-politycznej. Kiedy w 1303 roku konflikt króla Francji Filipa IV Pięknego (1285–1314) z papieżem Bonifacym VIII (1294–1303) zakończył się porażką papieża, trzynastowieczny ideał zjednoczonej pod jednym cesarzem i papieżem Europy zaczął ustępować miejsca dążeniom niezależnych państw walczących o supremację. W 1305 roku papieżem został Klemens V, blisko związany z Filipem Pięknym. Po wyborze nie udał się on do Rzymu, lecz pozostał w Awinionie. Swoje funkcje w Rzymie sprawował za pośrednictwem francuskich delegatów. Kolejni papieże będą przebywać w Awinionie aż do 1377 roku. Po okresie awiniońskim doszło do kryzysu papiestwa zwanego „wielką schizmą zachodnią”. W tym czasie władzę w Kościele sprawowało dwóch, a nawet trzech papieży, co doprowadziło do ogromnego chaosu w Kościele i w Europie, dzieląc ją na dwie obediencje: rzymską i awiniońską. Kryzys, zakończony wybaniem w 1417 roku jednego papieża Marcina V, na długie lata nadwyreżył autorytet papiestwa.

Opisując wiek XIV, należy wspomnieć o rozmaitych klęskach, których doświadczała wtedy ludność. Szczególnie dotkliwa była wojna stuletnia między Francją a Anglią (1337–1453). We Włoszech toczą się walki pomiędzy państewkami i rodami możnowładców a Państwem Kościelnym. Po Europie grasują więc niezliczone hordy najemników i zabójców. Wojnom towarzyszą częste klęski głodu i epidemie dżumy, które straszliwie dziesiątkują ludność miast i wsi. Splot tych tragicznych okoliczności sprawia, że w całym zachodnim chrześcijaństwie narasta atmosfera zagrożenia, która odbija się na całokształcie życia ówczesnych ludzi. Kulturę i religijność ogarnia pesymizm. Sztuka, pobożność ludowa, kaznodziejstwo są przeniknięte tematyką śmierci i pokuty<sup>12</sup>. W czternastowiecznej Europie poddawanej burzliwej historii, często tragicznej, błednie blask średniowiecznego świata, a na horyzoncie pojawia się humanizm i reformacja.

<sup>11</sup> S. Th. Pinckaers, *Źródła moralności chrześcijańskiej...*, dz. cyt., s. 228.

<sup>12</sup> Por. tamże, s. 142–143.

W tym stuleciu, przeżywającym tak liczne wstrząsy, żyje Katarzyna Benincasa<sup>13</sup>. Urodziła się w 1347 roku jako dwudzieste czwarte dziecko, w bliźniaczej ciąży, w rodzinie farbiarzy ze Sieny. Nie otrzymała żadnego wykształcenia. Od dzieciństwa cechuje się wyjątkową pobożnością. W wieku sześciu lat przeżywa pierwsze objawienie, które decydująco wpływa na jej dalsze życie i umysłowość. Mając siedem lat, składa Bogu ślub czystości i marzy o życiu pustelniczym. Z tego powodu jest szykanowana przez rodzinę, która ma wobec niej inne plany. Taką sytuacją trwa aż do szesnastego roku życia, kiedy rodzice pozwalają Katarzynie wstąpić do *mantellate* – tercjarek dominikańskich. Odziana w habit dominikański gorliwie zdąża do świętości, oddając się w swojej domowej celce intensywnej modlitwie, postom i pokucie. Tak żyje przez trzy lata. W karnawałową noc 1367 roku podczas wizji przeżywa mistyczne zaślubiny, czyli doświadcza głębokiego związania się z Chrystusem oblubieńczą miłością, wyrażoną wręczeniem jej pierścienia. W kolejnej wizji Pan Jezus każe jej opuścić swoją domową celę i poświęcić się działalności apostołskiej. Posłuszna Duchowi Świętemu wychodzi na zewnątrz, aby z miłością oddać się służbie ubogim, chorym, uwięzionym, trędowatym i wszystkim tym, którzy potrzebowali pomocy.

Dzięki swemu radykalizmowi i świętości, szybko gromadzi wokół siebie grupę zwolenników i przyjaciół, wywodzących się z różnych środowisk i stanów, dla których stanie się duchową przewodniczką<sup>14</sup>. Będą ją wspomagać w działalności apostołskiej. Głębokie życie wewnętrzne doprowadziło ją do takiego zjednoczenia z Bogiem, że miłowała ludzi Sercem Jezusa, płonącym miłością i pragnieniem zbawienia wszystkich. Ta ogromna miłość Katarzyny do Chrystusa i do ludzi sprawi, że na początku lat siedemdziesiątych wychodzi ona ze

<sup>13</sup> Wśród dzieł analizujących biografię świętej można wskazać następujące: M.V. Bernadot, *Sainte Catherine de Sienne: sa vie, son oeuvre et sa doctrine*, Cerf, Paris 2008; R. Fawtier, L. Canet, *La double expérience de Catherine Benincasa (sainte Catherine de Sienne)*, Gallimard, Paris 1948; L. Gnädinger (red.), *Gottes Vorsehung. Caterina von Siena*, R. Piper GmbH & Co. KG, München-Zürich 1989; M. Roberts, *St. Catherine of Siena and Her Times*, Sophia Institute Press, Nashu 2017; P. Vigo, E. Chavin de Malan, *Storia di santa Caterina da Siena*, Hutson Street Press, New York 2025.

<sup>14</sup> Por. A.T. Drane, *The History of St. Catherine of Siena and Her Companions*, Franklin Classics, London 2019.



swą działalnością poza mury Sieny, z wielką pewnością włączając się w gmatwaninę XIV-wiecznej polityki włoskiej i europejskiej.

Św. Katarzyna angażuje się we współpracę z papieżem Grzegorzem XI w organizowaniu krucjat, których celem według niej, miała być obrona przed najazdem turecko-tatarskim, zażegnanie niebezpieczeństwa upadku Europy, pogodzenie skłóconych państw, odzyskanie Ziemi Świętej, ewangelizacja niechrześcijan i przywrócenie pokoju na świecie. Apele Świętej i papieży o podjęcie krucjaty nie zyskały odzewu w skłóconej i nękannej wojnami Europie. Katarzyna wierna Chrystusowi, który nakazał jej wprowadzić pokój pomiędzy wszystkimi ludźmi, usiłuje załagodzić narastający konflikt pomiędzy Państwem Kościelnym a republikami środkowych Włoch. W 1375 roku udaje się do Pizy w celu pojednania skłóconych miast z papiestwem. Tam, w czasie modlitwy przed krucyfiksem, otrzymuje niewidoczne stygmaty. Dalej krąży między Pizą a Florencją, która stoi na czele wrogów papieża, i usiłuje załagodzić zaostrzający się konflikt. Kiedy rezydujący w Awinionie Grzegorz XI rzucił na Florencję interdykt, władze republiki wysłały Katarzynę jako posła do Francji, aby pertraktowała w sprawie pokoju. Jej misja nie przyniosła rezultatu, ponieważ kiedy przebywała w Awinionie, nowe władze Florencji wznowiły konflikt z papieżem. Napełniło to Świętą wielkim rozgoryczeniem, lecz nie tracąc zapału, wykorzystuje swój pobyt w Awinionie i gorąco przekonuje papieża, aby powrócił do Rzymu i zajął się reformą Kościoła. Zachęcany oraz wspierany w trudnościach przez Katarzynę, Grzegorz XI decyduje się na powrót do Rzymu, gdzie przebywa od 17 stycznia 1377 roku. Po powrocie do Włoch, św. Katarzyna „pożerana pragnieniem zbawienia dusz”, dalej działa na rzecz pokoju, dobra Kościoła i nawrócenia grzeszników.

W 1378 roku umiera papież Grzegorz XI i jego następcą zostaje twardy i surowy Urban VI. Kardynałowie francuscy buntują się przeciwko niemu i wybierają antypapieża Klemensa VII, doprowadzając w ten sposób do tak zwanej schizmy zachodniej. Katarzyna przybywa do Rzymu na wezwanie Urbana VI i poświęca się sprawie Kościoła i papieża. Powołana na konsystorz, przemawia do kardynałów, rozpalać ich wiarę i wzywając do wierności papieżowi. W swoich listach do zbuntowanych kardynałów oraz różnych monarchów, tłumaczy,

napomina i nawołuje do posłuszeństwa legalnemu papieżowi. Jednocześnie, w tej trudnej sytuacji, pociesza papieża, a także zwraca mu uwagę, aby temperował swój gwałtowny charakter.

Ostatnie trzy miesiące życia Katarzyny ze Sieny są okresem wielkiego cierpienia przyjętego i ofiarowanego w intencji Kościoła. Przeczuwając zbliżającą się śmierć, pisze do Urbana VI: „Pragnę zakończyć życie za ciebie, Ojcze, i za święty Kościół, w ciągłym płaczu, czuwaniu i wiernej, pokornej oraz wytrwałej modlitwie”<sup>15</sup>. Wyczerpana pracą, trawiona miłością do Boga i rozdartego Kościoła, otoczona uczniami, którym przypomina, aby się wzajemnie miłowali, Katarzyna umiera w Rzymie 29 kwietnia 1380 roku<sup>16</sup>.

## Charakterystyka pism św. Katarzyny

Spuścizna literacka Katarzyny ze Sieny nie jest zbyt obfita. Pozostawiła po sobie trzy dzieła: *Dialog*, *Listy* i *Modlitwy*. Każde z nich należy do innego gatunku literackiego.

Fundamentalnym dziełem Katarzyny jest *Dialog*, uznawany za kompendium całego jej teologicznego nauczania. W przeciwieństwie do pobożnej legendy, zgodnie z którą *Dialog* został spisany podczas pięciodniowej ekstazy, badania historyczne wskazują, że Katarzyna prawdopodobnie podyktowała go między grudniem 1377 a październikiem 1378 roku<sup>17</sup>. Jego treść podana jest w formie dialogu pomiędzy nią samą a Bogiem. Święta zwraca się w nim do Boga najczęściej jako do „Ojca” albo „Wiecznego Ojca”, a sama nazywana jest przez Niego „najdroższą córką”. W swoim wstępie zarysowuje ona ogólny plan dzieła w czterech przedstawionych Bogu prośbach: za siebie samą, za Kościół, dla którego błaga o poprawę obyczajów, za cały świat

---

<sup>15</sup> Por. A. Capecelatro, *Caterina da Siena e il papato del suo tempo*, Fides, Roma 1973.

<sup>16</sup> Por. A. Hagen, *Die Wunder der H. Katharina von Siena*, Hutson Street Press, New York 2025.

<sup>17</sup> Por. M. O'Driscoll, *Catherine the theologian*, „Spirituality Today” 1988, t. 40, nr 1, s. 8; por. także S. Witek, *Św. Katarzyna ze Sieny - nowy Doktor Kościoła*, „Homo Dei” 1972, t. 148, nr 2, s. 105.

potrzebujący pokoju i w czwartej prośbie zwraca się o pomoc Bożej Opatrzności, zwłaszcza w pewnej sprawie. Pozostała część dzieła, ogólnie rzecz ujmując, stanowi Bożą odpowiedź na przedstawione prośby. Struktura *Dialogu* rozwijana jest według powtarzającego się schematu: modlitwa – prośba, Boża odpowiedź i dziękczynienie.

W swoich *Listach*, których zachowało się około czterystu, Katarzyna poruszała te same kwestie, które zostały zawarte w *Dialogu*, jednak czyniła to w sposób bardziej przystępny. Pisząc do kogoś, ograniczała się do kilku, lub nawet do jednego problemu, przedstawiając go w sposób żywy i bardzo sugestywny. *Listy* adresowane były do ludzi wywodzących się z różnych stanów i reprezentujących rozmaity stopień życia duchowego – byli między nimi zarówno publiczni grzesznicy, jak i ludzie cechujący się dużą świętością. Ta rozległa korespondencja pokazuje bogatą osobowość Katarzyny, jej wrażliwość i zdolność wczuwania się w sytuację innych. Ujawnia się tu szczególnie jej impulsywna i prorocka natura. Pisała z zadziwiającą pewnością siebie, która wynikała z całkowitego zdania się na Ducha Świętego. Jej wypowiedzi są przepełnione wewnętrznym żarem – płynącą z miłości pasją do Chrystusa, Kościoła oraz do człowieka stworzonego na obraz Boży.

Zbiór 26 *Modlitw* pochodzi z ostatnich czterech lat życia Świętej. Został spisany przez sekretarzy towarzyszących Katarzynie podczas jej głośnych modlitw zanoszonych do Boga w ekstazie. Wywierają ogromne wrażenie przez swoją prostotę, głębokie skoncentrowanie na Bogu i pragnienie zbawienia dla innych. Oparte są one na zdrowych teologicznych podstawach, zakorzenionych w tych samych prawdach, które zostały przedstawione w *Dialogu* i *Listach*. Yves Congar opisuje modlitwy Katarzyny jako teologię „przekształconą w ogień i żar” oraz jako „teologię zamienioną w doksologię”<sup>18</sup>.

Styl pisania Katarzyny ze Sieny jest żywy, spontaniczny i pełen żarliwości, co w dużej mierze wynika z jej mistrzowskiego posługiwania się wyobraźnią. Podobnie jak większość mistyków, do opisu duchowej rzeczywistości, której doświadcza, używa licznych symboli i obrazów.

<sup>18</sup> Por. Y. Congar, *Le Saint-Esprit dans les prières de sainte Catherine de Sienne*, Atti – Congresso Internazionale di Studi Cateriniani (Akta Międzynarodowego Kongresu Studiów Kateryniańskich), Roma 1981, s. 333.

Ten sposób wyrażania myśli nie jest dla niej jedynie czystym zabiegiem retorycznym, lecz jest przede wszystkim najskuteczniejszą metodą, jaką zna, aby przekazać istotę prawdy i zaprosić czytelnika do jej pogłębionego przeżycia. Obrazy i metafory, których używa, nie są wymyślane, lecz pochodzą z obserwacji otaczającego ją świata: budynek w trakcie budowy, ogień pochłaniający wrzucone do niego drewno, wysokie drzewo obciążone owocami, most nad rzeką, tokańska winnica, spokojny ocean. Wszystkie wymienione obrazy, jak i wiele innych, służą Katarzynie do przekazania wyższej rzeczywistości duchowej. Ten język jest charakterystyczny tylko dla niej<sup>19</sup>. Opisuje Boga i Bożą działalność w terminach pasujących do jej temperamentu. Bóg jest według niej „pijany miłością” i „zachowuje się tak, jak gdyby nie mógł bez nas żyć”. Te i inne liczne antropomorfizmy ukazują żywą wiarę Katarzyny w Boga osobowego, na którego obraz, jak wierzy, jest stworzona. Warto jednak dodać, że styl i język, którego używa, pomimo całej swej świeżości i mocy, może sprawiać pewne trudności w zrozumieniu jej myśli. Święta niekiedy posługuje się zdaniami zbyt rozwlekłymi, skomplikowanymi lub powtarza te same treści. Nierzadko przedstawia konkluzję, nie podając wcześniej procesu dedukcji, a jej rozumowania nie zawsze są precyzyjne, co może utrudniać odbiór jej myśli. Pomimo tych trudności warto jednak zgłębiać doktrynę Katarzyny, ponieważ zawiera ona bogactwo pochodzące z samego źródła, jakim jest Duch Święty<sup>20</sup>.

## **Źródła i perspektywa teologii św. Katarzyny ze Sieny**

Podstawowym źródłem teologii Katarzyny jest Pismo Święte, które znała ze słyszenia dzięki dominikańskiemu nauczaniu. W jej

<sup>19</sup> Por. L. Leonardi, P. Trifone, *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica. Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003)*, Sismel – Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006. J. Tylus wskazuje, że dorobek piśmienniczy św. Katarzyny jest niezwykle oryginalny i żywy i sytuuje jej znaczenie dla kultury włoskiej obok Dantego i Petrarcki; por. J. Tylus, *Reclaiming Catherine of Siena...*, dz. cyt.

<sup>20</sup> Por. M. O'Driscoll, *Catherine the theologian...*, dz. cyt., s. 9-11. Zob. także Sz. Niezgoda, *Święta Katarzyna ze Sieny. Poślanictwo – doktryna*, Warszawa 1980.

doktrynie szczególnie widoczny jest wpływ teologii św. Jana i św. Pawła. Katarzyna rzadko dokładnie cytuje Biblię. Często łączy ze sobą dwa lub więcej fragmentów, tworząc jedną całość. W jej dziełach można zaobserwować swobodną interpretację Pisma Świętego, zgadzającą się z jej rozumieniem objawienia. W rezultacie często przekaz Biblii i Katarzyny zlewają się w jedno<sup>21</sup>.

W doktrynie Mistyczki ze Sieny można odnaleźć także ślady myśli patrystycznej. Szczególnie wyraźny jest wpływ św. Augustyna, co jest zrozumiałe, jeśli weźmie się pod uwagę fakt ogromnego oddziaływania jego teologii na nauczanie Kościoła w XIV wieku. W pismach Katarzyny odnajdujemy także wpływ myśli św. Kasjana, św. Bernarda oraz św. Tomasza z Akwinu<sup>22</sup>. Podobnie jak w przypadku korzystania z Pisma Świętego, tak i tutaj można zauważyć, że Katarzyna czerpała z tych różnych źródeł to, co ją w nich ujmowało, i łączyła je, tworząc oryginalną całość. Znajomość Biblii i teologii, Święta posiadała przede wszystkim dzięki środowisku dominikańskiemu, z którym miała największą styczność. Wiedzę teologiczną zdobywała poprzez liturgię, kaznodziejstwo dominikanów z kościoła św. Dominika w Sienie oraz poprzez rozmowy z zaprzyjaźnionymi zakonnikami, którzy byli jej zwolennikami, a w szczególności dzięki kontaktowi z Rajmundem z Kapui, jej spowiednikiem i kierownikiem duchowym. Obok dominikanów, wśród jej uczniów i przyjaciół znajdowali się również liczni augustianie, głównie z klasztoru w Lecceto, położonego niedaleko Sieny. Niektórzy z nich, jak na przykład William Flete czy Giovanni Tantucci, byli bardzo wysoce wykształconymi zakonnikami<sup>23</sup>. Kontakty Katarzyny z nimi mogą tłumaczyć wpływy augustyńskie w jej myśli.

Chociaż Katarzyna ze Sieny nie przekazuje swej nauki w scholastycznej formie ani w jakimś rozwiniętym doktrynalnym systemie, to jednak jej teologia posiada swoją jedność i porządek, tworząc har-

<sup>21</sup> Zob. G. Cavallini, *Fonti neotestamentarie degli scritti cateriniani...*, dz. cyt., s. 44-59.

<sup>22</sup> Zob. M. W. Flood, *St Thomas' thought in the Dialogue of St. Catherine*, „Spirituality Today” 1980, t. 32, nr 1, s. 25-35.

<sup>23</sup> William Flete przybył do Italii z Anglii, gdzie porzucił dobrze zapowiadającą się karierę uniwersytecką w Cambridge. Giovanni Tantucci także zdobył wykształcenie na tym słynnym angielskim Uniwersytecie. Por. J. Finnegan, *St. Catherine in England - „The Orchard of Syon”*, „Spirituality Today” 1980, t. 32, nr 1, s. 14.

monijną całość. Centralną, mistyczną intuicją Katarzyny jest prawda o Bożej miłości względem człowieka, która objawiła się w Chrystusie ukrzyżowanym. W świetle tej tajemnicy przedstawione są inne prawdy chrześcijańskiej wiary dotyczące Trójcy Świętej, stworzenia, zbawienia, Kościoła, łaski i innych. Katarzyna, której udziałem były najgłębsze przeżycia mistyczne, w swojej doktrynie odkrywa zwykłe drogi świętości przez wiarę, nadzieję i miłość, dostępne każdemu chrześcijaninowi. Można chyba powiedzieć, iż całe jej nauczanie koncentruje się właśnie na tej drodze człowieka ku zjednoczeniu z Bogiem.

Punktem wyjścia dla teologii Katarzyny jest sytuacja człowieka tutaj na ziemi. Rozważa więc ona najpierw własne istnienie i istnienie innych. Dostrzega ograniczoność, niepełność i niedoskonałość ludzkiej egzystencji. Ta refleksja prowadzi ją do uznania własnej stworzoneości, która polega nie tylko na tym, że nie jest przyczyną samej siebie, ale także, iż nie może siebie do końca zrozumieć. U podłoża jej antropologii leży poważne traktowanie ludzkiego istnienia. Dla Katarzyny oczywistym faktem jest, że aby zrozumieć kondycję człowieka i sens jego istnienia, trzeba stanąć przed Bogiem. W szerokim ujęciu jej teologii, Bóg i ludzka osoba istnieją w pewnego rodzaju polaryzacji, co wyraża na różne sposoby: Bóg jako Stworzyciel, ona jako stworzenie; Bóg jako dawca, ona jako ta, która bierze; Bóg jako zbawca, ona jako grzesznik. Tak więc, według Katarzyny, aby człowiek mógł siebie zrozumieć, musi stanąć przed Bogiem, który jest radykalnie inny od niego. To zwrócenie się ku Bogu staje się głębokim nawróceniem spowodowanym przez Bożą łaskę, która w tej relacji między człowiekiem a Bogiem jest cały czas maksymalnie dynamiczna<sup>24</sup>.

Katarzyna podkreśla, że pomimo tej różnicy między człowiekiem i Bogiem, to zwrócenie się w kierunku Boga jest możliwe dlatego, iż jesteśmy stworzeni na Boże podobieństwo. To jest jakby pierwszy etap odpowiedzi. Dalsza jej część to stwierdzenie, że mamy Pośrednika – Jezusa Chrystusa, który może nas poprowadzić do Boga. On, łącząc w sobie to, co ludzkie i to, co boskie, pogodził grzeszną ludzkość z Bogiem. Święta widzi w Chrystusie „most”, który łączy ograniczoną ludzką naturę, szukającą samorozumienia i Bożą naturę ofiarującą

---

<sup>24</sup> Por. M. O'Driscoll, *Catherine the theologian...*, dz. cyt., s. 13.

człowiekowi to zrozumienie. Zaznacza, iż Chrystus jest jedyną drogą wiodącą nas do Boga Ojca.

Punktem kulminacyjnym w teologii Mistyczki ze Sieny jest proklamacja, że Bóg jest Miłością, co stanowi ostateczną i definitywną prawdę chrześcijańską o Bogu. W tym momencie nauka Katarzyny pokazuje nam jednocześnie sedno samozrozumienia człowieka, jak i chrześcijańskiej drogi życia. Każdy chrześcijanin powołany jest bowiem do odpowiadania Bogu przez miłość. Odpowiedzią na nieskończoną miłość Bożą jest nasza miłość Boga i bliźnich. Można zauważyć w tym miejscu, że rozwój myśli Katarzyny podobny jest teologii z Pism św. Jana. Ewangelista także głosi, iż naszą odpowiedzią na miłość Boga jest konkretna miłość naszych braci i siostr (por. 1 J 4,11).

Mary O'Driscoll zauważa, że teologia Katarzyny opisuje spiralny ruch, którego początek stanowi poszukiwanie przez człowieka zrozumienia siebie. Ten ruch osiąga swój szczyt w zażyłej relacji miłości pomiędzy osobą i kochającym Bogiem oraz innymi ludźmi. Kluczem zaś do syntezy myśli Katarzyny jest Jezus Chrystus<sup>25</sup>.

Katarzyna, jako teolog, jest nieustannym poszukiwaczem prawdy. Cechę tę wyraźnie widać w *Dialogu*, który rozpoczyna się pragnieniem, aby poznać prawdę i „nią się przyodziać” oraz kończy się modlitwą: „Przyoblecz, przyoblecz mnie sobą, Prawdo wieczna”<sup>26</sup>. Św. Katarzyna przez całe swoje życie poszukuje prawdy, będąc świadomą tego, że może wzrastać w tym poznaniu prawdy tylko wówczas, kiedy jest oświetlona przez Boga – „Pierwszą Prawdą” oraz przez Jezusa Chrystusa, który jest „Słodką Prawdą”. W swoim dążeniu do zgłębienia prawdy, Katarzyna jawi się jako wierna i umiłowana córka św. Dominika. Przyswojenie Bożej prawdy dokonuje się u niej w sposób intuicyjny, mistyczny, a jej głębokie przekazanie staje się możliwe dzięki charyzmatowi mądrości, pochodzącemu od Ducha Świętego. Dar, który św. Katarzyna otrzymała, został dany zarazem całemu Kościołowi. Podkreślając jej ogromną rolę w Kościele, św. Jan Paweł II nazwał ją „mistrzynią prawdy i miłości”, zachęcając nas w ten sposób do zgłębiania jej doktryny oraz naśladowania jej w dążeniu do prawdy i miłości.

<sup>25</sup> Por. M. O'Driscoll, *Catherine the theologian...*, dz. cyt., s. 15.

<sup>26</sup> *Dialog*, s. 460.

## Kościół w ujęciu św. Katarzyny

W czasach św. Katarzyny Kościół trapi poważny kryzys tzw. „schizmy awiniońskiej”, związany z opuszczeniem Rzymu przez papieża, przebywaniem w Awinionie, wątpliwościami dotyczącymi prawowitego wyboru następcy św. Piotra – wyboru papieża i antypapieża, i w konsekwencji dwóch obediencji. Następuje upadek moralności duchowieństwa i wiernych.

Św. Katarzyna z bólem pisze o słabej kondycji Kościoła: „Oblubienica całkiem pobladła [...]”<sup>27</sup>. Już w tym stwierdzeniu widać, jak kształtuje się jej obraz postrzegania Kościoła. Kościół to jej miłość, to jej pasja – ona żyje tą miłością i dla niej się spala. Jej wizja jest mocno zbieżna z tym, co pisał apostoł Paweł. Dla św. Pawła Kościół to mistyczne Ciało Chrystusa, to tajemnica ludu jeszcze trwającego w grzechach, ale już posiadającego zadatek zbawienia, ognisko miłości, Kościół to Oblubienica<sup>28</sup>. W jednej z modlitw św. Katarzyna pisze w podobny sposób o Kościele; woła tak:

„Boże wielki złożyłeś za nas w ofierze swego niewinnego Syna. Uczyniłeś z Niego solidny kamień węgielny i niewzruszony filary świętego Kościoła – naszej Matki i jedynej Twojej Oblubienicy. Od wielu, wielu wieków troszczysz się o nią i odnawiasz ją zasadzając w jej ogrodzie młode rośliny, które wydają wiele nowych owoców [...]” (podkr. J.C.)<sup>29</sup>.

<sup>27</sup> *Dialog*, s. 336.

<sup>28</sup> Nowy Testament posługuje się greckim terminem *ekklesia*, rodzaju żeńskiego, na oznaczenie Kościoła. Jest to wspólnota wiernych, ciało Chrystusa, wzrastające ku Temu, który jest Głową, Chrystusowi chwalebnemu. Jezus „[...] ukochał Kościół jak własną oblubienicę (por. 2 Kol 11,2), oddał się za nią, by przez chrzest zapewnić jej uświęcenie i oczyszczenie, by ją postawić przed sobą w całym blasku i połączyć się z nią jak z oblubienicą.”; tak P. Ternant, *Kościół*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, t.1 i opracował K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990, s. 390. W *Liście do Efezjan* św. Paweł wiąże nakaz miłości mężów do żon z miłością Chrystusa do Kościoła: „Mężowie miłujcie żony, bo i Chrystus umiłował Kościół i wydał za niego samego siebie, aby go uświęcić, oczyściwszy obmyciem wodą, któremu towarzyszy słowo, aby osobiście stawić przed sobą Kościół jako chwalebny, nie mający skazy czy zmarszczki, czy czegoś podobnego, lecz aby był święty i nieskalany” (Ef 5,25-27).

<sup>29</sup> *Modlitwy*, s. 5.



Kolejny obraz Kościoła w pismach św. Katarzyny to ogród, w którym Bóg zasadza różne roślinki, różne powołania, różne charyzmaty (por. 1 Kor 12). Kościół jest ogrodem pełnym kwiatów i chwastów. Św. Katarzyna prosi, by Bóg jak dobry ogrodnik nie opuszczał ogrodu, gdy zobaczy w nim chwasty, ale by wspomagał jego rozwój, tak by rozkwitł on świętością. Katarzyna prosi o oczyszczenie roślin:

„[...] spod wszelkiej miłości egoistycznej i wszelkiego przywiązania, jakie zakorzeniły się w sercach tych młodych roślin, które zechciałeś uczynić członkami mistycznego ciała Kościoła, i zasadziłeś je w Ogrodzie Kościoła [...] daj im serce nowe, co zna dobrze Twoją wolę” (podkr. J.C.)<sup>30</sup>.

Kolejny piękny obraz Kościoła pojawia się w *Dialogu* – mianowicie, Kościół jako winnica powszechna, złożona z małych winnic:

„[...] każde stworzenie obdarzone rozumem ma swoją winnicę związaną bezpośrednio z winnicą bliźniego. Obie są tak zjednoczone, że nikt nie może czynić dobrze lub źle sobie, nie czyniąc dobrze lub źle bliżniemu”<sup>31</sup>.

Dla Katarzyny Kościół nie jest tylko zwykłym zrzeszeniem ludzi wierzących w te same prawdy, przyjmujących te same sakramenty i poddanych tej samej władzy. Kościół to mistyczne Ciało Chrystusa – On jest Głową, wierni to rozliczne członki, uformowane Jego Ofiarą i drogocenną Krwią, podtrzymywane w życiu Jego słowem oraz Ciałem i Krwią; a między nimi wszystkimi są ściśle więzi, które mogą kwitnąć tylko w miłości. Poza Kościołem, poza winnicą – umieramy.

<sup>30</sup> *Modlitwy*, 25.

<sup>31</sup> *Dialog*, s. 70. W obrazie winnicy Bóg działa jak rolnik, który „[...] oczyszcza dobrą latorośl na szczepie winnym, aby rodziła lepsze wino i w większej ilości, tę zaś, która nie przynosi owocu, obcina i rzuca do ognia, tak samo czynię Ja, rolnik prawdziwy. Sługi moje, które trwają we Mnie, oczyszczam przez liczne udręczenia, aby rodziły liczniejsze i lepsze owoce, i przez to dowiedli swej cnoty; tych zaś, którzy nie przynoszą owocu, obcinam i rzucaam w ogień [...]”; *Dialog*, s. 69.

## **Rola papieża, pasterzy oraz wiernych świeckich**

Św. Katarzyna oddana całkowicie Chrystusowi, czci i kocha papieża jako „wikariusza Chrystusa”; często nazywa papieża w pismach „słodkim Chrystusem na ziemi”. Po pierwsze, Katarzyna najpierw usilnie zabiega o powrót papieża do Rzymu – do „biskupstwa Piotrowego”: papieża Urbana V, potem Grzegorza XI. Śle listy, monity, bez odzewu<sup>32</sup>, w końcu sama wyrusza do Awinionu, by skutecznie nakłonić papieża Grzegorza XI do powrotu w 1377 roku do Stolicy Piotrowej, po 67 latach przebywania we Francji.

Po drugie, św. Katarzyna nieustannie wspiera papieża Grzegorza XI, osobę delikatną i kruchą, w pełnieniu jego misji pasterskiej<sup>33</sup>. Podobnie działa wobec następcy Grzegorza XI, papieża Urbana VI. W odróżnieniu do swego poprzednika, Urban VI miał charakter impulsywny i skłonności autorytarne<sup>34</sup>. Katarzyna upomina więc papieża delikatnie, acz stanowczo, by pracował nad łagodnością i pokorą; jednocześnie wspiera go w walce z oponentami, zwolennikami antypapieża Klemensa VII<sup>35</sup>.

<sup>32</sup> Przykładowo, można przytoczyć wezwanie św. Katarzyny skierowane do papieża Grzegorza XI w 1376 r.: „Odpowiedz na wezwanie Boga – przyjdź objąć w posiadanie miejsce chwalebne pasterza św. Piotra – bowiem jesteś jego następcą – podnieś sztandar krzyża świętego (...) dokonasz reformy Kościoła i przywrócisz mu dobrych pasterzy”; por. *Listy* CLXXXV; CCVI; CXCVI; CCXXIX; CCXVIII; CCLV; CCXXXI; CCXXXIII; CCXXXVIII; CCXXXIX; CCLII; CCLXX; CCIX; CCLXXXV.

<sup>33</sup> Fragmenty ze wskazanych powyżej *Listów* do Grzegorza XI: „Wstań ojcie święty, nie zwlekaj. Odnów święty Kościół, który pogrążony jest w brudzie. Bądź jak mocny człowiek, nie jak dziecko bojące się cienia; Jeżeli będziesz miłował Boga i Kościół Jego zniesiesz każdy trud, każdą zniewagę, każdą ranę zadaną twej duszy. Miłość uczyni cię mocniejszym od śmierci; Pamiętaj, że zostałeś postawiony jako namiestnik Chrystusa – nie dla własnej chwały – lecz zbawienia dusz; Ojcie święty nie zwlekaj dłużej. Kościół tonie, bo jego sternicy są ociężali w działaniu i zbyt przywiązani do własnej wygody. Są jak najemnicy, nie pasterze”.

<sup>34</sup> Te cechy osobiste papieża Urbana VI przyczyniły się do wyboru antypapieża Klemensa VII (początek schizmy zachodniej).

<sup>35</sup> Przykładowo, św. Katarzyna zwraca się do papieża Urbana VI w następujący sposób: „Uderzenia ludzi złych, miłujących samych siebie, nie zaszkodzą ci. Nie obalą ani miłości twej duszy, ani twojej Oblubienicy Kościoła, który nie może zginąć, gdyż zbudowany jest na opoce, na Chrystusie. A te ciosy komu zaszkodzą? Tym, którzy je zadają [...]. Poświęć się żarowi miłości bez wahania, wzmocnij się

Katarzyna za wszelką cenę będzie zabiegać o posłuszeństwo papieżowi Urbanowi VI i o jedność. Chociaż widzi słabości i grzechy papieża i duchownych, wzywa wiernych świeckich do szacunku i posłuszeństwa kapłanom. Zapisuje słowa Boga:

„Winniście ich szanować, jakiekolwiek byłyby ich błędy, przez miłość do Mnie – Boga wiecznego, który wam je zsyłam i przez miłość łaski, którą znajdujecie w tym skarbie (w Eucharystii) – zawiera on bowiem całego Boga-człowieka, Ciało i Krew mojego Syna [...] Winniście ubolewać nad ich grzechami darząc je nienawiścią i starać się przez miłość i świętą modlitwę przyodziać ich i zmyć waszymi łzami ich brud, i ofiarować mojemu obliczu za nich łzy i wielkie pragnienie, abym ich przyodział, przez dobroć moją szatą miłości” (podkr. J.C.)<sup>36</sup>.

Z miłości do Chrystusa i sakramentów wzywa wiernych do szacunku dla pasterzy i wspierania ich, zwłaszcza gdy są grzeszni, modlitwą i ofiarą. Równocześnie usilnie wzywa duchownych do nawrócenia! Wzywa ich do tego, by byli jak słońce i ogrzewali świat miłością<sup>37</sup>.

Po wezwaniu wiernych do okazywania posłuszeństwa duchownym, św. Katarzyna wzywa duchownych do reformy – była bowiem realistką i trzeźwo patrzyła na życie XIV-wiecznego kleru. Oddając należną cześć kapłaństwu i żądając, by ich szanowano, widzi jasno błędy i grzechy, wytyka je, walczy z nimi i nawołuje do opamiętania. Wyrażnie wylicza ich przewiny<sup>38</sup>. Zwraca się do duchownych wszystkich stopni, domagając się jak najściślejszego przestrzegania przez nich zasad moralnych w życiu i w posłudze pasterskiej. Niezwykłe

---

i upodobnii do Jezusa”; por. *Listy* CCXCI; CCCII; CCCV; CCCVI; CCCXLVI; CCCLXIV; CCLLI; CCCLXX.

<sup>36</sup> *Dialog*, s. 267 i nast.

<sup>37</sup> „Słońce ogrzewa i oświeca, a ciepło jego użyźnia ziemię. To samo czynią drodzy kapłani moi. Wybrani i pomazani przeze Mnie, umieszczeni w mistycznym cielem świętego Kościoła, dla rozdawania Mnie, Słońca, czyli Ciała i Krwi Jednorodzonego Syna mojego [...] promieniają ciepłem najpłomienniejszej miłości” – pisze św. Katarzyna; *Dialog*, s. 275.

<sup>38</sup> Św. Katarzyna opisuje stan upadku moralnego duchownych, których źródłem jest „[...] samolubna miłość własna, z której urodziło się drzewo pychy z gałęzią swą, brakiem rozeznania. W zaślepieniu swym obierają sobie za cel tylko zaszczyty i chwałę, zabiegając o wysokie urzędy, poszukując przepychu i rozkoszy cielesnych”; *Dialog*, s. 286 i nast.

wrażenie sprawia jej swobodny, zdecydowany i ostry ton, jakim napomina księży, biskupów i kardynałów: należy wyrwać gnijące rośliny z ogrodu Kościoła i zastąpić je „młodymi sadzonkami”, świeżymi i pachnącymi<sup>39</sup>. Zdaniem św. Katarzyny to z upadku duchowieństwa wynikają choroby wiernych i słabość Kościoła:

„Gdyby zastanowili się nad stanem swoim, nie popadliby w takie nieszczęścia. [...] Przez nich cały świat jest zepsuty, gdyż postępują gorzej niż sami ludzie świata. Nieczystością swą kalają oblicze swej duszy, zatrują swych podwładnych, ssą krew świętego Kościoła, Oblubienicy mojej, która pobladła i omdlała od ich grzechów. Miłość i uczucie, które winni mieć dla niej, przenieśli na siebie samych; gorliwi są tylko w łupieniu jej. Mieli dbać o dusze, a ubiegają się tylko o wysokie urzędy i wielkie dochody. Z powodu swego złego życia wywołują u ludzi świeckich pogardę i nieposłuszeństwo względem Kościoła, choć pogarda ta i to nieposłuszeństwo jest rzeczą godną potępienia, i grzech kapłanów nie usprawiedliwia błędu ludzi świeckich”<sup>40</sup>.

Według św. Katarzyny źródłem tego zbłąkania duchownych jest pycha, samolubna miłość własna. Wyraźnie jednak zaznacza, że upadek moralny kapłanów nie dotyczy ich władzy kapłańskiej i mocy sakramentów<sup>41</sup>.

W odniesieniu do wiernych świeckich Katarzyna nalega, by troszczyli się o swoją wiarę i miłość; by powiązali swoje życie z Chrystusem, który jest mostem – pośrednikiem między niebem a ziemią – i kroczenia tym mostem. Przede wszystkim jednak Katarzyna wzywa wiernych do dojrzewania w miłości, która jest osadzona w poznaniu siebie i Boga – do przechodzenia od miłości najemnej, służebnej, przez miłość przyjacielską do miłości synowskiej. Opisuje szczegółowo te etapy miłości, gdyż miłość to konkret – myślała tu w szczególności

<sup>39</sup> Tak: Jan Paweł II, *Motu proprio Spes Aedificandi* ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1999.

<sup>40</sup> *Dialog*, s. 336.

<sup>41</sup> „Błąd ich nie może w niczym szkodzić sakramentom świętego Kościoła, ani umniejszać ich mocy”; *Dialog*, s. 266.

o modlitwie, pokucie, ofierze cierpienia, jałmużnie, pomocy chorym i cierpiącym<sup>42</sup>. Praktykowanie miłości buduje zgodę i jedność<sup>43</sup>. Pisała:

„Wzywam was, abyście mi oddali miłość bliźniego wspomagając ich w rzeczach doczesnych i duchowych, zgodnie z potrzebą. [...] Nie możecie pozostawać biernymi wobec cierpienia naszych braci i sióstr. Miłość do Boga objawia się poprzez dzieła miłosierdzia, poprzez naszą gotowość do pomocy i troski o tych, co cierpią”<sup>44</sup>.

Tak żyła właśnie sama Katarzyna – nieustrudzona w miłości Boga, bliźnich i Kościoła. Gorliwie apostołuje, wzywa do reformy, do jedności – ale sama składa modlitwy, łzy, pokutę i ofiarę z własnego życia. 30 stycznia 1380 roku dyktuje następujące słowa:

„O Boże Przedwieczny, przyjmij ofiarę mego życia za mistyczne ciało świętego Kościoła”<sup>45</sup>.

Do swoich uczniów, tuż przed śmiercią, która nastąpi 29 kwietnia 1380 roku, powtarza:

<sup>42</sup> Jan Paweł II podkreśla zaangażowanie św. Katarzyny w praktykowanie miłości bliźniego: „Szczytem jej duchowego wzrostu były mistyczne zaślubiny. Ktoś mógłby pomyśleć, że odtąd życie jej będzie upływać w samotności i kontemplacji. Stało się jednak wręcz przeciwnie. Bóg po to ją z sobą związał niewidzialną obrączką, aby tym mocniej zaangażowała się w sprawę Jego królestwa. Nie była to więc rozłąka z Oblubieńcem, ale – jak On sam dał jej do zrozumienia – jeszcze ściślejsza z Nim więź w miłości bliźniego, bo zarówno na płaszczyźnie duchowej, jak i w działaniu zewnętrznym. To, co zwykle się dzisiaj nazywać «mystyką apostołatu»; por. *List apostolski Amantissima Providentia z okazji 600. rocznicy przejścia do nieba św. Katarzyny ze Sieny*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1980.

<sup>43</sup> „Gdzie panuje miłość wzajemna, tam widać pokój i zgodę. Gdyby ludzie miłowali się tak, jak Miłość ich miłuje – wówczas nastałby pokój na ziemi”; a w jednym z Listów podkreśla, że: „Tylko miłość może uleczyć rany, które podziały i nienawiść pozostawiają w sercach ludzi. Musimy kochać się nawzajem, aby móc pokonać te rany, które oddzielają nas od Boga i ludzi”.

<sup>44</sup> W *Dialogu* św. Katarzyna zawiera piękne wezwanie, skierowane do nas wszystkich: „Kazałam wam pracować dla zbawienia dusz swoich i bliźniego w mistycznym ciele Kościoła przez dobry przykład, przez naukę, przez ciągłe modlitwy ofiarowane Mi za niego i za całe stworzenie, wśród spełniania cnót”.

<sup>45</sup> *Listy* CCCLXXI. Pisze do papieża Urbana VI: „Pragnę zakończyć życie za Ciebie Ojcie i za święty Kościół w ciągłym płaczu i czuwaniu, w wiernej, pokornej i wytrwałej modlitwie”.

„Bądźcie pewni, że jeśli umrę to jedyną przyczyną mojej śmierci jest miłość Kościoła, która płonie we mnie i mnie spala”<sup>46</sup>.

## Podsumowanie: czego uczy nas św. Katarzyna?

Życie św. Katarzyny było stosunkowo krótkie – żyła bowiem 33 lata – jednak było to życie niezwykle intensywne, pełne zaangażowania w kwestie dotyczące wiary i Kościoła. Katarzyna stanowi więc wzór do naśladowania także dla dzisiejszych chrześcijan. W szczególności, w rozpatrywanym przypadku występowania zła w Kościele istotne są wskazane poniżej zalecenia, wynikające z jej pism. Warto je analizować nie tylko w odniesieniu do działań konkretnych osób, ale włączyć do programu duszpastersko-pastoralnego, na szczeblu parafii oraz diecezji.

Po pierwsze, św. Katarzyna podkreśla, że każdy chrześcijanin jest członkiem Kościoła. Nie powinien zatem zajmować pozycji „zewnętrznej” względem wspólnoty Kościoła, stawać „jakby z boku i oceniać”. Kościół należy kochać jak swoją Matkę, jak Chrystusa. Kształtowanie postawy umiłowania Kościoła powinno zaczynać się od stałego formowania wiernych, kształtowania eklezjalnej samoświadomości chrześcijańskiej<sup>47</sup>. Proces ten może się odbywać w ramach działalności

<sup>46</sup> Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, tł. K. Suszyło, W drodze, Poznań 2010, księga III, rozdz. IV.

<sup>47</sup> Przykładowo, można tu posłużyć się rozważaniami o trzecim artykule wiary, o Duchu Świętym i Kościele. Naukę o Kościele Chrystusowym przedstawia papież Paweł VI, w ramach sformułowanego w czerwcu 1968 r. wyznania wiary, w ramach następujących elementów: Kościół widzialny i niewidzialny, sakramentalna świętość Kościoła, władza nauczycielska, jedność i powszechność, narzędzie zbawienia. Kościół jest Ciałem Mistycznym Chrystusa, zarówno społecznością widzialną; wyposażoną w organy hierarchiczne, jak i zarazem wspólnotą duchową, dziedzicem obietnic Bożych i córą Abrahama wedle ducha. Kościół więc jest: „[...] świętym, choć w łonie swoim obejmuje grzeszników, albowiem cieszy się nie innym życiem, lecz życiem łaski; jeśli członki jego karmią się nią, uświęcają się, jeśli zaś odwracają się od niej, obciążają się grzechami i zmażami, które stoją na przeszkodzie rozszerzaniu się jego promiennej świętości. Dlatego Kościół cierpi i czyni pokutę za przestępstwa, mając władzę uwolnienia od nich swoich synów dzięki Krwi Chrystusa i z daru Ducha

kaznodziejskiej, ale również przez aktywność liturgiczną, katechetyczną, misyjną, pielgrzymkową, charytatywną.

Po drugie, nie należy szemrać, nie należy krytykować postępowania innych ludzi z pogardą i wyższością. Katarzyna wielokrotnie powtarza przykazanie miłości bliźniego; wskazuje na znaczenie stałego praktykowania miłości, które wiąże się z czynieniem dobra dla innych, a porzuceniem miłości własnej. Każde napomnienie ma być czynione z sercem pełnym miłości, z pokorą<sup>48</sup>. W tym kontekście za wielce korzystne działanie duszpasterskie można uznać praktykowanie i organizowanie nabożeństw pokutnych i ekspiacyjnych. Św. Katarzyna może być nazwana „prekursorką nauki o Bożym miłosierdziu”, rozwiniętej ponad pięć wieków później przez św. Faustynę Kowalską (1905–1938), apostołkę Bożego miłosierdzia<sup>49</sup>.

Po trzecie, reformę Kościoła należy zacząć od samego siebie, dając przykład własnym życiem. Posługując się obrazem matematycznym: im więcej osób zaangażowanych w praktykowanie przykazania miłości Boga i bliźniego, tym potencjalnie zmniejsza się sfera grzechu i zła w Kościele. Istotne jest zatem praktykowanie cnót, wśród których szczególnie znaczenie ma pokora, cierpliwość i wytrwałość. Praktykowanie pokory związane jest z samopoznaniem, przebywaniem w celi wewnętrznej, w której można spotkać swego Stworzyciela – Boga. W ten sposób poznanie siebie, porównane przez św. Katarzynę do obrazu błota i ziemi, powiązane jest z rozpoznaniem w człowieku elementu boskiego obrazu i podobieństwa, na wzór czystej wody wytryskującej z ziemi. Rozwój duchowy opiera się zatem na poznaniu siebie i Boga w sobie.

Po czwarte wreszcie, istotna jest modlitwa i ofiara, oraz ufność w Bożą Opatrzność. Wydaje się, że tę miłosierną postawę dobrze ilustrują następujące fragmenty z *Dialogu*:

---

Świętego”; Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego. Credo Populi Dei*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012, pkt 6.

<sup>48</sup> Por. A.M. Noworol, *Katarzyna ze Sieny i jej wkład w odnowę Kościoła*, „Resovia Sacra” 2022, t. 29, s. 399.

<sup>49</sup> Istnieje wiele podobieństw między św. Katarzyną a św. Faustyną – obie pochodziły z rodzin wielodzietnych, nie posiadały formalnego solidnego wykształcenia, miały trudności z wstąpieniem do zakonu, miały doświadczenia mistyczne, obie zmarły w wieku chrystusowym – 33 lat.

„Wszystko to powiedziałem ci, chcąc wzniecić w tobie żar świętego pragnienia, współczucie i smutek z powodu potępienia dusz, aż boleść i miłość zmuszą cię wyrzucić gwałt na Mnie przez twe łzy, poty, westchnienia pokornej i ciągłej modlitwy, bijącej ku Mnie ogniem płomiennego pragnienia, abym wreszcie zlitował się nad światem i mistycznym ciałem świętego Kościoła, za którymi tak prosisz. Rzekłem to nie tylko dla ciebie, lecz dla wielu innych stworzeń, które są moimi sługami i które słysząc to, będą wszystkie razem, ty i inni słudzy moi, zmuszone przez moją miłość wymóc na Mnie miłosierdzie”.

Rzekłem ci już, jeśli pamiętasz, że spełnię wasze pragnienia, udzielając wam pociechy w trudach, zaspokajając wasze bolesne pragnienia przez naprawę świętego Kościoła, któremu dam dobrych i świętych pasterzy. Nie przez wojnę, przez miecz, przez okrucieństwo, jak ci rzekłem, lecz w ciszy i pokoju, przez łzy i poty sług moich. Kazałem wam pracować dla zbawienia dusz swoich i duszy bliźniego w mistycznym ciele świętego Kościoła, przez dobry przykład, przez naukę, przez ciągłe modlitwy ofiarowane Mi za niego i za całe stworzenie, wśród spełniania cnót względem drugich w sposób, jak ci rzekłem. Bo, jak ci wyjaśniłem, każda cnota, jak i każdy grzech, powstaje i rośnie w związku z bliźnim”<sup>50</sup>.

Staraj się gorliwie modlić. [...] Nie traćcie jednak, ty i oni nadziei we Mnie. Opatrzność moja was nie zawiedzie; każdy otrzyma pokornie to, co zdolny jest otrzymać. Niech każdy więc stara się spełniać powierzoną mu służbę, wedle miary, którą otrzymał lub otrzyma od mej dobroci” (podkr. J.C.)<sup>51</sup>.

Powyższe zalecenia stanowią realistyczną i potencjalnie skuteczną odpowiedź na sytuacje grzechu i zła w Kościele. Chrześcijanie zachęceni są do przyjęcia postawy pełnej empatii, miłosierdzia i troski względem Kościoła; do praktykowania postawy wyrażającej raczej „współodpowiedzialność i współcierpienie”, a nie zajmowania stanowiska oceniającego i osądzającego. Wszelkie działania wiernych

---

<sup>50</sup> *Dialog*, s. 193.

<sup>51</sup> *Dialog*, s. 251–252.



praktykowane na płaszczyźnie duchowej, szczególnie te o charakterze pokutnym i ekspiacyjnym, wyrażając swoistą „solidarność duchową”, mogą przyczynić się do „naprawy świętego Kościoła”. Z kolei bezpośredni sprawcy zła wezwani są do zaprzestania dokonywania grzechu, zadośćuczynienia, do przemiany serca i nawrócenia.

**Abstrakt:** Tekst podejmuje problematykę zła w Kościele i zalecanej chrześcijanom reakcji, zgodnie z doktryną św. Katarzyny ze Sieny (1347–1380). Rozważania główne zostały poprzedzone uwagami wstępnymi, przedstawiającymi historyczne uwarunkowania średniowiecznej Europy i Kościoła oraz rysem biograficznym świętej Katarzyny oraz analizą jej myśli teologicznej. Temat główny został przeanalizowany w oparciu o trzy teksty pisane autorstwa św. Katarzyny – w szczególności, chodzi tu o: *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, *Listy* oraz *Modlitwy*. Zalecane działania to praktykowanie miłości wobec Kościoła; unikanie szemrania i wrogiej krytyki względem Kościoła; praktykowanie wiary i cnót we własnym życiu, traktowanego jako dobry przykład; wreszcie modlitwa, umartwienia i przyjęcie postawy zaufania Bożej Opatrzności.

**Słowa kluczowe:** św. Katarzyna ze Sieny, Kościół katolicki, duchowość, odnowa Kościoła

**Title:** According to Saint Catherine of Siena, what is the appropriate course of action in the face of evil within the Church?

**Abstract:** The paper analyses the notion of evil in the Church, and the recommended actions to be practiced by Christians, according to the doctrine of St. Catherine of Siena (1347–1380). The main line of argumentation is preceded by preliminary remarks, with the aim of presenting the historical *milieu* of the Medieval Europe and the Church, alongside the biographical information on St. Catherine of Siena and the analysis of her theological thought. The fundamental question of the evil in the Church is examined within the three principal writings of St. Catherine: *The Dialogue*, *Letters* and *Prayers*. The recommended actions are respecting the membership in the Church and practicing love towards the religious community; avoidance of

hostile critique towards the Church; setting a good example in one's life; and ultimately, prayer, sacrifice and trust in the Divine Providence.

**Keywords:** St. Catherine of Siena, Catholic church, spirituality, renewal of the Church



**Towarzystwo duchowe  
w rozeznawaniu powołania.  
Nauczanie papieża Franciszka  
w świetle dokumentu  
Papieskiego Dzieła Powołań  
Kościelnych *In verbo tuo***

---

**Wstęp**

Młodzi ludzie stojący u progu dorosłości przeżywają szczególny i niełatwy czas rozeznawania, wyboru drogi życia i podejmowania kluczowych decyzji. Współcześnie wielu z nich bezradnie i niejako po omacku zmagają się z tym, jaki kształt nadać swemu życiu, doświadczając różnych trudności i przeciwności. W kontekście złożonej sytuacji tych, którzy poszukują swego powołania, papież Franciszek wyraźnie stwierdza, że potrzebują oni towarzyszenia (ChV 242)<sup>1</sup>. Warto więc zapytać: jak Franciszek rozumie towarzyszenie w rozeznawaniu powołania? Jak nauczanie papieża sytuuje się na tle wcześniejszego nauczania Kościoła na temat posługi powołaniowej? Czy i w jakim stopniu towarzyszenie – o którym pisze Franciszek – można utożsamiać z kierownictwem duchowym? Celem niniejszego artykułu jest znalezienie odpowiedzi na te pytania. Myśl Franciszka zostanie ukazana w odniesieniu do dokumentu Papieskiego Dzieła Powołań

---

<sup>1</sup> Franciszek, *Adbortacja apostolska Christus vivit*, Watykan 2019 (=ChV).

Kościelnych *In verbo tuo...* – najbardziej obszernego i szczegółowego dokumentu w całym posoborowym nauczaniu Kościoła, opracowania mówiącego o posłudze powołaniowej i roli osoby stojącej przy młodym poszukującym drogi życia.

## **Towarzystwo i przewodzenie na drodze wiary według papieża Franciszka**

Warto zwrócić uwagę, że czasownik „towarzyszyć” jest jednym z niezwykle często używanych przez Franciszka w różnych kontekstach i aspektach. Papież postrzega umiejętność towarzyszenia jako istotną wartość we współczesnych realiach. U Franciszka słowo „towarzyszyć” jest bardzo pojemne, jego rozumienie nie jest jednoznaczne ani precyzyjnie zdefiniowane<sup>2</sup>. W ujęciu papieża towarzyszenie duchowe młodemu człowiekowi rozeznającemu powołanie ma być pomocne w udzieleniu odpowiedzi na ważne pytania dotyczące: znajomości siebie, poszukiwania woli Boga i sposobów służby w Kościele, własnych umiejętności itd. (ChV 285-286).

Zgodnie z myślą Franciszka pojęcie „powołania” w najogólniejszym ujęciu można postrzegać jako wezwanie Boga: „obejmuje powołanie do życia, powołanie do przyjaźni z Nim, powołanie do świętości itd.” (ChV 248). Ponadto, papież pisze o powołaniu rozumianym w ścisłym sensie: jako wezwanie do konkretnej służby dla innych, w której człowiek – uczestnicząc w Bożym dziele stwórczym – wnosi swój konkretny wkład w dobro wspólne, wykorzystując otrzymane zdolności (ChV 253-258). Według papieża kwestia odkrywania swego powołania to nie konstruowanie ani wymyślanie siebie. Podstawowe znaczenie ma odnalezienie swojej tożsamości i pielęgnowanie jej –

---

<sup>2</sup> Obszerniejsze wyjaśnienia na ten temat zob. M. Pagacz, *Towarzystwo młodemu człowiekowi w świetle nauczania papieża Franciszka na tle sytuacji pandemicznej w Polsce*, [w:] P. Kiejkowski (red.), *Teologia dogmatyczna. Kościół w Polsce wobec pandemii*, t. 17, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2022, s. 111-112.

odkrywanie siebie w Bożym świetle, rozwijanie siebie według zamysłu Stwórcy (ChV 257).

Osoba towarzysząca młodemu człowiekowi w rozeznawaniu powołania to – według Franciszka – „przewodnik w wierze” (ChV 246). Jego rolą jest pomoc w odkrywaniu zamysłów Bożych, w rozeznawaniu duchowym, a nie jedynie partnerskie wsparcie, przyjazna obecność czy jakaś społeczna funkcja do spełnienia. Franciszek zaznacza, że wielu młodych ludzi sygnalizuje potrzebę autorytetów (ChV 99): osób zaangażowanych w Kościele, które będą dawać wsparcie, staną się powiernikami i drogowskazami na drodze do Boga, a zarazem będą w pełni szanowały wolność drugiego człowieka (ChV 246).

Przed decyzją o dalszym kształcie swego życia staje każdy młody, a równocześnie – jak zaznacza Franciszek – brak jest dzisiaj osób doświadczonych i oddanych posłudze towarzyszenia duchowego (ChV 244). Potrzeba więc odpowiednio przygotowanych i wykwalifikowanych kapłanów, osób konsekrowanych i świeckich, którzy byliby w stanie podjąć się towarzyszenia ludziom młodym jako przewodnicy w wierze (ChV 244). Osoba, która towarzyszy rozeznającemu powołanie, sama osobiście musi mieć doświadczenie podążania drogą wiary w poszukiwaniu woli Boga (ChV 298). Według papieża każdy przewodnik duchowy powinien być dobrze uformowany i zarazem nieustannie starać się o pogłębianie życia duchowego, dbać o osobistą formację i rozwój (ChV 246).

## **Pomoc w samopoznaniu i charyzmat słuchania w nauczaniu papieża Franciszka**

W świetle nauczania papieża Franciszka towarzyszenie duchowe jest realnym wsparciem dla osoby rozeznającej powołanie; ma nieocenioną wartość dla poszukującego woli Bożej ze względu na to, że daje sposobność poznania samego siebie, które jest niezbędnym

warunkiem rozeznania<sup>3</sup>. Bez znajomości samego siebie rozeznawanie staje się niemożliwe. Poznawanie siebie – angażujące pamięć, intelekt, wolę, uczucia, ciało oraz relację do Boga, osób i świata – jest wysiłkiem koniecznym do tego, by stawać się dojrzałym człowiekiem, biorąc pod uwagę wielowymiarowość osoby ludzkiej. Dążenie do duchowego rozwoju nie może zaniedbywać formacji ludzkiej, sfery poznawczej, wolitywnej, afektywnej i cielesnej. Jeśli zabraknie całościowego spojrzenia na osobę, nietrudno o kryzysy i różnego rodzaju wątpliwości. Papież Franciszek przestrzega także przed zapomnianiem o obecności Boga: „Zapomnienie o obecności Boga w naszym życiu idzie w parze z nieznajomością samych siebie – nieznajomość Boga i nieznajomość siebie, nieznajomość cech naszej osobowości i naszych najgłębszych pragnień”<sup>4</sup>. Poznanie siebie „zakłada cierpliwe badanie duszy”<sup>5</sup>, uświadamianie sobie własnego sposobu postępowania, pojawiających się uczuć, przychodzących myśli, wpływu środowiska. Ponadto, podstawową umiejętnością jest rozróżnianie stanów emocjonalnych od stanów duchowych (pocieszenie duchowe i strapienie duchowe). Znajomość siebie oznacza poznanie swych najwrażliwszych miejsc, rozpoznanie sposobów, w jaki człowiek jest najczęściej kuszony przez złego ducha.

Mądre towarzyszenie duchowe pozwala osobie rozeznającej zobaczyć siebie we właściwym, możliwie pełnym świetle. Jest – według metafory Franciszka – jak przyglądanie się w lustrze, ale nie samemu, lecz z pomocą drugiej osoby, która mówi prawdę w duchu miłości. Papież stwierdza: „Ważne jest przede wszystkim, aby dać się poznać, nie bojąc się dzielić bardziej kruchymi aspektami, w których odkrywamy, że jesteśmy bardziej wrażliwi, słabi lub boimy się być osądzeni. Trzeba pozwolić się poznać, ukazać siebie osobie, która towarzyszy nam w pielgrzymce życia. Nie chodzi o to, aby za nas decydowała, lecz aby nam

<sup>3</sup> S. Fausti, *Okazja czy pokusa? Sztuka rozeznawania i podejmowania decyzji*, tł. B.A. Gancarz, Bratni Zew, Kraków 2004, s. 73–157.

<sup>4</sup> Franciszek, *Audienca generalna*, 5.10.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2022/documents/20221005-udienza-generale.html> (dostęp 28.11.2024).

<sup>5</sup> Tamże.

towarzyszyła<sup>6</sup>. Franciszek podkreśla, że towarzyszenie duchowe może przynieść wielkie duchowe dobro, gdyż jest pomocą w zdemaskowaniu nawet poważnych nieporozumień i iluzji w postrzeganiu samego siebie, a także swej relacji z Bogiem. „Opowiedzenie wobec drugiej osoby o tym, czego doświadczyliśmy lub czego szukamy, pomaga przede wszystkim uzyskać jasność w nas samych, wydobywając na światło dzienne wiele myśli, które są w nas i które często przeszkadzają nam swoimi natarczywymi refrenami<sup>7</sup>. Towarzystwo duchowe daje więc człowiekowi rozeznającemu powołanie potrzebną obiektywizację, bez której groziłoby mu pograżenie się w świecie subiektywnych uczuć, emocji, marzeń i iluzji. Jest także pomocą w odnalezieniu odpowiedzi na pytania, które młody człowiek nosi w sobie, a wśród nich tym najważniejszym jest „dla kogo jestem?” (ChV 286).

Zdaniem Franciszka pierwszym obowiązkiem osoby, która towarzyszy młodemu w procesie rozeznawania powołania, jest słuchanie<sup>8</sup>. Posługa powołaniowa jest więc nierozdzielnie powiązana ze zdolnością do słuchania, która – według papieża – nie jest tylko nabytą i wyćwiczoną kompetencją psychologiczną, lecz stanowi charyzmat słuchania, będący darem Ducha Świętego (ChV 244). Franciszek dostrzega, że umiejętność słuchania obejmuje trzy różne i uzupełniające się aspekty lub elementy, które papież nazywa „wrażliwościami” lub „uwagami” (ChV 291).

Pierwszym aspektem jest uważne słuchanie drugiej osoby, co wymaga czasu i zaangażowania. Papież wskazuje, że istotna jest nie tyle ilość czasu, ile świadomość, że rozmówca potrzebuje być wysłuchany w tym, co chce wyrazić – bez oceniania i osądzania. Takie słuchanie – które jest bardziej przekonujące niż słowne deklaracje – sprawia, że człowiek czuje się akceptowany, przyjęty, wartościowy i umiłowany

<sup>6</sup> Franciszek, *Audiencia generalna*, 4.01.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2023/documents/20230104-udienza-generale.html> (dostęp 28.11.2024)

<sup>7</sup> Tamże.

<sup>8</sup> Zagadnienie to zostało już dokładnie omówione w: M. Pagacz, *Towarzystwo młodemu człowiekowi...*, dz. cyt., s. 111-112.



przez Boga<sup>9</sup>. Franciszek wskazuje, że wzór takiej postawy można znaleźć w Osobie Jezusa, który słucha uczniów w drodze do Emaus, dając im swój czas i towarzysząc im mimo ich błędnego kierunku podążania. Papież podkreśla, że prawdziwe słuchanie powinno być bezinteresowne i pełne uwagi, gdyż dopiero wtedy ukazuje wartość osoby, niezależną od jej pomysłów czy wyborów życiowych (ChV 292).

Drugim elementem, wskazanym przez papieża, jest rozeznawanie. Zgodnie z ignacjańskim rozumieniem tego terminu, Franciszek zaznacza, że istotne jest przyważenie i wychwycenie właściwego momentu, w którym osoba towarzysząca dostrzega w drugim łaskę (natchnienie Boże) albo pokusę. Dla przewodnika duchowego ważne jest zadanie sobie pytań: „co dokładnie ta osoba mi mówi, co chce mi powiedzieć, co chce, abym zrozumiał, co się z nią dzieje?” (ChV 293). Są to doniosłe pytania umożliwiające zorientowanie się, w jaki sposób dana osoba doświadcza duchowych poruszeń. Słuchanie jest więc ukierunkowane na rozeznanie natchnień pochodzących od dobrego ducha, od Ducha Świętego, ale także zdemaskowanie diabelskich pułapek. Aby pomóc młodemu rozróżnić poruszenia duchowe przewodnik w wierze musi być odważny, czuły i delikatny (ChV 293). Rozeznawanie jest więc współdziałaniem z łaską Bożą, nie zaś czysto ludzką praktyką psychologicznego wsparcia.

Natomiast trzeci element omawianego procesu polega na „słuchaniu impulsów, których inni doświadcniają «z wyprzedzeniem»” (ChV 294). Jest to głębokie wsłuchiwanie się przez przewodnika w wierze w to, dokąd młoda osoba naprawdę chce iść i kim chciałaby być, wykraczając poza to, co w teraźniejszości ktoś czuje i myśli, i co robił w przeszłości. Rozeznający i towarzyszący mają poszukiwać tego, co najbardziej podoba się Bogu. Na tym etapie „zwraca się uwagę na ostateczną intencję, która decyduje o kształcie życia” (ChV 294) osoby rozeznającej powołanie. Papież zaznacza, że przewodnik w wierze

<sup>9</sup> Temat znaczenia uważnego i bezinteresownego słuchania w procesie towarzyszenia duchowego jest podejmowany i analizowany przez wielu autorów, m.in. F. Jalics, *Towarzystwo duchowe*, tł. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017, s. 89–156; K. Grzywocz, *Sztuka słuchania. Znaczenie słuchania w kierownictwie duchowym*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2015, nr 67, s. 9–100; W. Stinissen, *Terapia duchowa. O duchowym przewodnictwie i duszpasterstwie*, tł. J. Iwaszkiewicz, W Drodze, Poznań 2001, s. 40–50.

nie potrafi przewidzieć ani zrozumieć w pełni Bożych dróg i Bożego zamysłu wobec osoby. Stwierdza: „Dlatego, gdy ktoś słucha w ten sposób drugiego, musi w pewnym momencie zniknąć, aby pozwolić mu podążać tą ścieżką, którą odkrył. Znika, jak Pan zniknął sprzed oczu swoich uczniów, pozostawiając ich samymi z ich żarliwością serc, która stała się nieodpartym impulsem do wyruszenia w drogę (Łk 24,31-33)” (ChV 296). Osoba towarzysząca innym w rozeznawaniu powołania nigdy nie może narzucać żadnej drogi (ChV 296). Rozeznawanie duchowe zawsze prowadzi do dawania pierwszeństwa łasce Bożej i działaniu Ducha Świętego w powołanej osobie.

## **Towarzystwo według dokumentu**

### ***In verbo tuo***

Temat towarzyszenia duchowego osobom szukającym drogi życia został już szczegółowo podjęty – prawie ćwierć wieku przed rozważaniami Franciszka w danej kwestii – przez dokument „Nowe powołania dla nowej Europy (*In verbo tuo...*)” z 6 stycznia 1998 roku, który powstał jako dokument końcowy Kongresu poświęconego powołaniom do Kapłaństwa i Życia Konsekrowanego w Europie, odbywającego się w Rzymie 5-10 maja 1997 r.<sup>10</sup> W dokumencie tym również używa się określenia „towarzystwo”, jednak czasownik „towarzyszyć” – tak mocno eksponowany przez Franciszka – nie jest jedynym odgrywającym istotną rolę w pedagogice powołania. Dokument *In verbo tuo...*, odnosząc się wprost do Ewangelii, analizuje przykład Jezusa – nadzwyczajnego animatora-wychowawcy powołaniowego. W odniesieniu do Osoby Chrystusa zostaje wyodrębnionych i uwydatnionych pięć postaw ewangelicznych i pedagogicznych, z których każda ma swe określone znaczenie i sens: sianie, towarzyszenie, wychowywanie, formowanie i rozpoznawanie.

---

<sup>10</sup> Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy. In verbo tuo...*, Watykan 1998 (=IVT).

Posługa powołaniowa ma swe źródło w Jezusie-Formatorze, działającym „zawsze w ścisłej jedności z Ojcem, który rzuca ziarno Słowa i wychowuje (wydobywa z niczego), i z Duchem, który towarzyszy na drodze uświęcenia” (IVT 32). Takie spojrzenie na tajemnicę działania Trzech Osób Boskich prowadzi do wyszczególnienia pięciu wymiarów tajemnicy powołania, a zarazem pięciu elementów posługi powołaniowej, o których pisze *In verbo tuo...* Ten, kto pełni tę posługę, wezwany jest do tego, aby być „siewcą dobrego nasienia powołania, następnie osobą towarzyszącą w drodze, którą prowadzi «pałające» serce, wychowawcą w wierze i w słuchaniu powołującego Boga, formatorem postaw ludzkich i chrześcijańskich będących odpowiedzią na wezwanie Boga. W końcu jest powołany do rozpoznania obecności daru pochodzącego z góry” (IVT 32). Wszystkie te postawy składają się integralnie na posługę powołaniową.

Pierwsza postawa osoby zaangażowanej w posługę powołaniową to sianie. Czynność tę można właściwie zrozumieć w świetle przypowieści o siewcy (zob. Mt 13,3-8). To Bóg Ojciec jest siewcą rzucającym ziarno, z pełnym poszanowaniem wolności osoby ludzkiej. Ten, kto pełni posługę powołaniową, jest pośrednikiem pomiędzy Bogiem a człowiekiem, jest „siewcą” na wzór Boga Ojca, jest kimś, kto staje obok brata na drodze rozeznawania. W tej posłudze konieczna jest wolność wewnętrzna, poszanowanie dla tajemnicy i wolności drugiej osoby. Ludzki „siewca” powołaniowy bowiem jedynie uczestniczy jako pośrednik pomiędzy Bogiem i człowiekiem oraz jest świadkiem dialogu dwóch wolności: Stwórcy i stworzenia (IVT 33). Dokument *In verbo tuo* daje konkretne wskazania dla siejących: trzeba siać wszędzie, w sercu każdego człowieka, nie czyniąc żadnych wyjątków ani nie uprzywilejowując niektórych. Ponadto dobre nasienie powołania powinno być rozrzucone w odpowiednim momencie, co zakłada zrozumienie i uszanowanie powołaniowego sensu życia ludzkiego i dynamiki jego rozwoju.

Według dokumentu *In verbo tuo...* ludzki „siewca” powołaniowy – po tym, jak rozbudził w młodym człowieku świadomość wrzuconego w ziemię jego serca ziarna – staje się następnie osobą towarzyszącą Bożemu powołaniu. Dokument ten, chcąc opisać proces towarzyszenia,

wychowywania i formowania, odnosi się do wydarzenia ewangelicznego uczniów idących do Emaus (Łk 24, 13-16), eksponowanego również w tym kontekście przez papieża Franciszka. Osoba poszukująca swego miejsca w życiu jest kimś, kto podróżuje do dojrzałości wiary. Jest to pielgrzymka odbywana przez powołanego, polegająca na coraz bardziej świadomym i rozumnym decydowaniu o samym sobie i własnym życiu w wolności i odpowiedzialności, w której zasadnicze znaczenie ma tajemniczy zamysł Boga względem danej osoby. Dokument *In verbo tuo...* zwraca uwagę, jak ważne jest, że w tej pielgrzymce może ktoś towarzyszyć – brat lub siostra starsi w wierze, „którzy znają drogę, głos i kroki Boga, pomagają w rozpoznaniu Pana, który powołuje i w poznaniu drogi, którą należy iść, by dojść do Niego i Jemu odpowiedzieć” (IVT 34). Itinerarium powołaniowe przypomina podążanie uczniów do Emaus – jest drogą z Chrystusem: „Pan, który zbliża się do będącego w drodze człowieka, idzie tą samą drogą i wchodzi w jego historię” (IVT 34). Człowiek jednak przez swe ludzkie ograniczenia częstokroć nie jest zdolny do samodzielnego rozpoznania Pana ani Jego obecności. W tym momencie uwidatnia się rola osoby towarzyszącej. Dokument zauważa, że „być może, pierwszym zadaniem osoby towarzyszącej powołaniu jest wskazanie obecności Drugiego, lub ukazanie relatywnej własnej bliskości lub własnego towarzyszenia, aby być pośrednictwem takiej obecności lub itinerarium ku odkryciu Boga, który wzywa i staje się bliskim każdemu człowiekowi” (IVT 34). Młody człowiek niejednokrotnie doświadcza trudności w rozpoznaniu działania Bożego. Zadaniem osoby towarzyszącej jest pomoc w „rozpoznaniu pochodzenia tajemniczego głosu na podobieństwo Jana Chrzciciela, który nie mówi o sobie, lecz głosi Innego, już obecnego” (IVT 34). Potrzebna jest więc tu pokora, „pokora pogodna i inteligentna, która rodzi się z wolności w Duchu i wyraża się w odwadze słuchania, miłowania i dialogu” (IVT 34).

Specyfikę towarzyszenia na drodze powołaniowej można bliżej wyjaśnić również w odniesieniu do spotkania Jezusa z Samarytanką. Ta rozmowa Chrystusa z kobietą przy studni ukazuje Jego subtelny pedagogię, wolność w wychodzeniu do człowieka i postawę poszukiwania zagubionych, dochodzenie do prawdy rodzącej nadzieję.

Współcześnie ten, kto chce towarzyszyć młodemu człowiekowi, ma za zadanie zidentyfikować dzisiejsze „studnie”, tzn. „wszystkie te miejsca i chwile, prowokacje i oczekiwania, do których prędzej czy później młodzi muszą przyjść ze swoimi pustymi amforami, z ich niewyrażonymi pytaniami, z ich manifestowaną często tylko pozornie samowystarczalnością, z ich głęboką i niezatartą chęcią autentyzmu i przyszłości” (IVT 34). Ponadto osoba, która towarzyszy, nie może narzucać swoich osobistych pytań, lecz powinna wychodzić od pytań, problemów, niedojrzałości i doświadczeń młodego człowieka, niezależnie od tego, jakie one by były (IVT 34).

„Towarzyszenie powołaniowe oznacza przede wszystkim dzielenie się chlebem wiary, doświadczeniem Boga, trudem poszukiwania aż do podzielenia się także powołaniem: oczywiście nie przez narzucanie go, lecz przez wyznanie piękna życia, które realizuje się zgodnie z planem Boga” (IVT 34). Sposób bycia i działania osoby towarzyszącej młodemu człowiekowi to *confessio fidei*. Jedynie perspektywa życia głęboką wiarą i dzielenia się nią stanowi przestrzeń dla poszukiwania powołania i dialogu nakierowanego na odkrywanie zamysłu Bożego. Według dokumentu *In verbo tuo...* towarzyszenie powołaniowe nie ma charakteru dydaktycznego, nakłaniającego, terapeutycznego, przyjacielskiego ani nawet nie jest kierownictwem duchowym (jeśli rozumie się kierownictwo duchowe jako wytyczanie w życiu drugiego dokładnego kierunku). „Kto towarzyszy powołaniowo daje świadectwo własnego wyboru lub – lepiej – bycia istotą wybraną przez Boga. Opowiada – niekoniecznie posługując się słowami – o drodze swego powołania i ciągłym odkrywaniu własnej tożsamości w charyzmie powołaniowym, a zatem pozwala zrozumieć jego trud, nowość, ryzyko, zaskoczenie, piękno” (IVT 34). Aby tak mogło się dziać, potrzeba czasu, który poświęca się młodemu człowiekowi, towarzyszenia mu wszędzie tam, gdzie się znajduje, słuchania i odpowiadania na rodzące się pytania (IVT 34). Osoba, która towarzyszy musi być autentycznym świadkiem.

Analizując proces towarzyszenia młodej osobie, należy dodać, że ma on łączyć się z wychowaniem. Wychowywać młodego człowieka

to – zgodnie z etymologią – „jakby wydobywać na zewnątrz (*e-ducere*) z niego jego prawdę, to, co ma w sercu, także to, czego nie wie i nie zna o sobie: słabości i aspiracje, by wspomóc wolność odpowiedzi powołaniowej” (IVT 35). W tym kontekście powołaniowym wychowywanie to etap, który można zrozumieć, odnosząc się do dialogu Jezusa prowadzonego z uczniami idącymi do Emaus. Chrystus zadaje pytanie i pozwala się wypowiedzieć, pomaga uczniom w uświadomieniu im ich problemu i pozwala zobaczyć prawdziwe powody smutku i niepokoju. Dokument wskazuje więc, że wychowywać znaczy „przede wszystkim spowodować wyjście na jaw rzeczywistości własnego «ja», takiego jakie ono jest, jeżeli chce się potem doprowadzić do tego, jakim powinno ono być” (IVT 35). Wychowawca powołaniowy to ktoś, kto pomoże spojrzeć na siebie z zewnątrz, kto ma pomóc w poznaniu siebie, a to wymaga szczerości<sup>11</sup>. „Wychowawca powołaniowy musi zatem poznać zakamarki serca ludzkiego, by towarzyszyć młodemu człowiekowi w budowaniu prawdziwego «ja»” (IVT 35). Proces wychowawczy to proces zstępowania w dół, w głąb<sup>12</sup>.

Ponadto wychowywanie jest nie tylko wychowaniem do poznania siebie, ale także do przyjęcia tajemnicy, do otwierania się na to, co przerasta zrozumienie. „Kategoria tajemnicy staje się wstępną kategorią wiary” (IVT 35). Samo życie ludzkie jest już tajemnicą, a drogi Boże często są dla człowieka niepojęte. Wychowywanie – w świetle dialogu Jezusa z uczniami idącymi do Emaus – polega także na przekazaniu komuś umiejętności mądrego czytania swego życia w perspektywie wiary, rozpoznając obecność Boga, Jego znaki i prowadzenie. Taka zaś lektura życia prowadzi do modlitwy, do uwielbienia Boga, do wdzięczności oraz do modlitwy błagalnej, czyli do głębokiego pragnienia zażyłości z Panem (IVT 35).

Proces wychowania prowadzi zaś do systematycznej formacji, która jest już czymś więcej niż towarzyszeniem i wychowywaniem.

<sup>11</sup> A. Cencini, *Od wychowania do formacji*, tł. D. Piekarczyk, Wydawnictwo Salwator, Kraków 2004, s. 11–44.

<sup>12</sup> Tenże, *Kryteria rozeznawania powołania*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2008, nr 40, s. 30.

Wychowanie bowiem dotyczy „ja aktualnego” (czyli to, kim się jest teraz), a formacja jest pracą nad „ja idealnym” i prowadzi do realizacji „ja idealnego”, czyli do tego, do czego osoba jest powołana<sup>13</sup>. „Formacja jest w jakiejś mierze szczytowym momentem procesu pedagogicznego, gdyż jest momentem, w którym młodemu człowiekowi proponujemy pewną formę, pewien sposób bycia, w którym on sam rozpoznaje swoją tożsamość, powołanie i normę” (IVT 36). Formator powołaniowy to zatem osoba, która pomaga młodemu w procesie rozpoznawania powołania i samopoddaniu się formacji. Proces formacji możliwy jest jedynie w logice daru z siebie. Młody człowiek, który odkrywa, jak bardzo jest obdarowany, staje się wdzięczny i dlatego pragnie, aby jego życie było odpowiedzią na ten dar, wchodzi w postawę ofiarowania siebie w wolności i miłości (IVT 36). Bez postawy dziękczynienia i wdzięczności trudno jest o właściwe rozeznanie powołania. Ten, kto dostrzega, w jaki sposób jest obdarowany, „nie może zrobić nic innego, jak ofiarować ten dar, którym jest on sam”<sup>14</sup>. Dopiero w tym kontekście młody człowiek może dokonać wolnego i świadomego wyboru.

Natomiast od strony osoby, która towarzyszy w rozeznawaniu powołania, ma miejsce rozpoznanie. To rozpoznanie wydarza się w czasie ukierunkowania powołaniowego i musi być kontynuowane aż do ukształtowania się dojrzałej i ostatecznej decyzji odnoszącej się do formy całego życia. Dokument *In verbo tuo...* podaje niektóre konkretne kryteria, pomocne dla rozpoznania powołania do szczególnej służby w Kościele (do kapłaństwa lub życia konsekrowanego) przez tego, który towarzyszy w rozeznawaniu. Kryteria te zostają ujęte w cztery grupy: (1) otwarcie na tajemnicę, (2) tożsamość w powołaniu, (3) plan powołaniowy bogaty wierzącą pamiętką, (4) „docibilitas” powołaniowa, czyli zdolność uczenia się (IVT 37).

<sup>13</sup> K. Dyrek, M. Kożuch, K. Trojan, *Powołanie, rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993, s. 19–27; A. Cencini, *Kryteria rozeznawania powołania...*, dz. cyt., s. 36–40.

<sup>14</sup> A. Cencini, *Kryteria rozeznawania powołania...*, dz. cyt., s. 43.

## Nauczanie papieża Franciszka a dokument *In verbo tuo*

Na tle powyższej charakterystyki warto zauważyć, że – patrząc najogólniej – sposób podejścia do tematu towarzyszenia w rozeznawaniu powołania zawarty w nauczaniu papieża Franciszka nie jest przełomem ani całkowitą nowością, biorąc pod uwagę treść dokumentu *In verbo tuo...* Zasadnicze idee dotyczące kwestii posługi towarzyszenia w poszukiwaniu woli Bożej i swego miejsca w życiu przez młodego człowieka obecne w myśli Franciszka są zbieżne z tym, co prezentuje dokument z 1998 roku.

Perspektywą pierwszoplanowo obecną i szczególnie wartą podkreślenia – zarówno w nauczaniu papieża Franciszka, jak i dokumencie *In verbo tuo...* – jest spojrzenie wiary. Franciszek zaznacza, że ten, kto pełni posługę powołaniową jest przede wszystkim przewodnikiem w wierze, prowadzącym do Chrystusa, który zarazem sam nie ustaje w procesie autoformacji. Podobnie dokument *In verbo tuo...* podkreśla, że towarzyszenie na drodze powołaniowej jest podróżą zmierzającą do dojrzałości wiary (IVT 34).

Warto zauważyć, że zarówno dokument *In verbo tuo*, jak i papież Franciszek, poszukując biblijnych źródeł towarzyszenia duchowego i posługi powołaniowej, wychodzą od tej samej sceny ewangelicznej. Modelem, a nawet paradygmatem dla towarzyszenia duchowego jest wydarzenie, w którym Jezus przyłącza się i rozmawia z uczniami idącymi do Emaus (Łk 24,13-35). Chrystus jest najdoskonalszym wzorem towarzyszenia człowiekowi na drodze zmagania i poszukiwania własnej drogi.

Obok podobieństw, wyraźnie uwidaczniają się także konkretne różnice pomiędzy podejściem papieża Franciszka a podejściem dokumentu *In verbo tuo...* Przede wszystkim według dokumentu z 1998 roku towarzyszenie powołaniowe jest tylko jedną z kilku zasadniczych postaw, które są zadane osobie stojącej obok młodego człowieka poszukującego swego miejsca w życiu, a zarazem jednym z elementów procesu rozeznawania powołania. W tym ujęciu określenie „towarzystwo” nie



wyczerpuje wszystkiego, co powinna robić i czym ma się charakteryzować osoba wspierająca tego, kto poszukuje woli Boga w swoim życiu. Według *In verbo tuo...* konieczne jest również: sianie, wychowywanie, formowanie i rozpoznanie.

Natomiast zgodnie z nauczaniem papieża Franciszka czasownik „towarzyszyć” jest określeniem dominującym i wyznaczającym szerokie spectrum zadań i działań osoby pełniącej posługę powołaniową (czyli osoby służącej pomocą temu, kto szuka swego powołania). Według Franciszka towarzyszenie polega w dużej mierze na umożliwieniu młodemu poznania samego siebie w dialogu wiary z osobą pełniącą posługę powołaniową. Zgodnie z dokumentem *In verbo tuo...* pomoc w samopoznaniu także jest istotnym wsparciem dla młodego, jednak – w świetle terminologii przyjętej przez ten dokument – jest to nie tyle towarzyszenie, lecz element wychowania (*e-ducere*). Właśnie proces wychowania ma na celu pomóc młodemu poznać samego siebie i stanąć wobec tajemnicy własnego „ja” (IVT 35).

Biorąc więc pod uwagę wielość czasowników użytych do opisania złożoności dynamiki posługi powołaniowej w *In verbo tuo...*, można stwierdzić, że dokument ten wnikliwiej niż papież Franciszek analizuje proces stawania przy młodym człowieku na różnych etapach rozwoju i wspierania go w odnalezieniu zamysłu Bożego wobec własnego życia. Podaje również konkretne kryteria pomocne do rozpoznania autentycznego powołania. Z drugiej strony należy jednak zaznaczyć, że u Franciszka można znaleźć elementy nieobecne w dokumencie *In verbo tuo...*, jak na przykład wskazania dotyczące kompetencji i zdolności osoby towarzyszącej. Ważną kwestią w nauczaniu papieża Franciszka jest m.in. docenienie charyzmatu słuchania jako daru Ducha Świętego i wyróżnienie trzech odrębnych aspektów tego słuchania (jako trzech wrażliwości lub trzech typów uważności). Warto podkreślić, że papież potrafi tu harmonijnie łączyć głębię teologiczną z wiedzą psychologiczną.

Ponadto należy zauważyć, że istotne miejsce w całej myśli Franciszka zajmuje tematyka duchowego rozeznawania, która znajduje swe szczególne zastosowanie i odniesienie w kwestii rozeznawania powołania. W swoim nauczaniu papież poświęca wiele uwagi i troski, by uświadomić wszystkim wierzącym, jak niezbędną – a zarazem niełatwą – umiejętność

nością jest sztuka rozeznawania, zwłaszcza we współczesnych realiach. Akcentuje zarazem to, jak ważne jest, aby młody człowiek stopniowo uczył się rozeznawania. Papież podaje konkretne wskazania i wyjaśnienia pomocne do nabywania umiejętności korzystania z daru rozeznawania. W swoich audiencjach generalnych pisze on o znaczeniu: modlitwy, poznania siebie, pragnień, znajomości własnej historii życia. Franciszek podkreśla niezbędną zdolność rozpoznawania w wierze podstawowych stanów duchowych: strapienia i pocieszenia duchowego. Wskazuje on także na potrzebę czujności w życiu duchowym. Uwzględnia też etap następujący po podjęciu decyzji. Można stwierdzić, że Franciszek daje systematyczny wykład nauki rozeznawania, który szczególnie odnosi się do rozeznawania powołania.

## **Zakończenie**

Reasumując, papież Franciszek wskazuje na potrzebę szczególnego towarzyszenia duchowego człowiekowi wchodzącemu w dorosłe życie, który jest na etapie rozeznawania powołania. Posługa ta jest przede wszystkim przewodzeniem w wierze, pomocą w samopoznaniu dla osoby rozeznającej powołanie i realnym wsparciem na drodze poszukiwania zamysłów Bożych. Niemożliwa jest ona do praktykowania bez łaski Boga działającej tak w młodym, jak i w towarzyszach duchowym. „Bo gdzie są dwaj albo trzej zebrani w imię moje, tam jestem pośród nich” (Mt 18,20).

Z przeprowadzonych analiz można wyciągnąć ważne wnioski. Po pierwsze należy stwierdzić, że nauczanie papieża Franciszka i dokument *In verbo tuo...* stanowią cenne bogactwo treści i wskazań w kwestii rozeznawania powołania i towarzyszenia w tym procesie. Temat ten jest szczególnie godny zainteresowania i pogłębionej refleksji ze względu na obecny kryzys powołań oraz brak zdolności duchowego rozeznawania, będący charakterystycznym znakiem współczesnej kultury.

Warto zaznaczyć, że rozważając temat wyboru drogi życia, niezwykle istotne jest nauczanie Franciszka dotyczące rozeznawania – jednego

z kluczowych i nieusuwalnych pojęć w duchowości ignacjańskiej<sup>15</sup>. Jan Paweł II zauważał potrzebę prowadzenia „metodycznej szkoły życia wewnętrznego”<sup>16</sup>, która byłaby wsparciem dla młodego człowieka. Franciszek niejako spełnia ten postulat, dając systematyczne wykład w tej szkole, zawarty w audiencjach generalnych o rozeznawaniu, z lat 2022–2023. Z nauczania papieża jezuitę można uczyć się sztuki duchowego rozeznawania, poszukiwania woli Bożej i podejmowania decyzji, które są nieocenionymi umiejętnościami we współczesnych realiach<sup>17</sup>.

Ponadto, za cenne poszerzenie nauczania Franciszka można uznać dokument *In verbo tuo...* Pomimo że powstał on ponad ćwierć wieku temu, nie stracił nic ze swej aktualności, zwłaszcza biorąc pod uwagę, w jaki sposób ujmuje on dynamikę posługi powołaniowej. Nauczanie papieża Franciszka i analizowany dokument z 1998 roku warto traktować więc komplementarnie, gdyż w wielu punktach stanowią wartościowe uzupełnienie.

**Abstrakt:** Artykuł podejmuje zagadnienie towarzyszenia duchowego w rozeznawaniu powołania. Jego celem jest wskazanie, jak Franciszek rozumie tę posługę oraz jak nauczanie papieża sytuuje się na tle wcześniejszego nauczania Kościoła na rozważany temat, przede wszystkim w odniesieniu do dokumentu Papieskiego „Dzieła Powołań Kościelnych *In verbo tuo...*” – najbardziej znaczącego i szczegółowego dokumentu w posoborowym nauczaniu Kościoła, mówiącego o posłudze powołaniowej i roli osoby stojącej przy młodym poszukującym drogi życia. Analiza papieskiej myśli dotyczącej wskazanych zagadnień pozwala wyciągnąć ważne wnioski odnoszące się do rozeznawania duchowego, poszukiwania woli Bożej i znaczenia posługi powołaniowej we współczesnym kontekście.

<sup>15</sup> M. R. Jurado, *Rozeznawanie duchowe*, tł. K. Homa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002, s. 216–272; W. Lambert, *Słownik duchowości ignacjańskiej*, tł. O. Fendrych, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 102–109; W. Królikowski, *Dynamika Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998, s. 38–55, 87–110; J. Bolewski, *Zająć się ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001, s. 215–252.

<sup>16</sup> Jan Paweł II, *List do młodych całego świata Parati semper z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Watykan 1985, 9.

<sup>17</sup> T. Gallagher, *Rozeznawanie woli Bożej*, tł. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015, s. 9–13.

**Słowa kluczowe:** powołanie, rozeznawanie, towarzyszenie duchowe, papież Franciszek, kierownictwo duchowe

**Title: The Spiritual Accompaniment in Vocation Discernment: Pope Francis' Teaching in the Light of the Pontifical Work for Ecclesiastical Vocations Document *In verbo tuo***

**Abstract:** The article addresses the issue of spiritual accompaniment in the discernment of vocation. Its aim is to highlight how Pope Francis understands this ministry and how his teaching aligns with the Church's previous teachings on this subject, particularly in relation to the document *In verbo tuo...* by the Pontifical Work for Ecclesiastical Vocations—arguably the most significant and detailed post-conciliar document on the vocational ministry and the role of a mentor supporting a young person seeking her/his life path. An analysis of the Pope's thoughts on these issues allows for drawing important conclusions regarding spiritual discernment, the search for God's will, and the significance of vocational ministry in the contemporary context.

**Keywords:** vocation, discernment, spiritual accompaniment, Pope Francis, spiritual direction



## ***Fidei Defensor* – kilka spostrzeżeń, czy chrześcijanin jest zobowiązany do obrony wiary we współczesnym świecie**

---

### **Wstęp**

W 1521 roku papież Leon X nadał angielskiemu królowi Henrykowi VIII tytuł *Fidei Defensor* (z łaciny „obrońca wiary”; ang. *Defender of the Faith*) – za traktat – „Obrona siedmiu sakramentów” (*Assertio Septem Sacramentorum*) – napisany w odpowiedzi na twierdzenia Marcina Lutra<sup>1</sup>. Jak zaznaczył król Henryk VIII w liście do papieża Leona X „Katolicki władca nie ma żadnego ważniejszego obowiązku niż obrona wiary chrześcijańskiej i jej fundamentów, oraz jej krzewienie i wierne przekazywanie potomnym. Czyniąc to, broni jej własnym przykładem przed zniszczeniem i kwestionowaniem przez wszystkich podważających jej prawdziwość i ją naruszających”<sup>2</sup>. Papież Leon X w liście do „Henryka, króla Anglii, dostojnego obrońcy wiary” w dowód uznania książki, którą napisał król – zauważył, m.in. „Broniliście zarówno wolności Kościoła mieczem, ale także dowiedliście umocnienia swego pragnienia bronięcia wiary chrześcijańskiej przeciw zuchwałej herezji skarbami Waszej pobożności i wykształcenia. Jedno stanowi dowód

---

<sup>1</sup> Król Henryk VIII napisał dzieło z pomocą św. Tomasza Morusa, który został stracony w dniu 6 lipca 1535 r. za obronę nienaruszalności sakramentalnego małżeństwa i papieskiego prymatu.

<sup>2</sup> Henryk VIII król Anglii, *Obrona siedmiu sakramentów*, Wydawnictwo: AA, Kraków 2021, s. 35.

niezwyciężonego i wielkodusznego męstwa, drugie dowód ducha i zmysłu delikatnej, pokornej i prawowiernej czci oddawanej Bogu”<sup>3</sup>. W 1534 roku Papież Paweł III ekskomunikował króla po zerwaniu przez niego jedności z Rzymem i cofnął tytuł. Angielski parlament przywrócił tytuł w 1543 roku<sup>4</sup> i odtąd jest on noszony przez kolejnych monarchów brytyjskich.

Henryk VIII z zaangażowaniem i znanstwem bronił tego, co później odrzucił, ale historia chrześcijaństwa jest pełna wiernych, którzy stając w obronie wiary i Kościoła katolickiego, pozostawali wierni do końca, a z męczeństwa uczynili największe świadectwo miłości do Boga i Kościoła. Każdy katolik wie, że drugi dzień świąt Bożego Narodzenia poświęcony jest – pierwszemu męczennikowi za wiarę – św. Szczepanowi, który został ukamienowany za przyznanie się przed Sanhedrynem do wiary w Chrystusa<sup>5</sup> (tradycyjna kara za bluźnierstwo). Po nim było wielu innych: duchownych i świeckich, mężczyzn i kobiet, którzy za wiarę oddawali życie i byli gotowi na największe cierpienia. *Katechizm Kościoła Katolickiego* z 1992 roku (KKK)<sup>6</sup> naucza, że: „Męczeństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary”; oznacza ono świadectwo aż do śmierci. Męczennik daje świadectwo Chrystusowi, który umarł i zmartwychwstał, z którym jest zjednoczony przez miłość. Daje świadectwo prawdzie wiary i nauki chrześcijańskiej. Ponosi śmierć w wyniku użycia wobec niego siły. „Pozwólcie mi stać się pożywieniem dla dzikich zwierząt, dzięki któremu dojdę do Boga” (KKK, nr 2473).

<sup>3</sup> Tamże, s. 40.

<sup>4</sup> Tytuł ten do dnia dzisiejszego noszony jest przez monarchów brytyjskich. W 1507 r. tytuł „Protektora i Obrońcy Wiary Chrześcijańskiej” otrzymał król Szkocji Jakub IV od papieża Juliusza II, a król Szkocji Jakub V otrzymał tytuł „Obrońcy Wiary” od papieża Pawła III w 1537 r. Tytuł ten wyrażał nadzieje papieżstwa, że król Szkocji oprze się ścieżce, którą podążał jego wuj Henryk VIII. Tytułem tym został również odznaczony, m.in. Jan III Sobieski przez papieża Innocentego XI w 1684 r.

<sup>5</sup> Jeden z siedmiu diakonów ustanowionych w Jerozolimie, którzy zostali wybrani przez apostołów dla posługi ubogim, aby w ten sposób odciążyć uczniów Chrystusa oraz dać im więcej czasu na głoszenie Ewangelii.

<sup>6</sup> Zawiera popularnie napisaną wykładnię najważniejszych zasad wiary, moralności i kultu, do których przestrzegania zobowiązani są wierni Kościoła katolickiego. Został opracowany przez komisję katechetyczną działającą przy Kongregacji Nauki Wiary i zatwierdzony przez papieża Jana Pawła II.

Metropolita warszawski kardynał Kazimierz Nycz podczas uroczystej mszy świętej, w dniu 4 maja 2024 roku w bazylice archikatedralnej św. Jana Chrzciciela w Warszawie, mszy, która zainaugurowała peregrynację relikwii bł. Rodziny Ulmów w archidiecezji warszawskiej przypominał, że „chrześcijanin nie jest do końca osobą z tego świata, musi swoim życiem i świadectwem wychodzić poza niego, dlatego będzie przez doczesny świat prześladowany. Może być zmuszony do walki w imię obrony wartości najwyższych. Wydaje się, że w dzisiejszych w czasach trochę o tym zapominamy, chcemy się upodobnić do tego świata, czasem mu się przypodobać. Tymczasem Pan Jezus mówi, że chrześcijanin jest człowiekiem, który musi myśleć i działać w tym świecie, ale pamiętając o życiu wiecznym”. Kardynał dodał, że „w życiu są wartości, dla których warto poświęcić życie. Nie tylko przez śmierć męczeńską, trzeba oddawać życie dzień po dniu, czyniąc jakby w poprzek oczekiwaniom tego świata. Ponosząc tego takie czy inne konsekwencje. Męczeństwo, które ponieśli Ulmowie jest najwyższym świadectwem o Chrystusie. Do świadectwa jesteśmy wszyscy zobowiązani jako chrześcijanie”<sup>7</sup>.

## **Chrześcijanie – prześladowana wspólnota religijna**

We współczesnym świecie chrześcijanie nadal pozostają najczęściej prześladowaną wspólnotą religijną. Organizacja Open Doors, która pomaga prześladowanym chrześcijanom, opublikowała doroczny raport (za 2024 r.)<sup>8</sup>, z którego wyłania się smutny obraz. Według organizacji obecnie 380 milionów chrześcijan w 78 państwach doświadcza

---

<sup>7</sup> <https://stacja7.pl/z-kraju/kard-nych-meczenstwo-ktore-poniesli-ulmowie-jest-najwyzszym-swiadectwem-o-chrystusie/> (dostęp 5.03.2025).

<sup>8</sup> Światowy Indeks Prześladowań jest publikowany co roku. Zawiera ranking 50 państw, w których chrześcijanie doświadczają największych prześladowań i dyskryminacji z powodu swojej wiary: <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzciscjan> (dostęp 5.03.2025 r.).



prześladowań za wiarę. Wśród 50 państw<sup>9</sup>, w których dochodzi do największej liczby aktów przemocy, prześladowania dotyczą 310 mln chrześcijan. W państwach azjatyckich i afrykańskich chrześcijanie doznają cierpień ze strony wyznawców innych religii, rządów, zbrojnych grup. Do przemocy dochodzi także ze względów politycznych. W Ameryce Łacińskiej głównym zagrożeniem są gangi narkotykowe, choć warto odnotować także zjawiska pozytywne, np. w Kolumbii handlarze narkotyków ogłosili swoje zawieszenie broni, w związku z czym liczba ataków na chrześcijan zmalała. Z kolei władze Nikaragui w styczniu 2024 roku uwolniły biskupa Rolando José Álvareza z Matagalpy, zatrzymanego w sierpniu 2022 roku, który został skazany na 26 lat więzienia za „antynikaraguańską dezinformację oraz nieposłuszeństwo”<sup>10</sup>.

Również w Europie coraz częściej dochodzi do ataków na chrześcijan. W świetle raportu organizacji Obserwatorium Nietolerancji i Dyskryminacji Chrześcijan w Europie (OIDAC Europe) w 2023 roku odnotowano 232 ataki osobiste – od nękania i gróźb po przemoc fizyczną i zabójstwa. W Hiszpanii katolicki ministrant stracił życie w ataku dżihadystów w miejscowości Algeciras, a w Wielkiej Brytanii chrześcijanin nawrócony z islamu przeżył próbę zabójstwa (przez napastnika został nazwany „apostatą”). Niektóre państwa wyróżniają się gwałtownym wzrostem liczby przestępstw z nienawiści do chrześcijan. Na pierwszym miejscu jest Francja: prawie 1000 przypadków; następnie Wielka Brytania: ponad 700 incydentów – od gróźb fizycznych po dyskryminację instytucjonalną. Szokujący wzrost nastąpił w Niemczech, o ponad 100 proc., gdzie liczba przypadków wzrosła ze 135 w 2022 roku do 277 w 2023 roku<sup>11</sup>.

<sup>9</sup> Czołowe miejsca na ponurej liście krajów, w których prześladowuje się chrześcijan, zajmują kolejno Korea Północna, Somalia, Jemen, Libia i Sudan. W pierwszej dziesiątce znajdują się także Nigeria, Pakistan, Iran i Afganistan. We wszystkich wymienionych państwach poziom represji chrześcijan został określony jako szczególnie wysoki lub ekstremalny.

<sup>10</sup> <https://www.vaticannews.va/pl/kosciol/news/2025-01/raport-380-milionow-chrzciscjan-na-swiecie-doswiadcza-przemocy.html> (dostęp 8.03.2025).

<sup>11</sup> <https://www.vaticannews.va/pl/swiat/news/2024-11/francja-wielka-brytania-i-niemcy-na-czele-wzrostu-dyskryminacji.html> (dostęp 8.03.2025).

Jak słusznie zauważył kardynał Gerhard Müller „W czasach zacierania w Europie wszelkich śladów chrześcijańskiej kultury i oddalania człowieka od miłości Chrystusa, [...] musimy się także odnaleźć w uznaniu wielkiego skarbu, który Chrystus pozostawił swemu Kościołowi w celebrowaniu świętych sakramentów”<sup>12</sup>.

## **Współczesne nauczanie Kościoła a obrona wiary**

Czy współczesny chrześcijanin, wierny Kościoła katolickiego, ma szansę poznać i zrozumieć niezmienną doktrynę katolicką oraz znaczenie celebracji świętych sakramentów wymagających obrony, skoro spierają się o nią sami duchowni – kardynałowie i biskupi<sup>13</sup>. Media społecznościowe, podcasty, programy religijne pokazują groźne zjawisko głoszenia przez kapłanów i zakonników subiektywnie odczuwanych prawd wiary zamiast niezmiennego nauczania Kościoła. Maleje liczba wiernych Kościoła katolickiego, także tych, korzystających z sakramentów świętych<sup>14</sup>. Według danych przedstawionych w 2024 roku

<sup>12</sup> G.K. Müller, *Wstęp*, [w:] Henryk VIII król Anglii, *Obrona siedmiu...*, dz. cyt., s. 7.

<sup>13</sup> W 2019 r. niemieccy biskupi obwieścili początek Drogi Synodalnej, jako jej cel wskazując zmianę nauczania kościelnego, tak by zbliżyć go do wyobrażeń protestantów. Droga Synodalna miała prowadzić do rewizji moralności seksualnej, odejścia od celibatu księży, diakonatu i kapłaństwa kobiet, oddania władzy w ręce świeckich. Nowa niemiecka Droga Synodalna doczekała się krytyki ze strony m.in. arcybiskupa Stanisława Gądeckiego, metropolity Poznania, do którego wkrótce dołączyli hierarchowie z innych państw. Konferencja Episkopatu Skandynawii (ciało skupiające biskupów Danii, Finlandii, Islandii, Norwegii i Szwecji) wezwała niemieckich biskupów do wierności Ewangelii i skrytykowała za uleganie duchowi czasu. Następnie głos zabrali doświadczeni kurialiści. Kardynał Walter Brandmüller zarzucił niemieckiej Drodze Synodalnej dążenie do budowy ateistycznego chrześcijaństwa. Z kolei kardynał George Pell zaapelował do Kongregacji Nauki Wiary o interwencję w sprawie wypowiedzi dwóch postępowych hierarchów biskupa Georga Bätzinga oraz kardynała Jean-Claude’a Hollericha.

<sup>14</sup> Według danych zawartych w *Małym Roczniku Statystycznym Polski 2024*, opublikowanym przez Główny Urząd Statystyczny za rok 2023, do Kościoła rzymskokatolickiego należy w Polsce 31 587 211 wiernych. W tym samym czasie stan ludności wynosił 38 637 000 osób; <https://www.google.com/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=&ved=2ahUKEwjAsMzi5ZSQAxUuQvEDHUDaDdoQFnoECAoQ>

przez Instytut Statystyki Kościoła Katolickiego (ISKK) za 2023 rok<sup>15</sup> wynika, że w Polsce tylko 29 proc. wiernych zobowiązanych bierze udział w niedzielnych mszach (*dominantes*)<sup>16</sup>, a 14 proc. z nich przystępuje do komunii świętej (*communicantes*)<sup>17</sup>.

Jak zauważył ks. prof. Andrzej Kobyliński, filozof i etyk z Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego, „Na naszych oczach rozpada się Kościół katolicki, jaki znamy”<sup>18</sup>. Wiele lat wcześniej Gilbert K. Chesterton przestrzegał, że „Kościół nie może iść z duchem czasów – z tego prostego powodu, że duch czasów donikąd nie idzie”. Autor uważał, że „Kościół może co najwyżej ugrzęznąć w bagnie razem z duchem czasów, by razem z nim cuchnąć i gnić. Nie chcemy Kościoła, który, jak to piszą gazety, zmienia się wraz ze światem. Chcemy Kościoła, który zmieni świat”<sup>19</sup>. Wydaje się, że to były słowa prorocze. Coraz częściej nauczanie Kościoła ogranicza się do rzeczy doczesnych: ochrony środowiska, powszechnego braterstwa, ekumenizmu, pokoju, dobrobytu z pominięciem tego co najważniejsze – imienia i nauczania Jezusa Chrystusa.

AQ&url=https%3A%2F%2Fstat.gov.pl%2Fdownload%2Fgfx%2Fportalinformacyjn y%2Fpl%2Fdefaultaktualnosci%2F5515%2F1%2F26%2F1%2Fmaly\_rocznik\_statystyczny\_polski\_15\_10\_2024\_korekta.pdf&usg=AOvVaw18Nocc6VfTD4ZWG63JE-dE&opi=89978449 (dostęp 28.02.2025).

<sup>15</sup> <https://iskk.pl/wp-content/uploads/2024/12/Annuario-Statisticum-2023.pdf> (dostęp 20.02.2025).

<sup>16</sup> Wskaźnik *dominantes* oblicza się dla każdej parafii jako odsetek wiernych uczęszczających na niedzielą mszę św., w odniesieniu do ogólnej liczby zobowiązanych według wzoru:  $D = U_c / Z_o * 100$ . Ustalenie liczby zobowiązanych do udziału w mszy św. dokonuje się globalnie, przyjmując, iż od uczestnictwa w mszy św. zwolnione powinny być dzieci do lat siedmiu, chorzy, osoby starsze o ograniczonych możliwościach poruszania się. Na podstawie analizy struktury demograficznej przeciętnej parafii wiejskiej i miejskiej stwierdzono, iż jest to 18% populacji, co jednocześnie oznacza, że zobowiązani do uczęszczania na niedzielą mszę św. stanowią 82% wiernych, <http://iskk.pl/badania/religijnosci/47-uncategorised/63-dominantes> (dostęp 20.02.2025).

<sup>17</sup> Wśród osób uczestniczących w niedzielnej mszy św. jest zawsze grupa wiernych, przystępujących również do komunii św., daje to możliwość ustalenia drugiego wskaźnika religijności: jest to liczba tych wiernych odniesiona do liczby zobowiązanych, co wyrażone w odsetkach daje wskaźnik *communicantes*.

<sup>18</sup> <https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1978564,1,chorzy-jest-caly-system-nie-jeden-biskup-czy-kardynal.read> (dostęp 10.03.2025).

<sup>19</sup> G.K. Chesterton, *Idee Ewangelii*, <https://www.scribd.com/document/494324425/Chesterton-G-K-Idee-Ewangelii> (dostęp 10.03.2025).

Jak w tej różnorodności i zmienności nauczania ma się odnaleźć chrześcijanin, katolik? Czy obrona prawd wiary jest rzeczywiście nadal jego powinnością? A może już niepożądanym przeżytkiem, niezrozumieniem ducha czasów, odrzuceniem światła drogi synodalnej? Papież Franciszek zachęcał nas przecież „byśmy w tym czasie, w którym przyszło nam żyć, uznając godność każdej osoby ludzkiej, byli w stanie na nowo ożywić wśród wszystkich światowe pragnienie braterstwa. Wśród wszystkich: «Oto piękna tajemnica, aby marzyć i uczynić nasze życie piękną przygodą. Nikt nie może stawić czoła życiu w sposób odosobniony. [...] Potrzebujemy wspólnoty, ażeby nas wspierała, pomogła nam, takiej, w której pomagamy sobie nawzajem patrzeć w przyszłość!». Snujmy marzenia jako jedna ludzkość, jako wędrowcy stworzeni z tego samego ludzkiego ciała, jako dzieci tej samej ziemi, która wszystkich nas gości, każdego z bogactwem jego wiary czy jego przekonań, każdego z jego własnym głosem, wszystkich jako braci!”<sup>20</sup>.

Papież Franciszek już na początku swego pontyfikatu w adhortacji apostoelskiej *Evangelii gaudium* (2013 r.) podkreślał, że „Kościół nie rośnie przez prozelityzm, ale przez przyciąganie” (nr 14). Zgodnie z powszechnie przyjętą definicją prozelityzm ma na celu pozyskanie nowych wyznawców danej religii lub wyznania<sup>21</sup>. Pierwotnie pojęcie to nie miało wyraźnego wydźwięku pejoratywnego lub negatywnego<sup>22</sup>. W Nowym Testamencie słowo „prozelita” oznacza po prostu poganina, który przeszedł na judaizm (Dz 2,11; 6,5; 13,43). Jednak sam Jezus użył tego słowa w wypowiedzi potępiającej zachowanie uczonych w Piśmie i faryzeuszów: „Biada wam, [...] obłudnicy, bo przemierzacie morze i ziemię, żeby pozyskać jednego współwyznawcę [*proselýton*]. A gdy się nim stanie, czynicie go dwakroć bardziej winnym piekła

<sup>20</sup> *Encyklika Fratelli Tutti, O braterstwie i przyjaźni społecznej*, 3 października 2020 r.; [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco\\_20201003\\_enciclica-fratelli-tutti.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/encyclicals/documents/papa-francesco_20201003_enciclica-fratelli-tutti.html) (dostęp 22.03.2025).

<sup>21</sup> [https://sjp.pwn.pl/slovniki/prozelityzm#google\\_vignette](https://sjp.pwn.pl/slovniki/prozelityzm#google_vignette) (dostęp 21.03.2025).

<sup>22</sup> Trzeba przyznać, że przez wiele wieków w Kościele katolickim prozelityzm był właściwie synonimem ewangelizacji. Obecnie zaś ma z zasady znaczenie negatywne, gdyż polega na wywieraniu nacisku lub manipulowaniu ludźmi w ten sposób, aby przyjęli daną wiarę.

niż wy sami” (Mt 23,15)<sup>23</sup>. Należy zapytać za ks. D. Kowalczykiem „Czy zatem w dążeniu do pozyskania nowych wyznawców wiary katolickiej jest coś złego? Wszak wielcy misjonarze, jak św. Paweł Apostoł czy św. Franciszek Ksawery, z wielką gorliwością starali się pozyskać nowych wyznawców Chrystusa. Czyż św. Andrzej Bobola nie nauczał prawosławnych, aby nawrócili się do Kościoła katolickiego, za co poniósł śmierć męczeńską? Należy zatem założyć, że w potępieniu prozelityzmu nie chodzi o samo pozyskiwanie nowych wiernych Kościoła katolickiego, ale o sposób, w jaki się to robi”<sup>24</sup>. Jak słusznie odpowiada autor, „Na pewno należy odrzucić nawracanie przemocą. Tyle że dzisiaj katolicy nikogo przemocą nie nawracają. Wręcz przeciwnie, sami w wielu regionach świata stają się ofiarami przemocy na tle religijnym”.<sup>25</sup> Autor podkreślił, że „Kościół przestałby być Kościołem, gdyby nie realizował misyjnego nakazu samego Chrystusa: «Idźcie więc i nauczajcie wszystkie narody, udzielając im chrztu w imię Ojca i Syna, i Ducha Świętego» (Mt 28,19)”. Ewangelizacja to nie prozelityzm. Jak wyjaśnia ks. P. Descouvemont, „Podstawowa różnica polega na tym, że w ewangelizacji nie chodzi o przekonanie kogoś o wyższości pewnej doktryny. W ewangelizacji chodzi o doprowadzenie go do spotkania z żyjącym Chrystusem, obecnym w swoim Kościele. A także o przedstawienie mu objawionej przez Jezusa Dobrej Nowiny, dzięki której wierzymy, że On prawdziwie jest naszym Zbawicielem i Panem!”<sup>26</sup>. Należy jednak zawsze kierować się słowami św. Pawła z Listu do Hebrajczyków „Pamiętajcie o swych przełożonych, którzy głosili wam słowo Boże, i rozpamiętując koniec ich życia, naśladujcie ich wiarę! Jezus Chrystus wczoraj i dziś, ten sam także na wieki. Nie dajcie się uwieść różnym i obcym naukom, dobrze bowiem jest wzmacniać serce łaską, a nie pokarmami, które nie przynoszą korzyści tym, co się o nie ubiegają” (Hbr 13,7-9)<sup>27</sup>. Jak

<sup>23</sup> <https://www.zycie-duchowe.pl/art-53414.prozelityzm-wypaczona-metoda-nawracania.htm> (dostęp 21.03.2025)

<sup>24</sup> „Idziemy”, nr 8 (594), 19 lutego 2017 r.

<sup>25</sup> Tamże.

<sup>26</sup> <https://pl.aleteia.org/cp1/2021/02/12/czym-sie-rozni-prozelityzm-od-ewangelizowania-wyjasniamy> (dostęp 21.03.2025).

<sup>27</sup> *Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Pallottinum, Poznań 1991.

słusznie zauważył Paweł Lisicki, „Bóg jest prawdą. Prawda zobowiązuje wszystkich do jej przyjęcia. To jest istota prawdy. Prawda nie jest czymś obojętnym. Nie jest przedmiotem, który możemy przyjąć lub odrzucić. Prawda nas wiąże w sumieniu. Bóg, kiedy daje przykazania domaga się posłuszeństwa do nich, do siebie. Jest źródłem prawdy”<sup>28</sup>.

## Katechizmy katolickie i nauczanie doktorów Kościoła a obrona wiary

W przeszłości przystępny wykład zasad wiary katolickiej można było odnaleźć w katechizmach, które dzięki swojej prostej formie – opartej na układzie pytań i odpowiedzi – oraz zrozumiałemu językowi zaspokajały potrzebę wiernych poznania tajników wiary, modlitwy, przykazań i sakramentów. Tym samym dawały jasne wskazówki, jakie są powinności wiernych i ułatwiały obronę niezmienną doktryny katolickiej.

Sięgając do dziedzictwa nauczania Kościoła katolickiego, warto wspomnieć *Katechizm Katolicki św. Piusa X* – papieża, którego pontyfikat przypadał na czasy równie trudne jak współczesne, zarówno z uwagi na ataki zewnętrzne, jak i wewnętrzne, wymierzone w Kościół katolicki. W *Katechizmie Katolickim św. Piusa X* czytamy, że „Prawdziwym chrześcijaninem jest ten, kto jest ochrzczony, wierzy i wyznaje naukę chrześcijańską oraz jest posłuszny prawowitym pasterzom Kościoła”<sup>29</sup>. Osoba ochrzczona ma obowiązek zawsze wyznawać wiarę i przestrzegać praw Jezusa Chrystusa i jego Kościoła<sup>30</sup>. Katechizm wskazuje też na cztery zasadnicze i najważniejsze części nauki chrześcijańskiej: Wyznanie wiary, Modlitwę Pańską, przykazania i sakramenty święte oraz zawiera ich krótkie wyjaśnienia. Wyznanie wiary uczy nas głównych prawd naszej świętej wiary. Modlitwa Pańska uczy nas tego wszystkiego, czego

<sup>28</sup> Podcast D. Mysiora, <https://www.youtube.com/watch?v=RlRIYqLAqrU-&t=1658s> (dostęp 22.03.2025).

<sup>29</sup> *Katechizm Katolicki św. Piusa X*, tł. M. Karas, Wydawnictwo diecezjalne i drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2017, s. 15.

<sup>30</sup> Tamże, s. 131.

mamy się spodziewać od Boga i o co mamy Go prosić. Przykazania uczą nas tego wszystkiego, co mamy czynić, aby się Bogu podobać. Nauka o sakramentach świętych uczy nas czym są i jak należy korzystać z tych środków, które Jezus Chrystus ustanowił dla odpuszczenia naszych grzechów, dla udzielenia nam swej łaski, a także dla wiania w nas i umocnienia cnót wiary nadziei i miłości”<sup>31</sup>.

W późniejszym i bardziej rozpowszechnionym *Katechizmie* kardynała Pietra Gaspariego czytamy, że „Chrześcijaninem nazywa się i jest ten, kto przyjął sakrament chrztu, przez który wchodzi się do Kościoła Chrystusowego. W znaczeniu ściślejszym i pełnym chrześcijaninem jest człowiek ochrzczony, który wyznaje prawdziwą i całą wiarę Chrystusową, czyli katolik; jeżeli przy tym zachowuje prawo Chrystusowe, wówczas jest dobrym chrześcijaninem”<sup>32</sup>. Warto przypomnieć, że kardynał Pietro Gasparri (1852–1934) był również profesorem prawa kanonicznego w Instytucie Katolickim w Paryżu i stał na czele komisji kodyfikacyjnej składającej się z szesnastu kardynałów, ustanowionej w 1904 roku przez papieża Pius X (początkowo przewodniczył jej sam papież), której celem było opracowanie (zakończone sukcesem) projektu Kodeksu Prawa Kanonicznego o charakterze powszechnym, uniwersalnym i systematycznym.

*Katechizm Kościoła Katolickiego* z 1992 r. (opracowany po Soborze Powszechnym Watykańskim II), choć znacznie obszerniejszy i bogato opatrzone cytatami z Biblii, wydaje się nie dawać już tak prostych, bezpośrednich wyjaśnień i odpowiedzi jak wcześniej wspomniane katechizmy. Papież Jan Paweł II w Konstytucji Apostolskiej „*Fidei Depositum*” ogłoszonej z okazji publikacji KKK zaznaczył, że „Nowy Katechizm zawiera zatem rzeczy nowe i stare (por. Mt 13,52) ponieważ wiara pozostaje zawsze ta sama, a zarazem jest źródłem wciąż nowego światła [...] treść jest często ujęta w «nowy» sposób, by odpowiadać na pytania stawiane przez naszą epokę”<sup>33</sup>. Przypomniawszy jednak, że „Ci, którzy przez wiarę i chrzest należą do Chrystusa, powinni wyznawać

<sup>31</sup> Tamże. s. 16–17.

<sup>32</sup> *Katechizm katolicki dla osób dorosłych, które pragną zdobyć pełniejszą znajomość nauki katolickiej*, <https://piusx.org.pl/katechizm/1> (dostęp 22.03.2025).

<sup>33</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallotinum 1994, s. 7.

swoją wiarę chrzcielną wobec ludzi”<sup>34</sup>. Papież podkreślił także, że „Nowy Katechizm nie ma zastąpić katechizmów opracowanych w różnych miejscach, zatwierdzonych przez kompetentne władze kościelne, przez biskupów diecezjalnych i Konferencje Episkopatu, zwłaszcza jeśli uzyskały one aprobatę Stolicy Apostolskiej”<sup>35</sup>.

O wierze chrześcijańskiej uczyli przez wieki także święci Doktorzy Kościoła. Pierwszymi byli św. Grzegorz Wielki, św. Ambroży, św. Augustyn oraz św. Hieronim<sup>36</sup>. Dołączyli do nich czterej Doktorzy Kościoła Wschodniego: św. Jan Chryzostom, św. Bazyli, św. Grzegorz z Nazjanzu oraz św. Atanazy Wielki. Nie można pominąć też św. Tomasza z Akwinu, średniowiecznego, włoskiego dominikanina teologa i filozofa, uważanego za jednego z najwybitniejszych myślicieli w dziejach chrześcijaństwa. Tytuł Doktora Kościoła nadano też świętym kobietom – św. Teresie z Avila, św. Katarzynie ze Sieny, św. Teresie od Dzieciątka Jezus oraz św. Hildegardzie z Bingen<sup>37</sup>. Każdy z Doktorów Kościoła wniósł niepowtarzalny wkład w rozwój teologii, duchowości lub biblistyki, ale co trzeba podkreślić, także przesłanie teologiczne aktualne na każdy czas.

Święty John Henry Newman w swoich rozważaniach nad sumieniem chrześcijańskim zauważył, że: „Ewangelia nie jest jedynie filozofią rozpowszechnioną w świecie, jedynie cechą umysłu i myśli, jedynie pięknym i głębokim uczuciem lub subiektywną opinią, lecz jest istotnym orędziem pochodzącym z góry, strzeżonym i przechowywanym w widzialnej formie ustrojowej”<sup>38</sup>. Jak zaznaczył ten święty kardynał: „Państwo, tak jak Kościół, ma władzę, by zgodnie ze swą wolą narzucać nam prawa – prawa dotyczące naszych powinności moralnych, naszego

<sup>34</sup> Tamże, s. 13. W p. 13 KKK wskazano, że plan Katechizmu czerpie inspirację z wielkiej tradycji katechizmów, która rozwija katechezę wokół czterech „filarów”, jakimi są: chrzcielne wyznanie wiary (Symbol), sakramenty wiary, życie wiary (przykazania), modlitwa wierzącego („Ojcze nasz”).

<sup>35</sup> Tamże, s. 9.

<sup>36</sup> Byli to pierwsi święci, których ogłoszono Doktorami Kościoła.

<sup>37</sup> Wypracowano też trzy kryteria, które musi spełniać Doktor Kościoła. Może to być jedynie osoba ogłoszona przez Kościół świętym, odznaczająca się wyjątkowym stopniem świętości oraz niosąca przesłanie teologiczne, które winno być aktualne na każdy czas.

<sup>38</sup> J.H. Newman, *Sumienie chrześcijańskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019, s. 46.



codziennego postępowania, wpływające na nasze działania i ograniczające nasze swobody<sup>39</sup>. Jednocześnie w swych rozważaniach przytoczył słowa Roberta Bellarmine’a: „A zatem, tak jak zgodne z prawem jest przeciwstawienie się papieżowi, gdyby zaatakował kogoś fizycznie, tak samo zgodne z prawem jest przeciwstawienie się mu, gdyby zaatakował dusze lub zburzył pokój w państwie (*turbanti rempublicam*), jeszcze bardziej zaś gdyby dążył do zniszczenia kościoła<sup>40</sup>. Kardynał Newman nie miał wątpliwości, że „są takie skrajne przypadki, w których sumienie może wejść w kolizję ze słowem papieża, i że trzeba iść za nim wbrew temu słowu<sup>41</sup>. Ksiądz Mateusz Gaudron w *Katechizmie o kryzysie Kościoła*<sup>42</sup> zauważył, że: „św. Paweł przeciwstawił się św. Piotrowi, kiedy ten kierując się fałszywym względem na judeochrześcijan odsunął się od stołu chrześcijan z krajów pogańskich, wywołując przez to groźbę podziału: «Gdy zaś Kefas przyszedł do Antiochii, wręcz mu się sprzeciwiłem, gdyż był wart nagany»” (Gal 2, 11nn). Jednocześnie przytoczył komentarz św. Tomasza, zgodnie z którym „Gdzie wiara byłaby w niebezpieczeństwie, tam przełożeni musieliby być nawet publicznie oskarżeni przez swych podwładnych. Św. Paweł, który był podwładnym św. Piotra, publicznie napomniął go wobec grożącego niebezpieczeństwa zgorszenia w sprawie dotyczącej wiary. I jak mówi glosa św. Augustyna, św. Piotr dał innym przełożonym przykład, aby i oni, jeśli zdarzy im się zbłądzić, nie gardzili napomnieniem choćby niżej stojących<sup>43</sup>”.

Kardynał Newman nazywał sumienie głosem Boga (nie dziełem człowieka – jak narzuca nam powszechna moda) i podkreślił, że: „Boże prawo jest zatem regułą prawdy etycznej, standardem tego,

<sup>39</sup> Tamże, s. 28.

<sup>40</sup> Tamże, s. 58.

<sup>41</sup> Tamże, s. 63. Także F. Suarez, uważany powszechnie za najwybitniejszego teologa jezuickiego, pisał: „Jeśli mianowicie papież zarządza coś przeciw dobremu obyczajom, nie należy mu być posłusznym. Jeśli on czyni coś przeciw oczywistej sprawiedliwości i dobru wspólnemu, to jest dozwolone stawić mu opór”, por. Fr. Suarez, *Opera omnia*, X. Paryż 1856 nn., s. 321 (*Tractatus de fide dogmatica*, disp. 10, sect. 6, nr 16).

<sup>42</sup> <https://www.piusx.org.pl/kryzys/katechizm-o-kryzysie-w-kościele/> s. 97. Czy przeciwstawianie się Papieżowi jest dozwolone? (dostęp 25.03.2025).

<sup>43</sup> Za F. Gaudron, *Katechizm o kryzysie Kościoła* – Św. Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna* II a II ae, q. 33 a. 4 ad. 2, Te Deum, Warszawa 2025.

co dobre, i tego co złe, suwerennym, nieodwołalnym, absolutnym autorytetem wśród ludzi i aniołów<sup>44</sup>. Jak jednak słusznie zauważył ks. Tomasz Duszy: „Sumienie powinno być nieustannie kształtowane i rozwijane. Nie jest przy tym całkowicie autonomiczne i niezależne. By działało prawidłowo, musi odnosić się do wartości i prawdy, które istnieją poza człowiekiem: do Boga i Jego prawa. Dlatego we właściwym posługiwaniu się sumieniem tak ważne jest jego pielęgnowanie i czuwanie, by nie zostało zdeformowane”<sup>45</sup>.

W przeszłości nad doktryną i nauką wiary w sposób szczególny czuwał nauczycielski urząd Kościoła. Jak wskazuje ks. Władysław Alojzy Jougan<sup>46</sup>, autor *Katolickiej dogmatyki ogólnej* – „Chrystus Pan ustanowił istotnie w swym Kościele odrębny urząd nauczycielski, gdy apostołom, a przez nich także ich następcom, porucił obowiązek głoszenia ewangelii, tj. prawd objawionych. Dla należytego wykonania tego urzędu zabezpieczył sprawującym go Chrystus *dar nieomyślności* w nauczaniu i rozporządził, aby zarówno sam urząd, jak potrzebny do jego wykonywania *dar nieomyślności*, *trwał po wszystkie czasy*, a zatem przeszedł także na *następców apostołskich*. Nieomylny urząd nauczycielski Kościoła tworzą: papież, jako następca św. Piotra, i zjednoczeni z nim biskupi, jako następcy apostołów<sup>47</sup>. Autor zaznaczył także, że „Skoro dał Chrystus swoje obietnice wszystkim łącznie apostołom, to odnosić się one muszą także do wszystkich ich następców; a gdy je dał apostołom wraz z Piotrem, to mają one zastosowanie do ich następców tylko w zjednoczeniu z papieżem. Nieomyślność nie przypada przeto każdemu biskupowi z osobna, lecz wszystkim łącznie w zjednoczeniu z papieżem, gdyż tylko w tym zjednoczeniu tworzą oni zwyczajny urząd nauczycielski w Kościele”<sup>48</sup>.

<sup>44</sup> Tamże, s. 64.

<sup>45</sup> „Głos Ojca Pio” [68/2/2011], <https://glosojcapiop.pl/spowiedz/item/147-sumienie-instrukcja-obslugi> (dostęp 25.03.2025).

<sup>46</sup> Polski duchowny katolicki, teolog, historyk Kościoła ur. 14 maja 1855 r. w Tarnopolu, zm. 21 października 1942 r.

<sup>47</sup> [https://www.ultramontes.pl/jougan\\_nieomylnosc.htm](https://www.ultramontes.pl/jougan_nieomylnosc.htm) (dostęp 7.03.2025).

<sup>48</sup> Tamże. Kto naucza w Kościele nieomylnie? Nieomylnie uczą w Kościele: 1) *zjednoczeni z papieżem biskupi* tak a) *na powszechnych soborach* (*Ecclesia in conciliis congregata*), jak b) *rozproszeni po całym świecie* (*Ecclesia dispersa*), gdy łącznie z papieżem wypowiadają zgodę co do pewnej nauki objawionej. Jest to bowiem tylko inna forma

W świetle konstytucji *Dei verbum* Soboru Watykańskiego II<sup>49</sup>, nr 7: „Aby Ewangelia była zawsze w swej całości i żywotności w Kościele zachowywana, zostawili Apostołowie biskupów jako następców swoich «przekazując im swoje stanowisko nauczycielskie» (magisterium)”<sup>50</sup>.

## Kodeksy Prawa Kanonicznego a obrona wiary

Warto w tym miejscu zaznaczyć, że Kościół unormował prawa i obowiązki wiernych w Kodeksach Prawa Kanonicznego z 1917 roku<sup>51</sup> i z 1983 roku<sup>52</sup>, które są właściwie nieznane znaczącej grupie katolików. Zarówno w dokumentach kościelnych, jak i doktrynie wierni świeccy zazwyczaj definiowani są w sposób negatywny – jako osoby ochrzczone nienależące ani do hierarchii kościelnej, ani do zakonników. Składnikiem łączącym wszystkich wiernych jest oczywiście chrzest. Natomiast elementem specyficznym i negatywnym jest brak przynależności świeckich do hierarchii. Według Jana Wiślickiego: „[...]

---

soborów, gdyż wówczas jest także cały Kościół nauczający, chociaż nie fizycznie, to jednak moralnie zjednoczony, a przeto pewny Boskiej pomocy. W ten właśnie sposób potępiono wiele błędnych nauk w pierwszych wiekach Kościoła.

<sup>49</sup> <https://biblia.wiara.pl/doc/423157.DEI-VERBUM> (dostęp 8.03.2025).

<sup>50</sup> Magisterium Kościoła – oficjalna władza nauczania Kościoła, przekazywania wiernym Objawienia Bożego i głoszenia go przez kompetentnych przedstawicieli, którzy stanowią instytucję nauczającą (*magisterium vivum*); nauczanie Kościoła w sprawach wiary i moralności, jeśli ma charakter jednomyślny, jest przyjmowane za nieomylne, zarówno gdy odbywa się w sposób nadzwyczajny (na soborach powszechnych), jak i zwyczajny, przez zgodne nauczanie biskupów w diecezjach.

<sup>51</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 (*Codex Iuris Canonici, Pii X Pontificis Maximi iussu digestus, Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus*) był pierwszym aktem prawnym, noszącym miano Kodeksu Prawa Kanonicznego (czyli systematycznego zbioru norm dotychczas istniejących, ale o własnej mocy obowiązującej). Został promulgowany 27 maja 1917 r. przez papieża Benedykta XV bullą *Providentissima Mater Ecclesia* (wszedł w życie 19 maja 1918 r.). Kodeks ten utracił moc obowiązującą w wyniku wejścia w życie Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. (*Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*).

<sup>52</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. (*Codex Iuris canonici auctoritate Joannis Pauli PP. II promulgatus*), promulgowany 25 stycznia 1983 r. przez papieża Jana Pawła II konstytucją apostolską *Sacrae disciplinae leges*. Kodeks ten wszedł w życie 27 listopada 1983 r.

świeccy nie należą do hierarchii, nie posiadają żadnej, najmniejszej nawet, władzy uświęcania, nauczania, rządzenia w Kościele, są pod hierarchią. Stanowią jednak bardzo ważny, bo najliczniejszy stan, który obok stanu duchownego, liczebnie nikłego, i wraz z nim stanowią Kościół<sup>53</sup>.

Uregulowania dotyczące wiernych świeckich znalazły się w drugiej księdze Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 roku, o osobach, w części trzeciej (kan. 682–725)<sup>54</sup>. Jak zauważyła Dobrochna Bach-Golecka „Postanowienie kan. 682 wskazuje na ogólną, zasadniczą regułę dostępu osób świeckich do dóbr duchowych, stanowiących pomoc do osiągnięcia zbawienia. Ma ono zatem charakter normy fundamentalnej, określającej istotne prawo laikatu do uczestniczenia w życiu Kościoła oraz do współpracy z hierarchią kościelną”<sup>55</sup>. Wśród obowiązków osób świeckich Kodeks wyodrębnia m.in. zobowiązanie do przystępowania do sakramentu pojednania i Eucharystii przynajmniej jeden raz w roku (kan. 859, 906), brania udziału w nabożeństwach kościelnych (kan. 1248), do wspierania instytucji kościelnych moralnie i materialnie, przyczyniania się do budowy kościołów (kan. 1186, 1496). Osoby świeckie zostały zobowiązane także do używania środków potrzebnych do zbawienia, pod kierownictwem Kościoła. Należy podkreślić, że Kodeks z 1917 roku nakładał na nie obowiązek jawnego wyznawania wiary, zwłaszcza gdyby milczenie oznaczało zaparcie się wiary, łączyło się ze wzgardą religii albo prowadziło do wywołania zgorszenia (kan. 1325)<sup>56</sup>.

Według D. Bach-Goleckiej „[...] dalsza ewolucja prawa kanonicznego, a w szczególności przyjęcie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego w 1983 roku, doprowadziło do znacznego zwiększenia postanowień dotyczących osób świeckich w Kościele. W konsekwencji posoborowego otwarcia na świat (*aggiornamento*), wzmocnienia tendencji demokra-

<sup>53</sup> J. Wiślicki, *Prawa świeckich w Kościele katolickim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1939, s. 10.

<sup>54</sup> Część pierwsza drugiej księgi odnosi się do duchowieństwa (kan. 108–486), a część druga do zakonników (kan. 487–681).

<sup>55</sup> D. Bach-Golecka, *Unormowania dotyczące laikatu (KPK 1917 kan. 682–725). W kierunku interpretacji eklesjalnej*, „Prawo Kanoniczne” 2019, t. 62, z. 3, s. 9.

<sup>56</sup> Osoby świeckie winny poddać się powadze nauczycielskiego urzędu Kościoła w sprawach odnoszących się do życia nadprzyrodzonego, reguł wiary i obyczajów.

tycznych i pozycji jednostki w społeczeństwie, idee te znalazły swoje odzwierciedlenie także w unormowaniach Kodeksu. W tym kontekście stanowiły one uzupełnienie i ewolucję postanowień dotyczących laikatu zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 roku<sup>57</sup>.

Zgodnie z Kodeksem Prawa Kanonicznego z 1983 roku (księga II „Lud Boży”, część 1 „Wierni” – kan. 204 §1), wiernymi są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani Ludem Bożym i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie.

W tytule I zatytułowanym „Obowiązki i prawa wszystkich wiernych” (kan. 208–223), w kan. 209 w § 1 czytamy, że Wierni zobowiązani są – każdy przez swoje własne działanie – zachować zawsze wspólnotę z Kościołem oraz z wielką pilnością wierni powinni wypełniać obowiązki, którymi są związani zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i partykularnego, do którego należą zgodnie z przepisami prawa. Natomiast kan. 211 nakłada na wszystkich wiernych obowiązek i prawo współpracy w tym, aby Boże przepowiadanie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata<sup>58</sup>. Tytuł II Kodeksu odnosi się już tylko do obowiązków i praw wiernych świeckich (kan. 224–231). W kontekście niniejszych rozważań na szczególną uwagę zasługują kanony 225 i 229. Zgodnie z kan. 225 § 1 Świeccy, którzy na równi ze wszystkimi wiernymi przez chrzest i bierzmowanie są przeznaczeni przez Boga do apostołstwa, mają ogólny obowiązek i zarazem prawo współpracować – czy to indywidualnie, czy też zrzeszeni w stowarzyszeniach – ażeby Boże przepowiadanie zbawienia było poznane przez wszystkich ludzi na

<sup>57</sup> D. Bach-Golecka, *Unormowania dotyczące laikatu...*, s. 3 <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/pk/article/view/8477/7556> (dostęp 12.03.2025).

<sup>58</sup> Szczególne trudności może nastręczyć kan. 212 § 3 zgodnie z którym Wiernym stosownie do posiadanej wiedzy, kompetencji i zdolności, jakie posiadają, przysługuje prawo, a niekiedy nawet obowiązek wyjawiania swojego zdania świętym pasterzom w sprawach dotyczących dobra Kościoła, oraz – zachowując nienaruszalność wiary i obyczajów, szacunek wobec pasterzy, biorąc pod uwagę wspólny pożytek i godność osoby – podawania go do wiadomości innym wiernym.

całym świecie i przez nich przyjęte. Ten obowiązek spoczywa na nich w sposób szczególny w tych okolicznościach, w których tylko przez nich ludzie mogą usłyszeć Ewangelię i poznać Chrystusa. Natomiast kan. 229 § 1 stwierdza, że Świeccy, aby mogli żyć zgodnie z nauką chrześcijańską, a także sami ją głosić oraz bronić w razie potrzeby, jak również mieć swój udział w wykonywaniu apostołatu, mają obowiązek i prawo poznania tej nauki, każdy w sposób dostosowany do jego możliwości i zajmowanej pozycji. Ten ostatni obowiązek może wobec braku jednolitego nauczania ze strony hierarchii kościelnej nastręczyć poważne problemy.

## Podsumowanie

W konkluzji warto więc za *Katechizmem Katolickim Piusa X* przypomnieć, że „Słowo «wierzę» znaczy, że przyjmuję za doskonałą prawdę to wszystko, co jest zawarte w dwunastu artykułach (Wyznania wiary zwanego Składem Apostolskim). Wierzę w te prawdy o wiele mocniej, niż gdybym je widział na własne oczy, gdyż Bóg, który ani nie może się mylić, ani nie może w błąd wprowadzać, objawił je świętemu Kościołowi katolickiemu, a nam za pośrednictwem tego Kościoła”<sup>59</sup>. Dzieje Apostolskie nie pozostawiają wątpliwości, że „Trzeba bardziej słuchać Boga niż ludzi” (Dz 5,29)<sup>60</sup>. Św. Paweł w Liście do Galatów zaznacza, że „Nadziwić się nie mogę, że od Tego, który was łaską Chrystusa powołał, tak szybko chcecie przejść do innej Ewangelii. Innej jednak Ewangelii nie ma: są tylko jacyś ludzie, którzy sięją wśród was zamęt i którzy chcieliby przekrócić Ewangelię Chrystusową. Ale gdybyśmy nawet my lub anioł z nieba głosił wam Ewangelię różną od tej, którą wam głosiliśmy – niech będzie przeklęty!” (Ga 1,6-8)<sup>61</sup>.

<sup>59</sup> *Katechizm Katolicki Piusa X*, dz. cyt., s. 22.

<sup>60</sup> *Biblia Tysiąclecia...*, dz. cyt.

<sup>61</sup> Tamże.

W encyklice *Mystici Corporis Christi* z 1943 r.<sup>62</sup> Papież Pius XII dotknął różnych problemów, z którymi w tamtym czasie musiał się zmierzyć Kościół katolicki. Wśród nich były takie, które wiązały się z ogólną sytuacją na świecie (szalejąca wojna, niebezpieczne ideologie, propagowanie eugeniki), ale były i takie, które rozwijały się niejako „w sercu” Kościoła. Papież zdiagnozował pojawiające się w Kościele błędne teorie i opisał je w formie pięciu przestróg: przed pomieszaniem pojęć (jak przypisywanie Chrystusowi ludzkich błędów i słabości), przed kwietyzmem, przed lekceważeniem częstej spowiedzi, przed lekceważeniem modlitwy prywatnej oraz przed lekceważeniem modlitwy do Jezusa Chrystusa. Dla każdego katolika powinny stać się punktem wyjścia do obrony wiary własnej w otaczającym świecie<sup>63</sup>.

Jezus powiedział „Jeżeli trwacie w nauce mojej, jesteście prawdziwie moimi uczniami i poznacie prawdę a prawda was wyzwoli” (J 8,31). Jak czytamy w jednym z komentarzy „Jezus jest prawdą, bo jest tym, kim chce Go mieć Bóg, jest jednością ze swoim powołaniem, zadaniem. Jest rzeczywiście sobą i, co ważne, ma niesfałszowaną świadomość własnej duchowej tożsamości”<sup>64</sup>. Nie mam wątpliwości, że chrześcijanin ma obowiązek szukać tej Prawdy, bo jest ona jednocześnie Drogą i Życiem. Czy ma obowiązek głosić ją i bronić w razie potrzeby – w świetle obecnego nauczania Kościoła nie jest to już takie oczywiste.

Dostaliśmy wszystko co potrzebne, żeby prawdę znaleźć: Tradycję i Pismo Święte, sakramenty i przykazania, katechizmy i nauczanie Doktorów Kościoła. A jeśli mimo to pojawia się zwątpienie i niepewność warto przypomnieć sobie słowa kardynała Stefana Wyszyńskiego „Nie musisz wszystkiego rozumieć, wystarczy, że wszystko, co Bóg daje, kochasz”<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mystici\\_corporis\\_29061943](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943) (dostęp 7.03.2025).

<sup>63</sup> M. Zubrzycka, *Encyklika Mystici Corporis Christi Piusa XII*, <https://szkolatologii.dominikanie.pl/disputatae/14-encyklika-mystici-corporis-christi-piusa-xii/> (dostęp 22.03.2025).

<sup>64</sup> <https://www.liturgia.pl/Poznacie-prawde-a-prawda-was-wyzwoli/> (dostęp 22.03.2025).

<sup>65</sup> <https://wyszynski.uksw.edu.pl/1901-1924/> (dostęp 22.03.2025).

**Abstrakt:** 11 października 1521 r. papież Leon X nadał królowi Henrykowi VIII tytuł „Obróńcy Wiary” w uznaniu dla jego dzieła *Assertio Septem Sacramentorum* (*Obrona siedmiu sakramentów*), w którym bronił sakramentalnego charakteru małżeństwa i supremacji papieża. Głównym celem tego artykułu jest analiza niektórych obowiązków chrześcijan we współczesnym świecie. Jak chrześcijanin, katolik, ma odnaleźć się w różnorodności i zmienności nauczania Kościoła katolickiego? Czy obrona wiary naprawdę nadal jest jego obowiązkiem? A może jest to już niepożądana relikwia, niezrozumienie ducha czasów i nowego światła drogi synodalnej?

**Słowa kluczowe:** *fidei defensor*, prawo kanoniczne, katolik, chrześcijanie, obowiązki, osoby świeckie

**Title:** *Fidei Defensor – a few observations on whether Christians are obliged to defend their faith in the modern world*

**Abstract:** On the 11th of October 1521 Pope Leo X granted to King Henry VIII the title „Defender of the Faith” in recognition of Henry’s book *Assertio Septem Sacramentorum* (*Defence of the Seven Sacraments*), which defended the sacramental nature of marriage and the supremacy of the pope. The main purpose of this article is to analyse some of the duties of Christians in the contemporary world. How are Christians, Catholics to find their way in the diversity and variability of the Catholic Church’s teachings? Is defending the faith really still their duty? Or is it already an undesirable relic, a misunderstanding of the spirit of the times and the new light of the Synodal Way?

**Keywords:** *fidei defensor*, canon law, Catholic, Christians, duties, lay person





---

# Refleksje o misji

---



# Misjonarz okiem kanonisty. Prawnokanoniczne aspekty powołania misyjnego

---

## Wprowadzenie

Rozważając zagadnienia, w którym Kościół odgrywa czynny udział, nie sposób rozpocząć inaczej niż od wskazywania przyczyny jego istnienia. Podczas Soboru Watykańskiego II jednym z głównych zadań było udzielenie odpowiedzi na pytanie: *Ecclesia, quid dicis de teipsa?*<sup>1</sup>. W soborowym dekrete *Ad gentes* o misyjnej działalności Kościoła wskazano, że Kościół został posłany przez Boga do wszystkich narodów, aby był „powszechnym sakramentem zbawienia”. Owo posłanie wyłania się z najgłębszej własnej potrzeby powszechności i posłuszeństwa nakazowi Jezusa Chrystusa, który powiedział do swoich uczniów – jak św. Marek napisał pod koniec jego Ewangelii: „Idźcie na cały świat i głoscie Ewangelię wszelkiemu stworzeniu!” (por. Mk 16,15)<sup>2</sup>. Zatem, należy twierdzić, że misja głoszenia Ewangelii jest pierwszorzędnym zadaniem Kościoła, które wypełnia na przestrzeni historii, posyłając do wszystkich części świata zwiastunów Dobrej Nowiny.

Jezusowy nakaz misyjny dał apostołom świadomość bycia społecznością, dał im prawo do decydowania o jej sprawach oraz obowiązek zaradzania potrzebom, pojawiającym się w wyniku istnienia samego Kościoła. Właśnie w Dziejach Apostolskich dostrzega się troskę

---

<sup>1</sup> Por. *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002, wstęp, s. 12.

<sup>2</sup> Por. *Dekret o misyjnej działalności Kościoła Ad gentes divinitus de activitate missionali Ecclesiae*, [w:] tamże, s. 433–471 [dalej: AG], nr 2.

apostołów: „Nie jest rzeczą słuszną, abyśmy zaniedbali słowo Boże, a obsługiwali stoły” i dlatego powołano diakonów (por. Dz 6,2-7). Wnioskuje się z tego, że rozwinięcie i dojrzewanie misyjności Kościoła poniekąd szło w parze z rozwojem porządku prawnego Kościoła. Normy powstają dla życia wspólnoty kościelnej i w służbie misji samego Kościoła, zwłaszcza w porządku dyscypliny wiary, sakramentów i organizacji struktur kościelnych.

W minionym stuleciu wielkim prekursorem misyjności oraz autorytetem zarówno w głoszeniu nauki Kościoła, jak i w praktyce był św. Jan Paweł II zwany *papieżem misyjnym*. Właśnie on, prowadząc ster Kościoła w trzecie tysiąclecie, pokazał, że „ewangelizacja jest największym i najbardziej porywającym wezwaniem, wobec którego Kościół staje od początku swojego istnienia”<sup>3</sup>. Doświadczenie Kościoła, zwłaszcza ostatniego czasu, związane z dechrystianizacją wielu narodów o tradycji chrześcijańskiej, zjawiskiem laicyzacji oraz głębokim kryzysem wiary wśród wiernych zmusiło Kościół, i wciąż zmusza, do podjęcia dogłębnej analizy własnego posłannictwa. Wezwanie do nowej ewangelizacji ponowione przez Jana Pawła II oraz potrzeba misyjnego przekształcenia Kościoła, na którą obecnie wskazuje także papież Franciszek, są przykładami tej naglącej konieczności oraz eklezjalnej odpowiedzi.

Sakrament chrztu, który jest bramą życia duchowego, wszczepia ochrzczonych w Kościół tak, że stają się oni uczestnikami jego posłannictwa<sup>4</sup>. Zatem każdy wierny jest zobowiązany do misyjności Kościoła, uwzględniając własną pozycję i możliwości (por. kan. 96 KPK)<sup>5</sup>. Dokonując analizy w porządku prawnym Kościoła, można wyłonić istnienie prawa misyjnego, które pozostaje w służbie Kościoła, przyczyniając się do definiowania pojęć, określenia statusu osób, katalogowania

<sup>3</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2009, ss. 453–541, nr 106.

<sup>4</sup> Por. *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 2002, nr 1213, (dalej: KKK).

<sup>5</sup> W niniejszym opracowaniu odniesienia do tłumaczenia w języku polskim: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*, stan prawny na dzień 18.05.2022 r., zaktualizowany przekład na język polski, Pallottinum, Poznań 2022 (dalej: KPK).

obowiązków i praw wiernych świeckich w kwestiach dotyczących misji oraz do rozwoju i wsparcia w działalności misyjnej.

Aktywność Kościoła ma różne aspekty. Z jednej strony jest to działalność publiczna wykonywana jedynie przez osoby, którym powierzono takie zadania (*mandatum*) w Kościele; z drugiej zaś jest to działalność nieinstytucjonalna, czy nawet prywatna, którą realizują wierni z własnej inicjatywy. Działanie misyjne także różni się ze względu na podmiot działający, którym może być instytucja publiczna powołana według porządku hierarchicznego albo organizacja utworzona spośród wiernych świeckich, działających na własną odpowiedzialność<sup>6</sup>.

Ustawodawca kościelny w kan. 786 obecnie obowiązującego Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. zdefiniował, że „działalność misyjna we właściwym tego słowa znaczeniu, dzięki której Kościół zaszczerpia się w narodach lub wspólnotach, w których jeszcze się nie zakorzenił, jest prowadzona przez Kościół, przede wszystkim poprzez wysyłanie zwiastunów Ewangelii, dopóki nowe Kościoły nie zostaną w pełni ukonstytuowane, a więc wyposażone we własne siły i wystarczające środki, dzięki czemu będą mogły same prowadzić dzieło ewangelizacji”. Tym samym podkreślił, że ta działalność opiera się na początkowym wysyłaniu ewangelizatorów, który rozpoczynają proces *implantatio Ecclesiae*. Pomimo tego, że ustawodawca nie określił kim są odbiorcy działalności misyjnej wynikającej z wykładni kan. 786, poprzestając jedynie na tych narodach i wspólnotach, w których Kościół jeszcze się nie zakorzenił, to nieodzowne jest pewne doprecyzowanie. Kanonista Julio García Martín wyjaśnił, że chodzi przede wszystkim o niewierzących w Chrystusa, zamieszkających na terenach geograficznych, gdzie nie ma obecności Kościoła i brak jest jego wpływu na kulturę miejscową. Choć wydaje się to oczywiste, to w rzeczywistości nie należy skupiać się jedynie na terytorium, ale głównie na osobach je zamieszkujących oraz na obecności (lub jej braku) Kościoła<sup>7</sup>.

<sup>6</sup> Por. J. A. Fuentes, *La función de enseñar en el Derecho de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2017, s. 35.

<sup>7</sup> Por. J. García Martín, *La Chiesa propone, non impone nulla. Diritto e dovere della missione*, [w:] *Cristo Chiesa Missione. Commento alla "Redemptoris Missio"*, Urbaniana University Press, Roma 1992, s. 227–228.

Na samym początku należy zdefiniować kim jest misjonarz w porządku prawnym, by następnie przyglądać się warunkom niezbędnym do pełnienia tej funkcji w Kościele katolickim. Wreszcie należy określić jakie zadania są powierzone misjonarzom w działalności stricte misyjnej.

## **Terminologia prawno-misyjna: misja w znaczeniu prawnokanonicznym**

Etymologia terminu „misja”, jako rzeczownik rodzaju żeńskiego liczby pojedynczej w języku polskim<sup>8</sup> jest jasna i prosta, ale odsłania tylko część rzeczywistości określonej tą nazwą<sup>9</sup>. Słowo pochodzi od łacińskiego czasownika *mittere*, który oznacza „wypuścić to, co ma się przy sobie, w rękę”; „sprawić, że coś będzie w ruchu, w biegu”. Dlatego można wyprowadzić różne pokrewne znaczenia, jak wysyłać, posyłać, posłać z określonym przeznaczeniem, odesłać, rzucić, wyrzucić, odrzucić, wydawać z siebie (np. głos), wypuszczać, puścić kogoś, pozwolić się oddalić, zaniechać, zaniedbać, wprowadzić w coś, wtajemniczyć<sup>10</sup>.

Zasadniczo słowem „misja” określa się dwie rzeczywistości: pierwsza z nich to wysyłanie jednej lub więcej osób do określonego miejsca bądź środowiska w określonym celu przez inną osobę, która posiada jakiś autorytet; drugie znaczenie zaś to określone zadanie, które „posyłający” powierza „posłanemu”. Z takiego ujęcia można wywnioskować, iż termin „misja” jest wyrazem, który nie określa ani natury, ani charakteru misji, co w konsekwencji powoduje, że stosuje się do wyrażenia odmiennych zadań w różnych wymiarach

<sup>8</sup> W języku hiszpańskim – *la misión*, w języku włoskim – *la missione*, w języku francuskim – *la mission*, w języku angielskim – *mission*. Większość języków współczesnych zapożycza brzmienie łacińskie *missio*.

<sup>9</sup> Por. V. Mosca, *Il diritto particolare: specificazione, complemento, adattamento del diritto universale. Prospettiva teorica*, [w:] L. Sabbarese (red.), *La Chiesa è missionaria. La ricezione nel Codice di Diritto Canonico*, Studia Canonica 55, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009, s. 95.

<sup>10</sup> „*Oculus mittere* – rzucić spojrzenie; *signum mittere* – dać znać”. *Praktyczny słownik łacińsko-polski*, J. Mańkowski (oprac.), Warszawa 2008, s. 255.

życiowych: społeczno-kulturalnych, politycznych, religijnych, duchowych. Natomiast w analizowanej dziedzinie termin „misja” posiada ponadto teologiczny fundament, gdyż chodzi o misję Kościoła. Misja była – i wciąż jest – właściwą odpowiedzią uczniów na prawdę, że Jezus jest Panem<sup>11</sup>. W konsekwencji etymologicznej słowo „misjonarz”, od słowa *missus*, czyli posłany, jest to osoba, której powierzono misję do wykonania<sup>12</sup>.

Profesor Ángel Santos Hernández z kolei stwierdza, że pojęcie *missio* obejmuje w sposób czynny i fundamentalny przede wszystkim akt prawny kompetentnej władzy, która powierza konkretnej osobie kościelnej objęcie funkcji hierarchicznej. Tak można rozróżniać porządek hierarchiczny duchowieństwa, który nie jest związany ze stopniem święceń. Ustawodawca nadał temu nazwę *missio canonica* w kan. 109 CIC 1917<sup>13</sup>.

Włoski profesor Natale Loda proponuje nadać pojęciu „misję” nową optykę w oparciu o soborową naukę i posoborową encyklikę Jana Pawła II *Redemptoris missio*. Z jednej strony, żeby podkreślać aspekt historyczny, gdy misje prowadziły narody do chrztu, co wymagało odnawiania metod i form duszpasterstwa misyjnego. Z drugiej zaś strony, żeby ukazać aspekt teologiczny, który jest związany z dialogiem z innymi religiami oraz z prawdą o jednej wierze i jednym Kościele<sup>14</sup>. Charakterystyczne dla określenia pojęcia „misji” jest rozróżnienie, jakie znajduje się w dekrete soborowym o działalności misyjnej. Początkowo omawia się tam misję powszechną Kościoła, aby potem określić wewnątrz tej ogólnej misji szczególną i konkretną działalność zwaną misyjną<sup>15</sup>.

<sup>11</sup> Por. V. Mosc, *Il diritto particolare: specificazione...*, dz. cyt., s. 95.

<sup>12</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa nella legislazione canonica*, Edicla, Roma 1993, s. 130.

<sup>13</sup> Por. A. Santos Hernández, *Derecho misional*, Misionología t. VII, Bibliotheca Comillensis, Santander 1962, s. 18.

<sup>14</sup> Przywołany autor nie omija kwestii aspektów negatywnych związanych z kolonializmem misyjnym. Por. N. Loda, *L'evangelizzazione delle genti nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (c. 584-594)*, UniversItalia, Roma 2007, s. 150.

<sup>15</sup> Por. J.F. Martínez Sáez, *La misión de Cristo y los fieles en el CIC*, Instituto Teológico san Ildefonso, Toledo 2004, s. 149.



Głębsze studium tekstów soborowych uwypukla napięcie, które zachodzi pomiędzy pojęciem misji w sensie szerszym, tj. działalność całego Kościoła, a misją *ad gentes*, jako specyficzna działalność Kościoła. Ten podwójny aspekt pojęcia misji, ukazany zwłaszcza w dokumentach *Lumen gentium* i *Ad gentes*, stał się źródłem jego ubogacenia i pogłębienia, choć też gdzieniegdzie nieporozumienia i zamieszania. Misję Kościoła zatem należy rozdzielić na trzy podstawowe rzeczywistości: misję *ad gentes* (do nieznanających Chrystusa), troskę duszpasterską (skierowaną do ludzi wierzących) oraz nową ewangelizację (dla tych, którzy utracili wiarę lub pomimo chrztu św. pozostają obojętnie religijnie). Przymiotnik „misyjny” obecnie jest stosowany na ogół dla określenia każdej działalności w Kościele<sup>16</sup>.

W obecnie obowiązującym Kodeksie Prawa Kanonicznego termin „misja” jest stosowany do dwóch różnych typów zadań. W kan. 770 stanowi się o misjach wewnętrznych lub ludowych, które są skierowane do katolików zamieszkujących obszary, gdzie ustanowiono hierarchię kościelną, do np. parafii, i polegają one na pewnym zbiorze kazań i pobożnościowych praktyk mających na celu podbudowywanie wiary wśród wiernych. Natomiast misje zewnętrzne, którymi poprzedni Kodeks się nie zajmował, są nastawione na propagowanie wiary i Królestwa Bożego wśród niekatolików, mając na celu zapoczątkowanie i ustalanie obecności Kościoła i są regulowane w kanonach tzw. „misyjnych”, czyli kan. 781–792, III księgi KPK o nauczycielskim zadaniu Kościoła<sup>17</sup>. Chociaż nie można przyjąć żadnego znaczenia za jednoznaczne, to termin ten ma być interpretowany za każdym razem w świetle kontekstu, w którym się znajduje, jak również słów współtowarzyszących<sup>18</sup>.

<sup>16</sup> Por. N. Loda, *L'evangelizzazione delle genti nel Codex...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>17</sup> Por. E. Tejero, *Komentarz do kan. 770*, [w:] P. Majer (red.), *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011 [dalej *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz: KPKom*], s. 595.

<sup>18</sup> Por. C. Papale, *I missionari: requisiti, tipologia, compiti (can. 784 del CIC)*, „Ius Missionale” 2012, t. 6, s. 63.

Przed wszystkim termin *missio* w jego wymiarze teologicznym znajduje przełożenie na grunt związany z nauką o prawie kanonicznym w kan. 204 § 1 KPK, który nadaje mu szeroki i ogólny sens, gdyż wierni „są powołani, każdy zgodnie ze swoją pozycją, do wypełniania misji, jaką Bóg powierzył Kościołowi w świecie”<sup>19</sup>. Również kan. 211 KPK<sup>20</sup> wskazuje na to, że misja jest ogólnym obowiązkiem i podstawowym prawem wszystkich wiernych Ludu Bożego według własnej kondycji, by świadczyć i głosić Ewangelię. Ten obowiązek ma walor duchowy, moralny i prawny<sup>21</sup>.

Podsumowując, można przyjąć, że istnieje pojęcie „działalności misyjnej”, która odnosi się zarówno do sensu ścisłego, jak i do szerokiego ujęcia, a bogactwo terminu „misje” skutecznie służy obu rzeczywistościom. Kościół prowadzi przecież działalność misyjną w krajach o tradycji chrześcijańskiej, ale z powodów historycznych termin „misje” został zastrzeżony dla terenów właśnie misyjnych<sup>22</sup>. Ustawodawca kościelny w kan. 786 posługuje się wyrażeniem *actio proprie missionalis* dla odróżnienia *sensu stricto* misji od jej szerokiego znaczenia. Należy jeszcze dodać, że ustawodawca w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, promulgowanym w 1990 roku, preferuje termin *evangelizatio* zamiast *missio*, co jest związane z przywiązaniem terminologicznym i historycznym do tradycji wschodniej.

<sup>19</sup> „Chrześcijanami są ci, którzy przez chrzest wszczępieni w Chrystusa, zostali ukonstytuowani jako Lud Boży i stawszy się z tej racji na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, zgodnie z własną każdego pozycją, są powołani do wypełnienia misji, jaką Bóg powierzył pełnić Kościołowi w świecie”. Kan. 7 § 1 *Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Watykan 1990, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2002 [dalej: KKKW].

<sup>20</sup> Jednobrzmiący z kan. 14 KKKW: „wszyscy chrześcijanie mają prawo i obowiązek współpracy w tym, aby Boże orędzie zbawienia rozszerzało się coraz bardziej na wszystkich ludzi każdego czasu i całego świata”.

<sup>21</sup> Por. N. Loda, *Il rapporto di complementarità tra il can. 784 CIC e il can. 589 CCEO nell'individuazione della figura del missionario*, „Ius Missionale” 2011, t. 5, s. 63. Termin „misja” odnosi się bardziej do wymiaru teologicznego, natomiast określenie „misje” posiada charakter praktyczny.

<sup>22</sup> Por. D. Salachas, *Il magistero e l'evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2001, s. 151.

## Misjonarz w znaczeniu prawnokanonicznym

Nauka Soboru Watykańskiego II wskazała, że wszyscy otrzymują od Chrystusa prawo i obowiązek apostołatu, przekazane poprzez chrzest i bierzmowanie, gdyż sam Pan przeznacza wszystkich do uczestnictwa w zbawczym posłannictwie Kościoła<sup>23</sup>. Sakramentalny charakter tego obowiązku uwypukla jego wartość fundamentalną, gdyż nie potrzebuje pozwolenia lub posłania od hierarchii dla jego wypełniania<sup>24</sup>. Z tego wynika proste, a zarazem prawdziwe podsumowanie, na które zwrócił uwagę papież Jan Paweł II, wskazując na to, że człowiek o tyle jest chrześcijaninem, o ile jest człowiekiem misyjnym<sup>25</sup>.

Ten osobisty obowiązek został wyjaśniony przez Kongregację Nauki Wiary w nocie doktrynalnej z 2007 roku. Konstatowała ona, że ewangelizacji nie prowadzi się jedynie publicznie, ale również poprzez osobiste świadectwo – od osoby do osoby. Z tego względu nie można dopuszczać do sytuacji, by na skutek konieczności niesienia Dobrej Nowiny do wielu ludzi zapomniano o takiej formie, która osiąga osobistego sumienia człowieka i porusza je przedziwnym słowem, otrzymanym od kogoś innego<sup>26</sup>.

Jak zauważył klaretyn Julio García Martín, w dekrete misyjnym Soboru Watykańskiego II termin „misjonarz” to pojęcie kościelne, ustanowione po to, by wyróżniać te osoby, które są posłane przez kompetentną władzę, czyli w tym ujęciu nie ma ono odniesienia do wszystkich wiernych. Termin „misjonarz” jest zatem przeznaczony dla konkretnej kategorii wiernych w sensie technicznym i własnym. Jednakże należy ostrożnie podchodzić do takiego rozróżnienia i mieć na uwadze zasadę *omnis apostolus debet esse discipulus, sed non omnis discipulus*

<sup>23</sup> Por. *Konstytucja dogmatyczna o Kościele Lumen gentium*, Watykan 1964 [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje...*, dz. cyt., s. 104–166 [dalej LG], nr 33.

<sup>24</sup> Por. D. Cenalmor, *Comentario al can. 211*, [w:] *Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Instituto Martín de Azpilcueta, Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, wyd. 3. zaktualizowane, Eunsa, Navarra 2002 [*Comentario Exegético al Código...*dalej: CExCDC], t. II/1, s. 78–80.

<sup>25</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio o stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1990, [w:] *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 323–392, nr 32.

<sup>26</sup> Por. *Nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, Watykan 2007, „L'Osservatore Romano” PL 2 (2008), nr 11, s. 50–55.

*apostolus*<sup>27</sup>, według której *apostolus* cechuje się stanem wyświęconego, a *discipulus* jest używane w odniesieniu do faktu chrztu<sup>28</sup>.

Ustawodawca kościelny w kan. 295–297 CIC 1917 miano „misjonarza” odnosił do osób *ad fidem*, czyli z porządku duchowego: kapłanów i zakonników. W obecnym Kodeksie w kan. 784 KPK dokonał jakby rozszerzenia ramy prawnej ujmującej również wiernych świeckich.

Dekret Soboru o misyjnej działalności poświęca rozdział IV osobom „misjonarzy”. Definiuje ich rolę w sensie ścisłym w nr 23, zwracając uwagę na elementy konstytutywne, zarówno w sensie prawnym, jak i technicznym oraz uwzględniając wymogi niezbędne do tego, by zostać misjonarzem. Nauka soborowa jest bezpośrednim źródłem definicji kodeksowej znajdującej się w kan. 784<sup>29</sup>. W znaczeniu ścisłym misjonarz oddaje znaczeniu łacińskiemu *missus* – posłany.

Zatem definicja kodeksowa znajduje się w kan. 784 KPK i brzmi: „Misjonarze, a więc ci, którzy są posyłani przez właściwą władzę kościelną do wykonywania dzieła misyjnego, mogą być dobierani spośród rdzennych mieszkańców lub spoza nich, spośród duchowieństwa diecezjalnego lub członków instytutów życia konsekrowanego albo stowarzyszeń życia apostołskiego, albo spośród innych wiernych świeckich”.

Misjonarzem nie jest więc ten, kto indywidualnie wybiera się do pracy (jakiegokolwiek) na terenach misyjnych, lecz ten, który posiada konkretne *mandatum*, czyli posłanie. To *mandatum* niesie ze sobą konkretną formę odpowiedzialności oraz pewną niezależność działania, również pociąga za sobą konkretne obowiązki i prawa<sup>30</sup>.

<sup>27</sup> Zob. „Enumerantur, quid hoc in Capite intelliguntur missionarii (quamvis non omnia omnibus pari ratione convenient)”. Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, *Relationes de singulis numeris Caput IV*, vol. IV, pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis 1978, s. 283. Natomiast takie rozróżnienie stoi w sprzeczności z zaprezentowaną koncepcją papieża Franciszka, który wskazuje na połączenie „uczeń-misjonarz” w *Evangelii gaudium*, nr 120 i w *Praedicate evangelium*, nr 10. Papież podkreśla, że każdy ochrzczony jest aktywnym podmiotem Ewangelizacji niezależnie od swojej funkcji w Kościele.

<sup>28</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 130–131.

<sup>29</sup> Por. tamże, s. 131–132.

<sup>30</sup> Por. R. Callejo de Paz, *La función de enseñar en el Derecho y en la vida de la Iglesia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013, s. 118–119.

W porządku kanonicznym urząd kościelny jest związany z jego powierzeniem<sup>31</sup>, a w przypadku misjonarza to jemu się powierza dzieło misyjne. Powierzenie to również związane jest z cechą stałości wykonanego zadania, tak jak ma to miejsce w odniesieniu do dzieła misyjnego. Następnie, urząd kościelny podlega kompetentnej władzy kościelnej, która eryguje urzędy, dokonuje w nich zmian oraz znosi je zgodnie z przepisami prawa. Ponadto należy wskazać, że urząd kościelny jest związany z realizacją konkretnego celu duchowego, którym jest – w przypadku urzędu misjonarza – głoszenie Ewangelii<sup>32</sup>.

## **Warunki kanoniczne dla pełnienia urzędu misjonarza**

Z wykładni kan. 149 KPK wynika, że kandydat na jakikolwiek urząd musi spełniać podstawowe warunki, jakimi są: pozostawianie we wspólnocie Kościoła i zdatność (zdolność) do pełnienia urzędu. To oznacza, że nie wystarcza samo przyjęcie chrztu bądź sakramentu święceń, lecz chodzi o faktyczne i aktualne pozostawianie w pełnej komunii kościelnej<sup>33</sup>. Natomiast wymóg sakramentu święceń pozostanie aktualny w odniesieniu do urzędów związanych z władzą wynikającą z sakramentu, której to władzy świeckim nie można powierzać (kan. 150 KPK).

<sup>31</sup> Por. kan. 145–156 KPK. Kodeksowe formy powierzenia to swobodne nadanie, prezentacja, wybór i postulacja.

<sup>32</sup> „W prawie kanonicznym urzędem kościelnym określa każde z zadań wykonywanych jednoosobowo, składających się na strukturę organizacyjną Kościoła, stanowiących realizowaną w sposób stały funkcję określoną prawem, dla spełnienia celu duchowego [...] W prawie kanonicznym potraktowano urząd jako zinstytucjonalizowaną figurę służącą działaniom Kościoła jako osoby prawnej”. J.I. Arrieta, *Komentarz do kan. 145*, [w:] KPKkom, s. 164.

<sup>33</sup> „Jakkolwiek sam kanon nie precyzuje, co należy przez to rozumieć, wydaje się oczywiste, że nie chodzi tu jedynie o wymóg negatywny, czyli brak całkowitego wykluczenia ze wspólnoty przez ekskomunikę, lecz o wymóg pozytywny, polegający na możliwym do stwierdzenia pozostawianiu w jedności z prawowitymi pasterzami Kościoła, przyjęcie i uznawanie jego nauczania oraz udział w tych środkach, które rzeczywiście jednoczą i ożywiają kościelną wspólnotę”; tamże, s. 167.

Wobec tego z normy kodeksowej wynika, że aby zostać misjonarzem nie trzeba posiadać święceń oraz nie trzeba fizycznie wyprowadzać się do innego miejsca geograficznego. Zanika przeto w mentalności misyjnej utożsamienie misjonarza z obcokrajowcem bądź/i zakonnikiem. Jako misjonarze mogą być posłani autochtoni (tam, gdzie jest taka możliwość), obcokrajowcy, duchowni diecezjalni, członkowie instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, kleryckich czy laickich, jak również świeccy obu płci.

Misjonarz to wybrany, który jest posłany przez kompetentną władzę kościelną do pełnienia działalności *proprie* misyjnej. Dzięki temu Kościół zostaje wszczepiony w narodach i wspólnotach, gdzie jeszcze nie został zakorzeniony. Misjonarzem nazywa się wiernego, który stawszy się na swój sposób uczestnikiem kapłańskiego, prorockiego i królewskiego posłannictwa Chrystusa, jest powołany zgodnie z własną pozycją do misji, jaką Bóg powierzył Kościołowi w świecie<sup>34</sup>.

Elementami konstytutywnymi kościelnego urzędu misjonarza są: posłanie przez kompetentną władzę kościelną i powierzenie konkretnego dzieła misyjnego<sup>35</sup>. Dla prof. Natale Loda wybór powołania misyjnego jest fundamentalnym i oddzielnym elementem konstytutywnym, który pochodzi z inicjatywy Chrystusa i dlatego jest elementem duchowym i ponadprawnym<sup>36</sup>.

Oprócz elementów konstytutywnych wyróżnia się też katalog wymogów potrzebnych dla osoby misjonarza w jego powołaniu misyjnym. Wywodzą się one w większej mierze z kan. 589 KKKW, który nie jest analogiczny do kan. 784 KPK, ale odnosi się bezpośrednio do osoby misjonarza. Za wymóg wstępny przyjmuje się fakt obdarzenia go szczególnym powołaniem misyjnym, powinien on posiadać także odpowiednie dary i uzdolnienia wynikające z naturalnej zdolności osoby, ma być również odpowiednio przygotowany do wykonania zadań, które niosą ze sobą odpowiedzialność i niezależność w działaniu<sup>37</sup>.

<sup>34</sup> Por. D. Salachas, *Il magistero e l'evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 167.

<sup>35</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 139-163.

<sup>36</sup> Por. N. Loda, *Il rapporto di complementarietà...*, dz. cyt., s. 69-70.

<sup>37</sup> Por. tamże, s. 72-73; J. Horta Espinoza, *"Eccomi, manda me!" Introduzione al libro III del Codice di Diritto Canonico. La funzione d'insegnare della Chiesa*, Pontificium Atheneum Antonianum, Bibliotheca - Manualia 6, Roma 2011, s. 101.

Pomocną uwagą, na którą wskazał wybitny kanonista bp Juan Ignacio Arrieta, dla jasnego rozumienia kanonicznej zdatności misjonarza (jako urzędnika kościelnego) w pełnieniu powierzonej mu konkretnej działalności, w tym przypadku misyjnej, jest to, że choć wymogi prawne dotyczą faktycznego momentu samej nominacji na urząd misjonarza, to zdatność tę misjonarz powinien zachowywać przez cały czas sprawowania funkcji<sup>38</sup>. Oprócz tego, powinno się również uwzględnić możliwości adaptacji misjonarza do nowego miejsca duszpasterstwa, do obowiązujących tam praw i obowiązków oraz zagadnienia związane z jego utrzymaniem i z innymi ewentualnymi okolicznościami tego typu<sup>39</sup>.

Zgodnie ze studium, które zaprezentował ks. Jaime González Argente, dotyczącym ewangelizacji w prawie kościelnym możemy uwypuklać elementy określające (definiujące) misjonarza. Wynikające z dekretu *Ad gentes*, nr 23: powołanie szczególne; posłanie; cel misyjny; status i zdatność. Ustawodawca nie przeniósł na normy kanonistyczne szczegółów dotyczących specyficznego powołania oraz zdatności misjonarza<sup>40</sup>.

## Szczególne powołanie misyjne

Posługa misjonarza ma swój początek w szczególnym powołaniu wzbudzonym przez Ducha Świętego, który udziela darów łaski tak, jak chce, odpowiednio do potrzeb (por. 1 Kor 12,11)<sup>41</sup>. Pius XII, który przyczynił się do nowego impulsu misyjnego w Kościele, podkreślił, że duch misyjny w pewien sposób wyraża pierwszą odpowiedź wdzięczności człowieka do Pana Boga, tak żeby przekazać braciom otrzymany dar wiary<sup>42</sup>.

<sup>38</sup> Zob. J.I. Arrieta, *Komentarz do kan. 149-150*, [w:] KPKkom, s. 167-168.

<sup>39</sup> Por. J.A. Fuentes, *La función de enseñar en el Derecho...*, dz. cyt., s. 253.

<sup>40</sup> Por. J. González Argente, *Id al mundo entero y proclamad el evangelio*, Ediciones Laborum, Murcia 2011, s. 94-95.

<sup>41</sup> Por. AG, nr 23; RM, nr 65.

<sup>42</sup> Por. Pius XII, *Litterae encyclicae Fidei donum de Catholicarum missionum condicionibus praesentim in Africa*, Watykan 1957, AAS 49 (1957), s. 225-248, nr 1.

Powołanie misyjne dane z dobrowolnej inicjatywy Chrystusa jest wewnętrznym warunkiem duchowym. Przeto, aby można było zdefiniować powołanie, to najpierw musi być wołanie od Boga<sup>43</sup>, następnie dokonuje się przyjęcie lub akceptacja ze strony powołanego, i wreszcie potwierdzenie powołania ze strony kompetentnej władzy Kościoła, która dokonuje rozeznania. Powołanie zostaje bezowocne, jeśli powołany nie odpowiada i nie przyjmuje planu Bożego dla jego życia. Odpowiedzialność hierarchii kościelnej polegać będzie na rozróżnianiu tego powołania, towarzyszeniu i formacji powołanego oraz powierzaniu mu konkretnego zadania<sup>44</sup>.

Działalność misyjna – znów należy podkreślić – jest szczególną działalnością Kościoła i z tego względu nie jest bezpośrednio powierzona każdej osobie. Do jej wypełnienia potrzebna jest posługa misjonarza, który jest powołany w szczególny sposób przez samego Boga, tak aby był wolny od trosk osobistych i całkowicie dyspozycyjny<sup>45</sup>. Odpowiedź ze strony powołanego na powołanie jest możliwa dzięki natchnieniu Ducha Świętego<sup>46</sup>, gdyż nie mieści się w kategoriach i wartościach jedynie ludzkich<sup>47</sup>. Dlatego ustawodawca kościelny nie zajął konkretnego stanowiska względem daru duchowego, jakim jest powołanie. Skupił się na procesie rozeznawania tego powołania i zdatości kandydata do

<sup>43</sup> „Non si può parlare del missionario senza rendersi conto di un fatto importantissimo: il vero Protagonista della missione non è l'uomo, ma Dio che opera «proto-casualmente» suscitando per mezzo dello Spirito la collaborazione strumentale della persona umana invitandola e abilitandola a partecipare nel Mistero dell'agire divino”. E. Nunnemacher, *Missionario*, w: *Dizionario di Missiologia*, Pontificia Università Urbaniana, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993, s. 361.

<sup>44</sup> „Kościół hierarchiczny nie jest autorem powołania, ale ma ważne zadanie deklaratywne, gdyż uzupełnia i formuje wewnątrz Kościoła do publicznej posługi powołanego”. C. Papale, *I missionari requisiti, tipologia...*, dz. cyt., s. 51 [tłum. własne]. Niewątpliwie rzeczywistość powołania misyjnego stanowi istotny aspekt dla rozwoju działalności misyjnej Kościoła. Ustawodawca kanoniczny, pomimo że powołanie posiada nade wszystko znaczenie duchowe, w dwóch miejscach zajął stanowisko w kwestii tego szczególnego wybrania. Wspomina o nim w kan. 385, a w 791 odróżnia go od powołania kapłańskiego, jednak bez podawania szczegółowych kryteriów, by je rozpoznać lub różnicować. Por. tamże, s. 48.

<sup>45</sup> Por. Paweł VI, *Adbortacja apostolska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Watykan 1975, [w:] *Papieskie Dzieło Rozkrzewienia Wiary*, Warszawa 1986 [dalej EN], nr 5.

<sup>46</sup> Por. AG, nr 24.

<sup>47</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 140–141.



wypełnienia powołania. Pojęcie „powołanie” jako szczególne wołanie od Boga jest obecne w Kodeksie Prawa kanonicznego i jest określone jako łaska lub dar (por. kan. 652 § 3). To powołanie misyjne nie odnosi się tylko do tych, którzy przez całe życie poświęcają się dziełu misji, ale także do tych, którzy ofiarowują swoją dyspozycyjność na misjach przez jakiś czas. Powołanie znajduje potwierdzenie w osobistych cechach i zdolnościach człowieka powołanego<sup>48</sup>, co wpływa na ocenę zdatności misjonarza.

## ***Idoneitas* do wypełnienia dzieła misyjnego**

Określenie prawne „zdadność” jest dość szerokie, ustawodawca kościelny stosuje je w formie łacińskiej *idoneitas*. Posługuje się tym terminem, by wskazać na potrzebę zdadności kandydata do pełnienia urzędu kościelnego (kan. 149 § 1); zdadności wiernych świeckich, by otrzymać zlecenie nauczania świętej nauki (kan. 229 § 3); zdadności kandydatów do biskupstwa (kan. 378); zdadności na urząd proboszcza (kan. 521 § 3, 524); zdadności, by zostać przyjęty do nowicjatu (kan. 645 § 3, 646) oraz by zostać dopuszczony do czasowej profesji (kan. 653 § 2); zdadności i odpowiednich kwalifikacji nauczycieli uniwersytetów katolickich (kan. 810 § 1); odpowiedniości do upoważnienia do spowiadania (kan. 970); zdadności kandydata do święceń (kan. 1052 § 1). Natomiast termin *idoneus* pojawia się w KPK ponad trzydzieści razy, i za każdym razem wskazuje na zdadność lub odpowiedniość kandydata do konkretnej funkcji kościelnej. Z pewnością trzeba uznać, że nie ma jednej ogólnej zdadności prawnej do wszystkiego, lecz jest ona zależna za każdym razem od urzędu, który ma być powierzony przez władzę kościelną i pełniony przez kandydata<sup>49</sup>.

<sup>48</sup> Por. tamże, ss. 141–142. Powołanie jest związane ze zdolnościami, który powołany posiada, ponieważ ono nie opiera się jedynie na jakimś uczuciu lub bodźcu wewnętrznym. Por. J. González Argente, *Id al mundo entero...*, dz. cyt., s. 96.

<sup>49</sup> Jedna osoba może posiadać zdadności i kwalifikacje do wielu urzędów, jak również może okazać się zdadna do pełnienia jednego urzędu i jednocześnie być niezdadna do innego. Taki stan rzeczy pokazuje różnorodność posługiwania w Kościele,

W stosunku do funkcji misjonarza w dekreście misyjnym Soboru Watykańskiego II są uwypuklone wymogi powołania misyjnego, które opiera się na szczególnym powołaniu u tych, którzy są obdarzeni odpowiednimi naturalnymi zdolnościami, przydatni z uwagi na dary i talenty oraz przygotowani do podjęcia dzieła misyjnego<sup>50</sup>. Stąd wypływa prawna definicja misjonarza umieszczona w kan. 784. Ojcowie Soboru ponadto wyrazili swoje przekonanie o tym, że wszystkie cechy wyliczone w nr 24–26 dekretu *Ad gentes* są konieczne i potrzebne każdemu posłanemu na misję, chociaż zwykle osiąga się je z trudem. Należy także zwrócić uwagę, że w normach i instrukcjach wydawanych przez Kongregację Ewangelizacji Narodów (obecnie Dykasteria ds. Ewangelizacji, a dawniej Kongregacja *Propaganda Fide*) nie ma wskazanych konkretnych wymogów, które wpływałyby na ważność lub godziwość powierzenia urzędu. Zgodnie z wykładnią kan. 149 § 2 KPK, zdatność kandydata rzutuje na ważność lub nieważność powierzenia urzędu, jak również na jego zgodność z prawem, jeśli dane przymioty są wyraźnie wymagane prawem powszechnym, partykularnym lub fundacyjnym<sup>51</sup>. Dla stwierdzenia ważności powierzenia urzędu warunki tej *missio canonica* muszą być wyraźnie wskazane przez normy prawa<sup>52</sup>.

Zatem ewentualna niezdatność kandydata nie czyni powierzenia urzędu nieważnym, ale do kompetencji władzy kościelnej należy osąd o zdatności do pełnienia urzędu. W każdym konkretnym wypadku osąd ten pozostaje w kompetencji władzy, która urząd powierza. Dlatego zdatność kandydata na urząd misjonarza powinna być przede wszystkim oceniana w odniesieniu do wymagań i celów działalności misyjnej, a nie tylko wynikać z potrzeby większej liczby misjonarzy. Ponadto wierny świecki, konsekrowany czy duchowny ofiarowuje swoją dyspozycyjność, która jest początkiem rozeznawania zdatności kandydata.

Ustawodawca kościelny w kan. 589 KKKW doprecyzował, że misjonarze oprócz posiadania odpowiednich darów i uzdolnień powinni być

---

ale też pozwala na lepszy wybór w powierzaniu urzędów kościelnych. Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 143.

<sup>50</sup> Por. AG, nr 23.

<sup>51</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 146.

<sup>52</sup> Por. J.I. Arrieta, *Komentarz do kan. 149–150*, w: KPKkom, s. 167.

odpowiednio przygotowani z zakresu misjologii i duchowości misyjnej, jak również pouczeni o historii i kulturze ludów, które mają ewangelizować. Profesor Natale Loda podsumowuje, że zdatność i spójność darów ludzkich i duchowych odnosi się do potrzeb i konieczności kościelnych, tj. korzystnych, odpowiednich i proporcjonalnych<sup>53</sup>.

## Cechy i uzdolnienia naturalne

Z całą pewnością wskazane jest, aby kandydat na misjonarza był zdrowy fizycznie. Chociaż w przeszłości warunki panujące na misjach były znacznie mniej pewne, to dobre zdrowie fizyczne stanowiło warunek dla przyjęcia tej funkcji. Po dziś dzień kwestia aklimatyzacji i adaptacji do aury klimatycznej i zwyczajów stanowi poważny problem dla obcokrajowców<sup>54</sup>. Wydaje się jednak, że stan zdrowia fizycznego nie może być warunkiem decyzyjnym, choć ta cecha nie może być pominięta w ocenie zdatności misjonarza.

Kolejnym ważnym aspektem są zdolności intelektualne kandydata. Warunek ten jest ważny, ale niedecydujący, gdyż na misje mogą być wysłani także kandydaci o mniejszych zdolnościach intelektualnych. Zdolności te wpływają na możliwość nauczania się jednego lub więcej języków obcych oraz na inne kwestie dotyczące formacji misjonarzy, jak gotowość do poznawania obcych kultur i obyczajów, struktur społecznych itp.<sup>55</sup> Zdolności intelektualne wspierają misjonarza, który gotowy jest zrezygnować z siebie samego – i z tego, co przedtem posiadał – oraz decyduje się być wierny powołaniu, autentycznie żyje Ewangelią, w cierpliwości, w zapale misyjnym, dobroci i szczerzej miłości daje świadectwo wobec Pana, aż do przelewu krwi (jeśli się to okaże konieczne).

Należy wskazać, że ustawodawca nie czyni żadnej różnicy konstytutywnej z tytułu pochodzenia kandydatów na misjonarzy, za to

<sup>53</sup> Por. N. Loda, *Il rapporto di complementarità...*, dz. cyt., s. 72.

<sup>54</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 144.

<sup>55</sup> Por. tamże.

wskazuje na różnorodność pochodzenia, czyli zarówno z terenów misyjnych, jak i z narodów o starej tradycji chrześcijańskiej<sup>56</sup>.

## Cechy natury duchowej

Misjonarze różnią się nie tylko swoim pochodzeniem, wynikającym z ujęcia geograficznego, mogą także wywodzić się z różnych środowisk czy instytucji kościelnych. Mogą przynależeć zarówno do kleru diecezjalnego, do instytutów życia konsekrowanego czy do stowarzyszeń życia apostołskiego, jak również do laikatu. Ogólnym wymogiem natury duchowej wynikającym z kan. 149 § 1 jest pozostawanie we wspólnocie Kościoła. Warunek ten oznacza, że dla pełnienia misji nie wystarcza jedynie przyjęcie sakramentu chrztu albo otrzymanie święceń, lecz chodzi o faktyczne i stałe pozostawanie w pełnej komunii kościelnej. Wśród takich cech należy wskazać na wierność własnemu powołaniu, zaparcie się samego siebie oraz gotowość do wyrzeczenia się dóbr, jakimi są własna ojczyzna, grupa etniczna i rodzina, dawanie świadectwa o Chrystusie z cierpliwością, skwapliwością, dobrocią i miłością oraz męstwo w próbie i posłuszeństwo<sup>57</sup>.

Od strony negatywnej, nie chodzi jedynie o wykluczenie ze wspólnoty kościelnej poprzez karę ekskomuniki – jak wyjaśniał bp. Juan Ignacio Arrieta – lecz, o to, że ustawodawca wymaga możliwości stwierdzenia, czy kandydat na misjonarza pozostaje w jedności z prawowitymi pasterzami Kościoła, czy przyjmuje i uznaje jego Magisterium, oraz czy bierze udział w środkach, które rzeczywiście jednoczą i ożywiają kościelną wspólnotę. Oprócz spełnienia tego podstawowego wymogu ustawodawca niekiedy wymaga urzędowego złożenia wyznania wiary<sup>58</sup>.

Należy też przyglądać się intencjom kandydata, bowiem one także mają wpływ na jego należytą zdolność do przyjęcia zadań w misji Kościoła. Chodzi o konieczność rozpoznania prawdziwej intencji

---

<sup>56</sup> Por. F. Retamal, *Comentario al can. 784*, [w:] CExCDC, t. III/1, s. 174.

<sup>57</sup> Por. Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Piusque la „ratio”...*, dz. cyt., n. 3852.

<sup>58</sup> Zob. J.I. Arrieta, *Komentarz do kan. 149-150*, [w:] KPKkom, s. 167.

służby misjom, ponieważ misjonarz nie może kierować się wyłącznie własnymi wewnętrznymi impulsami<sup>59</sup>. Misjonarz potrzebuje szczególnego powołania od Boga, gdyż jest wyznaczony, przydzielony do dzieła ewangelizacji, które wymaga całkowitego poświęcenia się. Dlatego człowiek może odpowiadać na powołanie misyjne jedynie pod wpływem działania Ducha Świętego<sup>60</sup>.

## Duchowni i osoby konsekrowane

Niezwykle ważnym aspektem zaangażowania duchownych w działalność misyjną jest kwestia inkardynacji duchownego, która zgodnie z normą kan. 265 KPK jest absolutną koniecznością dla duchownego<sup>61</sup>. Ustawodawca w Kodeksie z 1983 r. wprowadził nowość w postaci poszerzenia listy struktur mających zdolność inkardynowania duchownych. Można zauważyć, że odchodzi się od linii faworyzującej struktury terytorialne na rzecz przyznania zdolności do inkardynacji także innym strukturom, jeśli wynika to z rzeczywistych potrzeb związanych ze spełnianiem zadań duszpasterskich<sup>62</sup>.

W przypadku duchownych inkardynowanych do diecezji ustawodawca kościelny skorzystał z doświadczenia struktury prawnej prezbiterów *fidei donum* (potocznie fideidonistów), zapoczątkowaną przez papieża Piusa XII, która pozwalała na przemieszczenie się prezbiterów diecezjalnych na jakiś czas do terenów misyjnych, wówczas do Afryki, bez konieczności zmiany miejsca inkardynacji. Takie narzędzie otworzyło perspektywę dla misjonarzy *ad tempus*, ponieważ dotychczas misjonarze pełnili swoją posługę *ad vitam*. Ustawodawca w kan. 271 unormował *licentia transmigrandi*, według której duchowni diecezjalni mogą otrzymać pozwolenie na przeniesienie się do wypełniania świętego posługiwania w regionach dotkniętych brakiem duchowieństwa.

<sup>59</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 145.

<sup>60</sup> Por. tenże, *Misionero*, [w:] DGDC, s. 433.

<sup>61</sup> Zob. H. STAWNIAK, *Inkardynacja w misji Kościoła*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013, s. 181-188.

<sup>62</sup> Por. T. Rincón Pérez, *Komentarz do kan. 265*, [w:] KPKkom, s. 249.

Osoby konsekrowane, z racji ich oddania się Bogu i poświęcenia się na służbę Kościołowi, charakteryzują się dyspozycyjnością, przedsiębiorczością, pomysłowością i wielkodusznością. Powołanie misyjne jest ściśle połączone z posłannictwem osób konsekrowanych<sup>63</sup>. Przed Kodyfikacją z 1983 r. nie było normy podobnej do kan. 783, który stanowi: „Ponieważ członkowie instytutów życia konsekrowanego na mocy samej konsekracji poświęcają się na służbę Kościołowi, są zobowiązani do szczególnego udziału w działalności misyjnej w sposób właściwy swojemu instytutowi”. To wcale nie oznaczało, że obowiązek członków instytutów życia konsekrowanego do propagowania wiary wśród niewierzących bywał ignorowany lub pominięty<sup>64</sup>. Powyższa cytowana norma kanoniczna wprost wyraża charakter misyjny instytutów życia konsekrowanego i podkreśla wymiar misyjny istniejący w życiu konsekrowanym ze swojej natury<sup>65</sup>.

Powołanie misyjne jest również wewnętrznie połączone z instytutami, które działalność misyjną Kościoła realizują jako własną misję<sup>66</sup>. Generalnie, na mocy samej konsekracji, instytuty życia konsekrowanego są włączone w działalność Kościoła – konsekracja wiąże się z misją. Życie konsekrowane w swojej istocie jest uprzywilejowanym środkiem skutecznej ewangelizacji; zakonnicy i zakonnice poprzez swoje życie są znakiem całkowitej dyspozycyjności dla Boga, Kościoła i braci<sup>67</sup>.

W materii misyjnej, zwłaszcza biorąc pod uwagę możliwość posłania na misję *ad gentes*, nie jest wystarczający ślub posłuszeństwa. Zatem w odniesieniu do instytutów życia konsekrowanego należy rozróżnić:

1. Zakony i instytuty, wobec których legislacja nie reguluje bezpośredniego uczestnictwa w działalności misyjnej. Przełożeni

<sup>63</sup> Por. A. Domaszek, *Misje „ad gentes” a nowe wyzwania*, „Prawo Kanoniczne” 2019, t. 62, nr 4, s. 73.

<sup>64</sup> Por. AG, nr 27; RM, nr 69.

<sup>65</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 338.

<sup>66</sup> Por. AG, nr 23. W ciągu wieków historii Kościoła nie ma przykładów poświęcenia i heroizmu zakonników obu płci w dziele misyjnym (np. zakon św. Benedykta, zakon św. Franciszka). Pierwsze instytuty misyjne, powstałe na terenach tradycyjnie chrześcijańskich, przyjmują obecnie licznych kandydatów pochodzących z nowopowstałych Kościołów jako owoc ich działalności misyjnej. Por. F. Retamal, *Comentario al can. 784*, [w:] CExCDC, t. III/1, s. 177.

<sup>67</sup> Por. tamże.

- nie mogą posyłać podwładnego. W przypadku, gdy Stolica Apostolska powierzałaby im zadania misyjne, to przełożeni mogliby jedynie posyłać tych, którzy zgłaszają się dobrowolnie i zgodnie z prawem.
2. Instytuty, które jako jeden ze swoich celów realizują posłanie misyjne. To zadanie nie obowiązuje każdego. Przełożeni mają się troszczyć o to, by wśród profesów była wystarczająca liczba osób gotowych do bezpośredniego apostołatu misyjnego.
  3. Instytuty nazywane misyjnymi, dla których misja *ad gentes* jest ich charyzmatem i cechą wyróżniającą. Wszyscy zakonnicy są związani z działalnością misyjną, jeśli przełożeni posyłają ich na misję<sup>68</sup>.

Norma kan. 783 nie dotyczy stowarzyszeń życia apostolskiego, a w ustawodawstwie kodeksowym nie postanowiono o ich obowiązku misyjnym. Nie można jednak wątpić o ich odpowiedzialności i działalności na rzecz misji. Niektóre stowarzyszenia powstały właśnie w celu misyjnym, tj. dla dzieła misyjnego. Obowiązek misyjny członków stowarzyszeń życia apostolskiego powstaje przez przynależność do stowarzyszenia i jest postrzegany jako właściwy sposób służby Bogu i Kościołowi<sup>69</sup>.

## Świeccy, mężczyźni i kobiety

W kan. 149 § 1 KPK, jak już wyżej wspomniano, ustawodawca kościelny odszedł od wymogu święceń dla powierzenia urzędu, jak to uprzednio stanowił w kan. 153 § 1 CIC 1917, który wymagał *ad vacans officium promovendus debet esse clericus* i nie przewidywał innych możliwości<sup>70</sup>.

<sup>68</sup> Por. tamże.

<sup>69</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 344-345.

<sup>70</sup> Obecnie warunku tego nie stawia się wprost, chyba że chodzi o urząd wymagający wykonywania pełnego duszpasterstwa, czyli wykonywania władzy święceń,

Spośród świeckich (jako tych, którzy nie są duchownymi) mogą zostać misjonarzami ci, którzy należą do instytutów życia konsekrowanego, jak zakonnicy i zakonnice (kan. 588 § 1.3) należący do instytutów świeckich (kan. 713 § 2), jak również należący do stowarzyszeń życia apostołskiego (kan. 731 i 735). Według norm Kodeksu Prawa Kanonicznego misjonarzom świeckim, których ustawodawca w kan. 785 § 1 określa mianem katechistów, można powierzyć pewne funkcje nauczycielskie, uświęcające i rządzenia zgodnie z przepisami prawa (kan. 228 § 1). Zdaniem kanonisty Dimitrosa Salachasa należy mieć na uwadze, że na terenach misyjnych, gdzie Kościół nie jest jeszcze zakorzeniony, może nie być możliwym powierzenie urzędów świeckim misjonarzom, zgodnie bowiem z przepisami prawa, mogą być one powierzone jedynie w Kościołach partykularnych w pełni ukonstytuowanych. Niemniej w zależności od okoliczności czasowych i miejsca świeccy misjonarze, którzy są zdolni, mogą być – przy zachowaniu należytej roztropności – przyjmowani przez pasterzy do wykonywania urzędów kościelnych<sup>71</sup>.

Nowość ustawodawstwa kanonicznego z 1983 roku odnosi się do relacji misjonarza wobec niewierzących autochtonów i wobec wiernych; misjonarz nie jest już utożsamiany z konieczności z obcokrajowcem, kolonizatorem, ani z osobą zakonną lub członkiem instytutu. Ponadto współcześnie działają w Kościele różne grupy i ruchy o profilu misyjnym, które niekiedy funkcjonują w sposób samodzielny, zachowując jednak zgodność z wytycznymi i organami Kościoła, by skuteczniej realizować swoją gorliwość misyjną<sup>72</sup>. Dla przykładu można tu wskazać misję rodzin prowadzoną przez członków Drogi Neokatechumenalnej<sup>73</sup>.

---

do czego koniecznie jest przyjęcie tego sakramentu. Por. J.I. Arrieta, *Komentarz do kan. 149-150*, [w:] KPKkom, s. 167.

<sup>71</sup> Por. D. Salachas, *Il magistero e l'evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 169.

<sup>72</sup> Por. tamże, s. 118.

<sup>73</sup> „Realizacja Drogi Neokatechumenalnej może być wspomagana przez «rodziny w misji», które na prośbę biskupów osiedlają się w rejonach zdechrystianizowanych lub tam, gdzie konieczna jest *implantatio Ecclesiae*”. *Neocatechumenale Iter, Statuta. Droga Neokatechumenalna, Statut*, Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, Lublin 2008, s. 13-16, art. 33 § 1.



Nauczanie Magisterium Kościoła uznaje i docenia również rolę kobiet, które już od zarania chrześcijaństwa tak często wносиły znaczny wkład i trud, wspomagając misjonarzy w dziele ewangelizacji<sup>74</sup>. Szczególną rolę mają do spełnienia zwłaszcza zakonnice misjonarki, których dziewictwo dla Królestwa Bożego wyraża się w różnorodnych owocach macierzyństwa duchowego<sup>75</sup>.

Znaczenie rzeszy mężczyzn i kobiet świeckich, którzy angażowali swoje życie w krzewienie Ewangelii oraz w procesie *plantatio Ecclesiae* zostało podkreślone w Liście apostolskim *Antiquum ministerium*<sup>76</sup> papieża Franciszka z 10 maja 2021 roku, kiedy ustanowił on posługę katechety. Chociaż list apostolski nie odnosi się wprost do kan. 785, w którym mowa o katechistach świeckich, to pośrednio podkreśla wagę tej posługi przy pierwszym głoszeniu, które wprowadza w *kerygmat*<sup>77</sup>.

## Formacja misjonarza

W obecnie obowiązującym Kodeksie nie znajduje się konkretnej normy regulującej charakterystyczną i specyficzną formację dla misjonarzy. Jednakże ustawodawca powierzył biskupom diecezjalnym obowiązek troski o przygotowywanie misjonarzy. I tak w kan. 257 § 2 prawodawca ustanowił, że „biskup diecezjalny powinien zatroszczyć się o to, by duchowni zamierzający przenieść się z własnego Kościoła partykularnego do Kościoła partykularnego innego kraju, zostali odpowiednio przygotowani do wypełniania tam świętego posługiwania, by mianowicie zdobyli znajomość języka kraju, a także rozumieli jego

<sup>74</sup> Por. Benedykt XV, *List apostolski Maximum illud o misjach*, Watykan 1919, [w:] B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata (red.), *Breviarium missionum*, t. 1, ATK, Warszawa 1979, s. 200–216, s. 9.

<sup>75</sup> Por. RM, nr 70.

<sup>76</sup> Franciszek, *List apostolski w formie motu proprio Antiquum ministerium, w którym ustanawia posługę katechety*, Watykan 2021, [https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu\\_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510\\_antiquum-ministerium.html](https://www.vatican.va/content/francesco/pl/motu_proprio/documents/papa-francesco-motu-proprio-20210510_antiquum-ministerium.html) [dostęp 25.04.2022].

<sup>77</sup> Por. tamże, nr 6.

instytucje, uwarunkowania społeczne, potrzeby i zwyczaje.<sup>78</sup> Także w KKKW ustawodawca uwypuklił aspekt formacji w kan. 589: „misjonarze tak zewnątrzni, jak autochtoni mają posiadać odpowiednie dary i uzdolnienia; powinni być odpowiednio przygotowani z zakresu misjologii i duchowości misyjnej, jak również pouczeni o historii i kulturze ludów, które mają ewangelizować”.

Ogólne zasady specyficznej formacji doktrynalnej i apostołskiej misjonarzy zostały wskazane w soborowym dekreście misyjnym *Ad gentes*<sup>79</sup>. Profesor Dimitros Salachas uwypuklił następujące kwestie, które można postulować jako niezwykle ważne dla formacji misyjnej: po pierwsze, aby nie tracić z horyzontu powszechności Kościoła i różnorodności narodów; dalej, aby darzyć szacunkiem dziedzictwo, języki i zwyczaje miejscowe wraz z poznawaniem obowiązujących norm i doktryny Kościoła w odniesieniu do działalności misyjnej<sup>80</sup>. Ważnymi elementami formacji misyjnej są także: poznawanie historii, struktur społecznych, tradycji, porządku moralnego oraz dobra znajomość języka. W tym celu szczególnie pomocne są instytuty misyjne przy wydziałach lub uniwersytetach<sup>81</sup>. Formacja misyjna, która wymaga od kandydata stosownych umiejętności osobistych i duchowych, ma na celu jego całkowite zaangażowanie się w służbie ewangelizacji, ponieważ obejmuje całą osobę i życie misjonarza. Wymaga także od misjonarza całkowitego i bezwarunkowego oddania własnych sił i czasu<sup>82</sup>.

<sup>78</sup> Treść kan. 257 odnosząca się do formacji seminaryjnej, którego treść jest zaczerpnięta z m.p. *Ecclesiae Sanctae* (I, 3 § 1 i 3); nr 6 dekretu *Christus Dominus* oraz nr 10 dekretu *Presbyterorum ordinis*, ma szczególne znaczenie, nie tylko z powodów duszpasterskich, tj. dla lepszego rozmieszczenia duchowieństwa, lecz z uwagi na powszechny wymiar kapłaństwa. Alumni powinni być wychowani w duchu troski o cały Kościół i prawdziwej dyspozycyjności, właściwej kapłaństwu ministerialnemu, wyrażającej się gotowością podjęcia takiej posługi i w tych miejscach, gdzie potrzeby Kościoła są największe. Por. T. Rincón Pérez, *Komentarz do kan. 257*, [w:] KPKkom, s. 245.

<sup>79</sup> Por. AG, nr 26.

<sup>80</sup> Por. D. Salachas, *Il magistero e l'evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 119–120.

<sup>81</sup> Por. tamże, s. 120.

<sup>82</sup> Por. RM, nr 65–66.79.

## Posłanie przez kompetentną władzę kościelną

Kościół posyła misjonarzy, by głosić Chrystusa i Ewangelię, które nie są właścicielami, lecz tylko sługami, a więc mają ją szerzyć z zachowaniem najwyższej wierności<sup>83</sup>. Nie ulega wątpliwości, że to posłanie jest zakorzenione w mandacie, który Zbawiciel powierzył Piotrowi i gronu Dwunastu, dlatego władza posłania spoczywa na Papieżu i na biskupach pozostających z nim w jedności. To oni powierzają dzieło misyjne, jak również czynią to instytucje kościelne, które otrzymałyby taką władzę od nich, jak np. w przypadku instytutów misyjnych<sup>84</sup>.

Misjonarz, z jednej strony odkrywa powołanie do pracy ewangelizacyjnej, a jednocześnie jest wybrany i posłany przez Kościół, jak to jest ustanowione w normie kan. 784. Troską biskupa jest rozróżnienie powołań, ich należyte przygotowanie i posłanie na misję<sup>85</sup>. Na przestrzeni wieków w historii misyjności Kościoła najczęstszą praktyką było posyłanie zakonników, ale już w drugiej połowie XX wieku w sposób szczególny promowano posyłanie duchowieństwa diecezjalnego<sup>86</sup>. Wzrostu doświadczyła również liczba posłanych świeckich nienależących do instytutów misyjnych<sup>87</sup>.

Ustawodawca kościelny w kan. 784 określa elementy konstytutywne, które ustanawiają kandydata misjonarzem w sensie prawnym, a więc w znaczeniu ścisłym. Oprócz misyjnego powołania, zdolności naturalnych i duchowych, otrzymuje się *status* prawny misjonarza jedynie wtedy, kiedy kompetentna władza kościelna formalnym aktem posyła go, by mógł głosić Ewangelię tym, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa<sup>88</sup>.

Należy odróżniać dwa elementy w kan. 784, z jednej strony akt posłania misjonarza, a z drugiej zaś powierzone zadanie dzieła misyjnego. Misjonarz nabywa *status* prawny nie przez przemieszczanie się

<sup>83</sup> Por. EN, nr 15.

<sup>84</sup> Taką władzę otrzymują od kompetentnej władzy kościelnej zwłaszcza wtedy, kiedy zostaje zatwierdzony kodeks fundamentalny (konstytucje) według normy kan. 587. Por. F. Retamal, *Comentario al can. 784*, [w:] CExCDC, t. III/1, s. 175.

<sup>85</sup> Por. J.A. Fuentes, *La función de enseñar en el Derecho...*, dz. cyt., s. 253.

<sup>86</sup> Por. RM, nr 67-68.

<sup>87</sup> Por. tamże, nr 71-72.

<sup>88</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 150.

geograficzne, lecz dzięki aktowi prawnemu, poprzez który zostaje mu powierzone szczególne zadanie w ewangelizacji. Dlatego wyrażenie *mittere* z kan. 784 (jak również z AG, nr 23) oznacza powierzenie misji publicznej do jej podejmowania w imieniu Kościoła<sup>89</sup>. Zatem Kościół posyła wybranych wiernych, oficjalnie powierzając im do wypełniania dzieła misyjne. Posłanie oznacza powierzenie mandatu, o którym ustawodawca postanowił w kan. 145–146 KPK (*provisio canonica*)<sup>90</sup>.

Akt powierzenia funkcji wewnątrz struktury kościelnej *missio canonica* wydawany jest więc przez kompetentną władzę i upoważnia do podjęcia działalności publicznej w Kościele zarówno szafarzom wyświęconym, jak i wiernym świeckim, z tą jednak różnicą, iż ci ostatni nie mogą przyjmować ważnie zadań właściwych lub zarezerwowanych duchownym. Błędem byłoby utożsamiać *missio canonica* z ogólną misją głoszenia, którą posiada każdy wierny na mocy sakramentu chrztu<sup>91</sup>.

Posłuszeństwo jest szczególną cnotą sług Chrystusa<sup>92</sup> i jest ściśle związane z kościelną strukturą hierarchiczną. W odniesieniu do całego Kościoła powszechnego kompetentną władzą, w myśl kan. 782, jest biskup Rzymu i kolegium biskupów, do których należy kierownictwo i koordynacja poczynąń i działań związanych z dziełem misyjnym i współpracą misjonarską. Natomiast w sytuacji Kościołów partykularnych jest to biskup diecezjalny na mocy kan. 790 § 1 i ci, którzy zostali z nim zrównani przez ustawodawcę w kan. 368. Ustawodawca przenosi tutaj nauczanie soborowe dekretu *Christus Dominus* (nr 6) na grunt kanoniczny, gdzie biskup jest gwarantem – *sponsor* – wszystkich Kościołów na mocy Bożego ustanowienia i z nakazu swego apostołskiego urzędu. Również należy mieć na względzie wyższych przełożonych instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostołskiego, zarówno męskich, jak i żeńskich<sup>93</sup>.

<sup>89</sup> Por. tamże, s. 155.

<sup>90</sup> Por. C. Papale, *I missionari: requisiti, tipologia...*, dz. cyt., s. 62.

<sup>91</sup> Por. J.A. Fuentes, *La función de enseñar en el Derecho...*, dz. cyt., s. 80–81.

<sup>92</sup> Por. AG, nr 24.

<sup>93</sup> Por. C. Papale, *I missionari: requisiti, tipologia...*, dz. cyt., s. 67–68; J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 156.

Zadania związane z działalnością misyjną Kościoła, które są realizacją celu duchowego, skupiają się na urzędzie kościelnym, dlatego należy wziąć pod uwagę kompetencję władzy powierzającej urząd. Wiążąca jest norma kan. 148, w której wskazano, że „do władzy, która jest właściwa, by erygować urzędy, dokonywać w nich zmian i je znosić, należy również ich kanoniczne powierzanie, chyba że prawo stanowi inaczej”. Kompetentną władzą do ustanowienia misjonarzy są przełożeni terenów misyjnych w sensie prawnym. Do tych terenów należą diecezje zależne od Dykasterii ds. Ewangelizacji, wikariaty apostolskie, prefektury apostolskie, misje *sui iuris*, niektóre opactwa terytorialne i administratury apostolskie erygowane na stałe<sup>94</sup>. Nie oznacza to, rzecz jasna, niemożności ustanowienia misjonarzy w diecezjach niezależnych od rzymskiej dykasterii misyjnej, gdyż jak już zaznaczono, jest to urząd kościelny ustanowiony na stałe, którego erygowanie jest w kompetencji biskupa diecezjalnego<sup>95</sup>.

Niektórzy kanoniści są zdania, że kompetentna władza kościelna może być dwójaka (podwójna), czyli należy do niej ordynariusz, który posyła misjonarza do zadań misyjnych albo ordynariusz, który przyjmuje misjonarza pod własną jurysdykcję, powierzając mu konkretne zadanie kanoniczne<sup>96</sup>.

## **Ogólne zadania misjonarzy w działalności misyjnej Kościoła**

Działalność misyjna Kościoła jest związana z ewangelizacją oraz zaszczerpieniem Kościoła (kan. 786), a do tego wymaga się nade wszystko Eucharystii, która jest ściśle połączona z posługą prezbi-tera<sup>97</sup>. Ustawodawca kodeksowy wyszczególnił w posłudze misyjnej głoszenie Słowa Bożego (kan. 786) i sprawowanie sakramentów, które

<sup>94</sup> Prałatury terytorialne nie są uznawane za tereny misyjne w sensie prawnym, bo nie zależą od Dykasterii ds. Ewangelizacji.

<sup>95</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 157.

<sup>96</sup> Por. J. Horta Espinoza, *“Eccomi, manda me!”*..., dz. cyt., s. 109.

<sup>97</sup> Por. AG, nr 15.

są logicznym następstwem głoszenia (kan. 787 § 2), innymi słowy są to nauczycielskie i uświęcające zadania Kościoła. Należy akcentować kontekst prawny tych zasadniczych kwestii, gdyż zadania te podejmowane przez misjonarzy, w zależności od ich własnego statusu prawnego w Kościele, są również działaniami całego Kościoła. Zachodzi jeszcze potrzeba specyficznej inkulturacji i dialogu misyjnego, które zostały wskazane przez ustawodawcę kościelnego w kan. 787 § 1.

## **Dialog misyjny przez świadectwo życia i słowa misjonarzy**

Dla owocnej działalności misyjnej ustawodawca wysunął na pierwszy plan w kan. 787 § 1 uznanie, że „misjonarze przez świadectwo życia i słowa powinni nawiązać dialog z niewierzącymi w Chrystusa, ażeby w sposób przystosowany do ich mentalności i kultury, otworzyć im drogi, na których mogliby poznać orędzie ewangeliczne”. Jest to jedyny raz, kiedy w Kodeksie z 1983 r. stosuje się termin *dialogus*. Rozumiany jest on jako komunikacja, odniesienie, poznawanie, zachowanie misjonarza wobec niewierzących. Nie jest to jakiś dialog ekspertów bądź naukowców, lecz ludzka relacja w różnorodności.

W przywołanym kan. 787 § 1 zakres i odpowiedzialność są zdefiniowane jako *poznanie orędzia ewangelicznego*; adresaci są określani jako *niewierzący w Chrystusa*; podmiotem działalności są *misjonarze*; zadanie zaś to *nawiązanie dialogu*, które jest opisane w procesie: podwójne świadectwo życia i słowa, przystosowanie do rzeczywistości kultury, znajomość Ewangelii i otworenie dróg, które sprzyjają i pozwalają na poznanie. W paragrafie drugim tego przepisu wyraźnie określony cel działalności misyjnej jest sformułowany jako prośba o dopuszczenie do przyjęcia chrztu; którą poprzedza pouczenie o prawdach wiary i właściwe przygotowanie<sup>98</sup>.

---

<sup>98</sup> Por. L. Meddi, *La testimonianza della vita cristiana come metodologia missionaria* (can. 787), „Ius Missionale” 2016, t. 10, s. 60.

Paweł VI wskazał na dialog jako fundamentalną postawę relacji Kościoła ze światem współczesnym, w którym Kościół żyje i posługuje<sup>99</sup>. Kościół uwidatnia na różne sposoby inicjatywę miłości Boga wobec ludzi, prowadząc ich do poznania Chrystusa poprzez swoją działalność ewangelizacyjną, która ma kształt dialogu. Nie jest on jedynie pojęciowy lub ideologiczny, ale egzystencjalny i uświęcający, prowadzi bowiem człowieka poprzez chrzest do włączenia się w życie Chrystusa i Kościoła, i konsekwentnie, do udziału w Jego misji. Taka właśnie działalność ewangelizacyjna obejmuje Kościół i go tworzy<sup>100</sup>. Dialog zatem stanowi początkowy wyraz misji Kościoła, jest jakby pierwszym etapem pre-ewangelizacji, który ma doprowadzać do głoszenia Dobrej Nowiny. Są to dwie działalności uzupełniające, charakteryzujące się oddzielnymi metodami, które nie są zamienne, ani przeciwne sobie<sup>101</sup>.

W ustanowieniu przepisu prawnego z kan. 787 § 1 ustawodawca wskazał na wartość świadectwa życia, które zawiera w sobie potrzebę, aby misjonarz pogłębiał wiarę i identyfikację swojego życia z tożsamością chrześcijańską; postawę otwartości, by zrozumieć rozmówcę; postawę pokory i lojalności oraz świadomość, że wzajemna wymiana przewyższa przesady i nietolerancję, tak jak wskazał Jan Paweł II w *Redemptoris missio*<sup>102</sup>. Jest to ślad misyjnego dokumentu soborowego, gdzie wskazano na formację misjonarzy i na postawy, które zazwyczaj musi przyjmować<sup>103</sup>.

Świadectwo, jako środek w działalności misyjnej Kościoła, polega na podkreślaniu, świadczeniu w sposób widoczny i zrozumiały nowej formy życia, dając dowód istnienia jakiejś rzeczy lub osoby. Zatem, w misji Kościoła polega ono na dawaniu świadectwa o zbawieniu w Chrystusie, ukazywaniu nowego człowieka słowem i czynem tak, że ludzie będą mogli Go dostrzegać i będą chcieli zrozumieć nowość

<sup>99</sup> Por. Paweł VI, *Ecclesiam suam*, dz. cyt., nr 5. 31-54. Ponadto Paweł VI, dn. 9.04.1965 r., jeszcze przed promulgacją *Ecclesiam suam* utworzył w Kurii Rzymskiej Sekretariat ds. Niewierzących – *Secretariatatus pro non credentibus*, który później w 1993 r. Jan Paweł II połączył z Papieską Radą ds. Kultury. Po reformie *Praedicate evangelium* stała się Dykasterią ds. Kultury i Edukacji.

<sup>100</sup> Por. J.F. Martínez Sáez, *La misión de Cristo...*, dz. cyt., s. 93.

<sup>101</sup> Por. F. Retamal, *Comentario al can. 787*, w: CExCDC, t. III/1, s. 192.

<sup>102</sup> Por. RM, nr 42.56.

<sup>103</sup> Por. AG, nr 23-26.11-12 i inne.

i pełnię życia w Chrystusie<sup>104</sup>. Ustawodawca przenosi na grunt kanoniczny wymowne zdanie: „Człowiek naszych czasów chętniej słucha świadków, aniżeli nauczycieli; a jeśli słucha nauczycieli, to dlatego, że są świadkami.”<sup>105</sup>.

Niewątpliwie, jak wynika z Magisterium Kościoła<sup>106</sup>, w odniesieniu do ewangelizacji i *plantatio Ecclesiae* w niektórych okolicznościach świadectwo życia staje się jedynym narzędziem obecności Kościoła zarówno ze strony misjonarzy, jak i każdego ochrzczonego. Konsekwencja tego świadectwa nie jest niczym innym, niż wzywaniem do nawrócenia i przemiany życia<sup>107</sup>. Mimo że tytuł II w księdze trzeciej KPK nie ma odniesienia do męczeństwa, jak również nie ma tego zagadnienia w dekrete *Ad gentes* ani w *Evangelii nuntiandi*<sup>108</sup>, nie można go pominąć, gdyż należy przypomnieć, że *Katechizm Kościoła Katolickiego*: „Męczeństwo jest najwyższym świadectwem złożonym prawdzie wiary [...] Męczennik daje świadectwo Chrystusowi, który umarł i zmartwychwstał, z którym jest zjednoczony przez miłość. Daje świadectwo prawdzie wiary i nauki chrześcijańskiej”<sup>109</sup>.

<sup>104</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 116. Treść kan. 787 koreluje z AG, nr 11 o świadectwie miłości, bardziej niż charytatywności. W latach siedemdziesiątych zaistniała mocna tendencja społeczna w działalności misyjnej, która spowodowała dwukrotną interwencję (1984 r. i 1986 r.) Kongregacji Nauki Wiary nt. metodologii i praktyk misyjnych związanych z tematyką wyzwolenia. Możliwe, że to wypukliło preferencję zatwierdzonych nowych ruchów kościelnych przed zaczątkowymi wspólnotami kościelnymi (*communitates a basi*). W nowych ruchach dostrzegano świadectwa w wymiarze osobistego uświęcenia, które jest przeżywane na poziomie moralnym i doktrynalnym. Chociaż Synod Nadzwyczajny w 1985 r. wprowadził preferencyjną opcję dla ubogich i ludzkiego promowania (EN, nr 6), wskazując na nowe zaczątkowe wspólnoty (EN, nr 58). Również treść kan. 787 może korelować z doświadczeniem „cichego świadectwa”, jest to wizja misyjna związana z doświadczeniem Charlesa de Foucauld, tj. misja, która naśladuje styl ubóstwa Jezusa (AG, nry 3.5). Por. L. Meddi, *La testimonianza della vita cristiana...*, dz. cyt., s. 77-78.

<sup>105</sup> Por. Paweł VI, *Allocutio moderatoribus ac membris e Consilio de Laicis, qui plenario Coetui Romae interfuerunt*, Watykan 1974, AAS 66 (1974), s. 568; EN, nr 41.

<sup>106</sup> Zob. AG, nr 6; RM, nr 35.39.

<sup>107</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 118.

<sup>108</sup> Jedynie: „[...] Szczepan tegoż Ducha pełen, zostaje wybrany diakonem, a potem składa świadectwo krwi męczeńskiej”. EN, nr 75.

<sup>109</sup> KKK, nr 2473.



## Inkulturacja Ewangelii w misji *ad gentes*

*Plantatio Ecclesiae* wynikające z kan. 786 jest pojęciem stosowanym w dokumentach Kościoła, by z jednej strony podkreślić odpowiedzialność Kościoła powszechnego i każdego Kościoła partykularnego w ogólności<sup>110</sup>, a z drugiej strony wskazać na długi proces wszczepiania Ewangelii, nazywany inkulturacją<sup>111</sup>. Nie oznacza on jedynie zewnętrznego zaadaptowania się, lecz zakłada wewnętrzną przemianę prawdziwych wartości kultury poprzez włączenie w chrześcijaństwo i zakorzenienie chrześcijaństwa w różnych kulturach<sup>112</sup>.

Pojęcie „inkulturacji”<sup>113</sup> powstało w środowisku misyjnym i wskazuje na wolę Kościoła do przejścia z form wiary świata zachodniego do innego podejścia, bardziej wrażliwego na wartość kultury oraz

<sup>110</sup> Por. RM, nr 49.

<sup>111</sup> Por. EN, nr 20; RM, nr 52.

<sup>112</sup> Por. L. Gerosa, *Le norme codiciali sull'attività missionaria della Chiesa e l'evangelizzazione dei non credenti all'inizio del terzo millennio*, „Rivista Teologica di Lugano” 2004, t. 9, nr 2, s. 461.

<sup>113</sup> Warto zauważyć, że to pojęcie nie występuje w tekstach soborowych, oficjalnie pojawia się w nr 53 adhortacji *Catechesi Tradendae* w 1979 r.: „zajmę się obecnie drugą sprawą: jak powiedziałem do członków Komisji Biblijnej, francuskie słowo «*acculturation*» lub «*inculturation*» jest wprawdzie słowem nowym, wyraża jednak znakomicie jeden z elementów wielkiej Tajemnicy Wcielenia. Chcę stwierdzić, że katecheza, jak i ewangelizacja w ogóle, ma za zadanie wszczepienie siły Ewangelii w samą istotę jej kultury i ich zasadnicze elementy; dostrzegać to, co je jaśniej wyraża; szanować ich wartości i bogactwa. W ten sposób będzie mogła doprowadzić ludzi o różnych formach kultury do poznania ukrytej tajemnicy i pomóc im w wydobywaniu z ich własnej żywej tradycji oryginalnych znaczeń chrześcijańskiego życia, sprawowania liturgii i sposobu myślenia. Należy jednak pamiętać o dwóch sprawach:

1. O tym mianowicie, że Orędzie Ewangelii nie może być tak zwyczajnie odłączone od kultury, w której się od początku zakorzeniło (to jest od całego świata Biblii, a konkretnie od środowiska kulturowego, w którym żył Jezus z Nazaretu); ani też bez poważnych strat nie może być oddzielone od tych form kultury, w których było przekazywane w ciągu wieków; nie jest ono bezpośrednim owocem żadnej kultury, lecz przekazywane jest zawsze za pomocą dialogu apostołskiego, który z konieczności włącza się w jakiś sposób w dialog kulturowy;

2. Z drugiej strony należy stwierdzić, że moc Ewangelii wszędzie jest taka, iż przekształca i odradza. Nie należy się dziwić, że przenikając jakąś kulturę przekształca w niej wiele elementów. Nie byłoby katechezy, gdyby Ewangelia zmieniała się w zetknięciu z kulturą. Jeśli się to zaniedba przez zapomnienie, spowoduje się «zniweczenie Chrystusowego Krzyża», jak to bardzo znaczącymi słowami określa św. Paweł. Jan Paweł II, *Adhortacja apostołska Catechesi tradendae o katechizacji w naszych*

zdolnego odwoływać się do każdej kultury. W taki sposób rozpoczyna się proces inkulturacji w życiu młodych Kościołów partykularnych<sup>114</sup>.

Lata poprzedzające Sobór Watykański II były naznaczone m.in. złożonością „inkulturacji” wiary, liturgii i dyscypliny kanonistycznej w Magisterium papieskim. Sobór zwrócił uwagę na fakt, że Kościół nie jest przywiązany do żadnej kultury, lecz ma świadomość, że Bóg przemówił według sposobu panującej kultury w każdej historycznej epoce. Analogicznie Kościół, trwający w ciągu wieków, posługiwał się i posługuje różnymi kulturami, by głosić i wyjaśniać Dobrą Nowinę wszystkim narodom, by ją poznać i pogłębiać, by lepiej ją wyrażać w życiu liturgicznym i życiu różnorodnych wspólnot wiernych<sup>115</sup>.

Kultura nie stanowi absolutnej wartości, jak podkreśla Julio García Martín, gdyż kultury nie są statyczne i w sposób podobny do człowieka nie są pozbawione przemiany i rozwoju. Uznawanie kultury jako absolutnej wartości stoi w sprzeczności z Ewangelią, ponieważ każda kultura dotknięta jest przez grzech. Ewangelia dąży do oczyszczenia i podporządkowania kultury zwierzchności Chrystusa. Tak dzieje się na przykładzie Europy, gdzie wielu błędnie utożsamia cywilizację zachodnią z obecnością chrześcijan<sup>116</sup>.

W 1988 roku Międzynarodowa Komisja Teologiczna opublikowała dokument *Wiara i Inkulturacja*, zredagowany we współpracy z Papieską Radą ds. Kultury, w którym podano następującą wykładnię: „Proces inkulturacji może być zdefiniowany jako wysiłek Kościoła zmierzający do wprowadzenia orędzia Chrystusa w określone środowisko społeczno-kulturowe, wzywając do wiary według wszystkich jej własnych wartości, uwzględniając, że są one do pogodzenia z Ewangelią. Pojęcie inkulturacji uwzględnia ideę wzrostu, wzajemnego ubogacenia osób

---

czasach, Watykan 1979, [w:] *Adbortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Tom I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006, s. 7-87, nr 53.

<sup>114</sup> Por. G. Colzani, *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, [w:] *La fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (red.), Glossa Editrice, Milano 2001, s. 219.

<sup>115</sup> Por. P.A. Bonnet, *La Chiesa particolare nel segno del pluralismo ecclesiale*, [w:] Pontificum Consilium de legum textibus interpretadis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta simposi internacionales iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis codicis iuris canonici* (19-24.04.1993 r.), Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993, s. 466.

<sup>116</sup> Por. J. García Martín, *La Chiesa propone, non impone...*, dz. cyt., s. 220-221.

i grup, na mocy spotkania Ewangelii ze środowiskiem społecznym<sup>117</sup>. Zatem, jak określił Jan Paweł II: „inkulturacja [jest] wcieleniem Ewangelii w rodzime kultury oraz wprowadzeniem tych kultur w życie Kościoła”<sup>118</sup>.

Inkulturacja Ewangelii nie polega jedynie na dostosowaniu Słowa Bożego do konkretnej kultury, lecz jest nierozdzielnie związana z wyjaśnieniem kultur spotykanych. Dialog inkulturacji nie polega więc bynajmniej na przekazywaniu lub ofiarowaniu treści, lecz nieodłącznie obejmuje poznawanie i wysłuchanie drugiej osoby. Na tej podstawie, inkulturacja chroni rozróżnienie pomiędzy wiarą a kulturą oraz jedność i różnorodność Kościoła. Oba te wymagania są podstawowe dla praktycznej inkulturacji<sup>119</sup>.

W Kodeksie z 1983 roku w kan. 748 § 1 przypomniana jest zasada: „Wszyscy ludzie zobowiązani są szukać prawdy dotyczącej Boga i Jego Kościoła, a poznana mają obowiązek i prawo z mocy prawa Bożego przyjąć i zachowywać”. A więc, aby misterium Chrystusa było „wszystkim narodom obwieszczone dla skłonienia ich do posłuszeństwa wierze” (Rz 16, 26), powinno być głoszone, celebrowane i przeżywane we wszystkich kulturach tak, by ich nie niszczyło, lecz służyło odkupieniu i dopełnieniu tych kultur<sup>120</sup>. Kościół katolicki w swojej działalności misyjnej nie zamierza odrzucać tego, co prawdziwe i święte w religiach niechrześcijańskich, lecz z wielkim szacunkiem przenika sposób działania i życia, reguły i doktryny, o ile nie są sprzeczne z wiarą i prawdą, która oświeca każdego człowieka<sup>121</sup>.

Ustawodawca kościelny dalej przypomina, że „nigdy i nikomu nie wolno zmuszać żadnego człowieka do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu” (kan. 748 § 2). Wyrażna jest tu troska duszpasterska Kościoła o głoszenie Ewangelii w różnych kulturach

<sup>117</sup> Por. Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Fides et inculturatio. Wiara i inkulturacja*, Watykan 1988, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fedeinculturazione\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fedeinculturazione_pl.html) [dostęp 9.05.2020].

<sup>118</sup> Por. Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli w tysięczną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*, Watykan 1985, [w:] *Encykliki Ojca Świętego...*, dz. cyt., s. 135–157, nr 21.

<sup>119</sup> Por. V. Mosca, *L'orizzonte del diritto missionario*, Ius Missionale 2 (2008), s. 222.

<sup>120</sup> Por. KKK, nr 1204.

<sup>121</sup> Por. D. Salachas, *Il magistero e l'evangelizzazione...*, dz. cyt., s. 179.

świata, dla zbawienia wszystkich, w całkowitym poszanowaniu wolności każdej osoby, oraz dbałości o dialog z innymi religiami i kulturami w działaniu misyjnym.

## Posługa Słowa Bożego

W Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku znajdujemy dwa działania pod tytułem *de Divini Verbi ministerio*, tj. przepowiadanie Słowa Bożego i nauczanie katechetyczne. Przepisy kanoniczne określają wymiar i granice tej posługi, która jest pełniona przez prezbiterów (kan. 757), zakonników i zakonnice (kan. 758, 673 i 783) oraz wiernych świeckich (kan. 759).

Głoszenie Słowa Bożego jest powierzone – w odniesieniu do całego Kościoła – zasadniczo Biskupowi Rzymskiemu i Kolegium Biskupów (kan. 756 § 1); w odniesieniu zaś do Kościoła partykularnego zadanie to sprawują poszczególni biskupi (kan. 756 § 2), ale także jest to dzieło powierzone prezbiterom, którzy są współpracownikami biskupów, i diakonom we wspólnocie z biskupem i jego prezbiterium (kan. 757). Członkowie instytutów życia konsekrowanego mogą być powoływani przez biskupa do świadczenia pomocy w głoszeniu Ewangelii (kan. 758), tak jak wierni świeccy mogą być też powoływani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu posługi Słowa (kan. 759). Podczas gdy kapłani i diakoni wszędzie posiadają uprawnienie do przepowiadania, za domyślną przynajmniej zgodą rektora kościoła, to świeccy mogą być dopuszczeni do przepowiadania w kościele lub w kaplicy jedynie w razie konieczności lub zaleconego pożytku, zgodnie z ustaleniami kompetentnej konferencji biskupów i zachowaniem normy kan. 767 § 1 (kan. 766).

Obowiązek głoszenia zawiera różne sposobności przekazywania Słowa Bożego. Jak rozróżnia prof. Carlos José Errázuriz Mackenna, jedna z nich to sposobność apostołska, ukierunkowana na wolę odbiorcy, by mógł przyjąć Słowo do swojego osobistego życia, druga zaś – naukowa, która ofiarowuje usystematyzowaną i racjonalnie

uzasadnioną wiedzę o zawartości wiary. Jak najbardziej trzeba w tym uściślić, że to rozróżnienie ma walor jedynie naukowy, gdyż w praktyce ewangelizacji oba sposoby wzajemnie się przeplatają i uzupełniają<sup>122</sup>.

Jeśli chodzi o tereny misyjne nieraz ma miejsce uwarunkowanie wynikające z kan. 766, zwłaszcza kiedy brakuje kapłanów, wówczas świecy mogą być dopuszczeni do posługi Słowa. „Pożytek” – jak zauważa Julio García Martín – w odróżnieniu od „konieczności” jest szerszym pojęciem, które daje więcej możliwości<sup>123</sup>. Normy dotyczące udziału wiernych świeckich w celebracjach niedzielnych pod nieobecność prezbitera zostały określone w dyrektorium *Christi Ecclesia* Kongregacji ds. Kultu Bożego z dnia 2 czerwca 1988 roku<sup>124</sup> i uwzględniają sytuacje braku szafarza wyświęconego na terenach misyjnych, okoliczności prześladowań i ograniczenia wolności religijnej oraz ogólny brak duchownych oraz jednocześnie podkreślają swój charakter czasowy i zastępczy<sup>125</sup>. Dla szafarzy wyświęconych ustawodawca zarezerwował homilię, jako część samej liturgii (kan. 767 § 1), zatem gdy nie ma prezbitera lub diakona, nie może być mowy o homilii, gdyż jest to norma prawna, od której – zgodnie z wykładnią kan. 86 – nie można dyspensować<sup>126</sup>.

## Sprawowanie sakramentów świętych

Uświęcające zadanie Kościoła rozwija się w szczególny sposób w liturgii, która jest związana z funkcją kapłańską Chrystusa oraz ukazuje i dokonuje się poprzez znaki widzialne (kan. 834 § 1), wśród których pierwszorzędnymi są sakramenty (kan. 840). Ustawodawstwo

<sup>122</sup> Por. C.J. Errázuriz Mackenna, *La parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale. Il munus docendi della Chiesa*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012, s. 39.

<sup>123</sup> Por. J. García Martín, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 159.

<sup>124</sup> Dla szerszego spojrzenia zob. Congregatio pro Cultu Divino, *Directorium Christi Ecclesia pro celebrationibus dominicalibus absente presbytero* (2.06.1988 r.), w: *Enchiridion Vaticanum 11 (1988-1989)*, s. 442-469.

<sup>125</sup> Dyrektorium nie stosuje terminu homilii, lecz posługuje się innym nazewnictwem jak „wyjaśnienie czytań” lub „przeczytanie homilii proboszcza”. Por. tamże.

<sup>126</sup> Por. J.A. Fuentes, *Comentario al can. 767*, w: CExCDC, t. III/1, s. 115.

odnośnie do udzielania sakramentów jest zależne od terytorialności prawa na dwa sposoby: dla ważności lub/i godziwości udzielania, w zależności od charakteru sakramentu<sup>127</sup>.

*Sanctificandi munus* należy przede wszystkim do biskupów (kan. 835 § 1) i do prezbiterów, którzy uczestniczą w kapłaństwie Chrystusa jako szafarze pod władzą biskupa (kan. 835 § 2). Diakoni mają w nim udział na podstawie prawa (kan. 835 § 3). Wszyscy inni mają swój własny udział na sposób sobie właściwy (kan. 835 § 4). Z zapisu kanonicznego można wywnioskować, że to zadanie w działalności misyjnej nie może być podejmowane jednakowo przez wszystkich misjonarzy. Choć wszyscy mogą otrzymać to samo zadanie, to każdy je zrealizuje w inny sposób<sup>128</sup>. W odniesieniu do sakramentów świętych należy podkreślać, że są one przeważnie i zwykle zarezerwowane dla tych, którzy przyjęli sakrament święceń, dlatego ci, którzy nie przyjęli sakramentu święceń, mogą jedynie ważnie i godziwie udzielać tych sakramentów, które nie wymagają sakramentu święceń. Takie sytuacje są rozpatrywane w świetle rzeczywistości terenów misyjnych, gdzie brak kapłanów jest częstą okolicznością<sup>129</sup>.

## Podsumowanie

Studium statusu prawnego misjonarzy wskazuje na ich bezpośrednią odpowiedzialność kościelną w procesie *implantatio Ecclesiae*. W szerszym znaczeniu odnosi się ona do wszystkich ochrzczonych, gdyż jest to zarówno ich fundamentalne prawo, jak i obowiązek (kan. 211), a w sensie ścisłym dotyczy posłanych przez kompetentną władzę kościelną do podejmowania dzieła misyjnego. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku umiejscawia zadanie misjonarza jako urząd kościelny zgodnie z kan. 149, z którego wynikają konkretne warunki i zdolności kandydatów oraz wymogi administracyjne w powierzaniu urzędu.

<sup>127</sup> Por. J. García Martín, „*Fidei donum*” y *universalismo del clero secular*, „*Commentarium pro Religiosis et Missionariis*” 1998, t. 79, Roma 1998, s. 40.

<sup>128</sup> Por. tenże, *L'azione missionaria della Chiesa...*, dz. cyt., s. 160.

<sup>129</sup> Por. C. Papale, *I missionari: requisiti, tipologia...*, dz. cyt., s. 66.

Do kompetentnej władzy kościelnej, która powierza urząd misjonarza zdatnej do niego osobie, należy dokonanie wyboru kandydata, z którym to wyborem związany jest element duchowy, tj. posiadanie powołania misyjnego od Chrystusa. Zatem dobór misjonarza jest związany z rozeznawaniem powołania u kandydata pod względem duchowym, ale również mając na uwadze czynniki ludzkie, które jednak nie stanowią absolutnego warunku. Rozeznawanie dotyczy przede wszystkim gotowości odpowiedzi po stronie powołanego i skutkuje potrzebą formacji kandydata, towarzyszenia mu i wreszcie powierzania mu urzędu; to wszystko – zgodnie z wolą ustawodawcy – stanowi odpowiedzialność biskupa diecezjalnego. Powołanie znajduje ponadto swoje potwierdzenie w osobistych cechach i zdolnościach powołanego, które wpływają na ocenę jego *idoneitas*.

Różnorodność posług w działalności misyjnej Kościoła przyczynia się do wielorakich możliwości w wyborze misjonarzy. Zatem ocena zdatności jest ściśle związana z urzędem, dlatego też w normach prawnych i w dokumentach soborowych znajdują się jedynie ogólne wymogi: charakterystyczne i potrzebne dla pracy misyjnej, które nazywać można naturalnymi zdolnościami, a które nie wpływają jednak ani na ważność, ani na godziwość powierzenia urzędu, gdyż nie są bezwzględnie wymagane w ustawodawstwie kanonicznym.

Śród przymiotów naturalnych, których można oczekiwać od osób zdatnych na urząd misjonarza, niewątpliwie należy wskazać stan zdrowia fizycznego wraz ze sprawnością do aklimatyzacji i adaptacji do nowych warunków, zwyczajów i uwarunkowań przyrodniczych, wpływających na pełnienie misyjnej posługi. Pod uwagę brane są również zdolności o charakterze intelektualnym, zwłaszcza gdy zachodzi potrzeba nauczania się nowych języków, kultur i obyczajów. W ustawodawstwie nie ma preferencji terytorialnej w wyborze misjonarzy ani priorytetów na rzecz duchownych lub świeckich, chociaż ze względu na uprawnienia wynikające ze święceń, niektóre posługi są zarezerwowane dla osób duchownych.

Na zdatność kandydatów mogą wpływać także pewne ludzkie cechy osobowości o charakterze moralnym i duchowym. Niewątpliwie ważne są tu: wierność powołaniu, jedność ze wspólnotą Kościoła, która się

wyraża przez przyjęcie i uznawanie nauki Kościoła oraz prawowitość intencji służby misjom. Istotne znaczenie ma również kwestia przynależności do struktur mających prawo inkardynacji, albowiem stanowi wartość o charakterze prawnym w rozeznawaniu zdadności kandydata na misję. Nie można pomijać również znaczącego wkładu w działalność misyjną osób świeckich, zarówno mężczyzn, jak i kobiet. Formacja misyjna jest szczególnym wymogiem w wymiarze duchowo-moralnym i doktrynalno-apostolskim.

Szczególnym elementem, który podkreśla różnicę pomiędzy ogólnym działaniem misyjnym każdego wiernego a działalnością *stricte* lub *proprie* misyjną Kościoła, jest posłanie przez kompetentną władzę kościelną. Misjonarz jest posłany – *mittuntur* – formalnym aktem i następnie powierza mu się misyjne zadanie – *provisio canonica*, przyznając mu w ten sposób status misjonarza, by głosił Ewangelię tym, którzy jeszcze nie wierzą w Chrystusa.

Zadania misjonarza, na które wskazuje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku i które są wykonane dla *plantatio Ecclesiae*, wiążą się z posługą Słowa Bożego i udzielaniem sakramentów. Do tych działalności kieruje dialog misyjny prowadzony – w oparciu o świadectwo życia i słowa ze strony misjonarza – z niewierzącymi w Chrystusa oraz proces inkulturacji Ewangelii w misji *ad gentes*. Dialog misyjny rozumiany jako świadectwo wskazuje na podstawową formę relacji międzyludzkiej i dlatego jest pierwszym działaniem misyjnym, gdyż rozpoczyna relację misjonarzy z ludźmi na terenach misyjnych. Dialog ten cechuje się szczególną wrażliwością, otwartością, szczerością, autentycznością życia i miłością misjonarzy do Chrystusa.

Inkultuacja wskazuje na szczególną wrażliwość także wobec kultur, gdyż Kościół i orędzie ewangeliczne nie jest przywiązane do żadnej kultury, lecz prowadzi do ich wzajemnego przenikania i wzbogacania się, oczyszczając kultury z elementów sprzecznych z Ewangelią. Kultura jest ewangelizowana, a wiara inkulturowana.

**Abstrakt:** Studium statusu prawnego misjonarzy ukazuje ich bezpośrednią odpowiedzialność w procesie *implantatio Ecclesiae*. W sensie szerokim misja ta dotyczy wszystkich ochrzczonych (kan. 211), natomiast w sensie ścisłym



osób posłanych przez kompetentną władzę kościelną. Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. określa urząd misjonarza jako urząd kościelny (kan. 149), co pociąga za sobą wymagania wobec kandydatów oraz warunki do jego powierzenia.

Odpowiedzialność za wybór misjonarza należy do biskupa, który rozeznaje powołania, uwzględniając aspekty duchowe, ludzkie i prawne. Brane są pod uwagę zdrowie, zdolność adaptacji, umiejętności intelektualne (np. nauka języków), wierność wierze i jedność z Kościołem. Chociaż niektóre posługi zastrzeżone są dla duchownych, istotny wkład w działalność misyjną wnoszą także świeccy – zarówno mężczyźni, jak i kobiety.

Formacja misyjna obejmuje wymiar duchowy, moralny, doktrynalny i apostołski. Kluczowa różnica między ogólnym obowiązkiem misyjnym wiernych a misją właściwą Kościoła polega na formalnym posłaniu (*provisio canonica*), które nadaje status misjonarza.

Zadania misjonarzy według KPK z 1983 r. obejmują głoszenie Słowa Bożego, sprawowanie sakramentów, dialog z niewierzącymi oraz inkulturację Ewangelii. Dialog misyjny wymaga autentyczności, otwartości i świadectwa życia, zaś inkulturacja pozwala na wzajemne ubogacanie się wiary i kultur, oczyszczając je z elementów sprzecznych z Ewangelią.

**Słowa kluczowe:** prawo kanoniczne, powołanie misyjne, *implantatio Ecclesiae*, urząd kościelny, inkulturacja, Kościół katolicki.

**Title: Missionaries according to canonists. Canon law aspects of missionary vocation**

**Abstract:** This study examines the canonical status of missionaries within the Catholic Church, emphasizing their specific responsibility in the *implantatio Ecclesiae*. While the missionary mandate broadly applies to all the baptized (cf. can. 211), in the strict sense it pertains to those formally commissioned by ecclesiastical authority. The 1983 Code of Canon Law defines the missionary office (can. 149) as requiring proper vocation, discernment, and canonical appointment. Missionary suitability is assessed in terms of spiritual, moral, and human qualities, with contributions from both clergy and laity. Core responsibilities include the proclamation of the Word, administration of

sacraments, dialogue with non-believers, and the inculturation of the Gospel, thereby fostering the mutual enrichment of faith and culture.

**Keywords:** canon law, missionary vocation, *implantatio Ecclesiae*, ecclesiastical office, inculturation, Catholic Church.



## **Perturbacje w działalności duszpastersko-misyjnej w Wenezueli (wiek XIX)**

---

### **Słowo wstępne**

Historia ewangelizacji Wenezueli okresu kolonialnego jest przykładem frapującego zaangażowania franciszkańskich, kapucyńskich, dominikańskich i jezuickich misjonarzy. Ich zaangażowanie przełożyło się na efektywną realizację wielu ważkich projektów misyjnych na obszarze całej Wenezueli. Jednakże poczynawszy od drugiej dekady XIX wieku, nastąpiła niemal całkowita zapaść działalności duszpastersko-misyjnej. Wielu misjonarzy, jak i spora grupa duszpasterzy zostało wydalonych z kraju albo straciło życie. Liczne i dobrze prosperujące wioski misyjne na obszarach misyjnych, będące nie tylko centrami ewangelizacji, lecz także kołami zamachowymi dla lokalnej gospodarki, wskutek decyzji rządzących niemal z dnia na dzień przestały funkcjonować. Doprowadziło to do nieuchronnych zmian i zaniku struktury organizacyjnej dzieła misyjnego, rozwijanego wielkim nakładem sił i poświęcenia od XVI wieku. Dla hierarchów, duszpasterzy i nielicznych misjonarzy, odnalezienie się w antykościelnej rzeczywistości kształtowanej przez kolejne rządy Republiki Wenezuelskiej w XIX stanowiło niezwykle trudne wyzwanie.

## Kościół w dobie ruchów niepodległościowych

Pierwsze dekady XIX wieku w Ameryce Łacińskiej to burzliwy okres ruchów niepodległościowych. Budziła się i kształtowała nowa świadomość polityczno-społeczna warstw głównie kreolskich. Poszukiwano nowych modeli i struktur organizacyjnych dla funkcjonowania nowo powstających państw. Nieco wcześniej, bo już na przełomie XVIII i XIX wieku, w Ameryce Łacińskiej, w tym również w Wenezueli, rozwijały się załączki myśli oświeceniowej (idea wolności i postępu, autonomii człowieka, naukowości i racjonalizmu).

Dla zwolenników tej ideologii Kościół był przeszkodą, którą należało zmarginalizować i skutecznie zneutralizować. Kościół był bowiem postrzegany jako wyraz starego porządku społecznego, który jakoby był przeszkodą w rozwoju nowoczesnego państwa i społeczeństwa obywatelskiego. Dla wielu było czymś oczywistym, że podejmując się stworzenia nowego społeczeństwa i narodu, należy dokonać wyraźnego rozdziału państwa i Kościoła, przypisując Kościołowi co najwyżej jedynie podrzędną funkcję w odniesieniu do społeczeństwa narodowego<sup>1</sup>. Dążono zatem do podporządkowania sobie Kościoła, starając się pozbawić duchownych dotychczasowych wpływów na społeczeństwo. To samo dotyczyło misjonarzy pracujących na olbrzymich obszarach misyjnych, określanych jeszcze na początku XIX wieku jako misja Cumaná, misja Trynidadu i Gujany, misja na równinach Caracas, misja Maracaibo, misja Píritu, misja środkowego i górnego Orinoko oraz Río Negro, misja Meta i Casanare czy też misja Barinas i Apure<sup>2</sup>.

Nowi przywódcy i ideologowie postulowali wypracowanie narodowego charakteru Kościoła, co w praktyce miałoby oznaczać odebranie Kościoła od zależności względem Stolicy Apostolskiej oraz Monarchii Hiszpańskiej. Postulowano wzmocnienie roli i znaczenia duchowieństwa świeckiego (pochodzenia krajowego) nad zakonnikami, w większości pochodzenia europejskiego i postrzeganych jako

<sup>1</sup> R. Ortega-Lima Ruiz, *Iglesia y estado guzmancista (Vision de las Relaciones Iglesia-Estado durante la Epoca Guzmancista en Venezuela, (1870-1898)*, Caracas 1996, s. 17-18.

<sup>2</sup> E. Plaza, *Venezuela y la piedad ilustrada (La secularización de las misiones entre 1830 y 1847)*, „Revista Politeia” 2006, t. 29, nr 36, s. 107.

sprzymierzeńców Korony Hiszpańskiej. Ogłoszono między innymi potrzebę odsunięcia *fraille inculto*, czyli jakoby niewykształconego zakonnika, przeszkadzającego w kształtowaniu się nowego narodu i w rozwoju nowej ojczyzny<sup>3</sup>.

Powyższe zamiary były z rozmaitym skutkiem realizowane przez kolejne pokolenia liberałów. Cechą charakterystyczną było to, że przejęli oni ideologię liberalną wypracowaną w Europie i skonfigurowali ją na potrzeby mentalności latynoamerykańskiej<sup>4</sup>. Frapujący w tym wszystkim był fakt, że wielu wenezuelskich rewolucjonistów określało się zazwyczaj jako ludzie wierzący. Podkreślali, że nie podejmują walki z wiarą chrześcijańską, ale z Kościołem jako instytucją, która była i nadal jest zbyt mocno uwikłana w kontrolę wymiaru polityczno-społecznego oraz kulturowego. Paradoksem było również to, że rządzący uciekali się wiele razy do motywacji religijnych, aby legitymować swoje decyzje wymierzone w strukturę Kościoła katolickiego. Z jednej bowiem strony, rządy (rządzący i intelektualiści) walczyli przeciwko hierarchii kościelnej, z drugiej strony rządzący żądali od hierarchów uroczystego legitymizowania swoich poczynań, aby w ten sposób chronić się przed ludem. Prosty lud, pomimo zachodzących przemian, przejawiał głęboki zmysł religijny i przywiązanie do wyznania katolickiego.

Dla Simona Bolívara, określanego jako *El Libertador* (Wyzwoliciel), Kościół i wiara chrześcijańska odgrywały poniekąd kluczową rolę w kształtowaniu nowej świadomości narodowej. Dlatego nie popierał w pełni propozycji całkowitego zdławienia Kościoła, albo zastąpienia go kościołem całkowicie niezależnym od Rzymu. Słynne jest jego zdanie: „Zjednoczenie kadzielnicy z mieczem Prawa jest prawdziwą Arką Przymierza”<sup>5</sup>. Zdawał sobie sprawę z roli i zakresu działań Kościoła w ubiegłych stuleciach, które tak bardzo przyczyniły się do duchowego i intelektualnego, ale też gospodarczego rozwoju kontynentu.

<sup>3</sup> A. Micheo, L. Ugalde, *Proceso histórico de la iglesia venezolana*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981, s. 610.

<sup>4</sup> R. Ortega-Lima Ruiz, *Iglesia y estado guzmancista...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>5</sup> F.C. Cardot, *La iglesia ante la emancipación en Venezuela*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981, s. 298.

Wysiłki podejmowane przez antykościelnych liberałów, nie były próbami całkowitego wymazania wiary chrześcijańskiej, lecz znacznego osłabienia roli Kościoła oraz ograniczenia jego wpływów na nowe społeczeństwo o charakterze obywatelskim. Stanowczy sprzeciw niektórym hierarchów i duchownych, potęgowały jedynie antyklerykalne kampanie mające na celu dalszą dyskredytację Kościoła, czyli hierarchów, duchownych, zakonników oraz świeckich utożsamiających się z ich opiniami i postulatami. Dążono do podważania i wyśmiewania zinstytucjonalizowanych manifestacji o charakterze religijnym, czyli wszelkich przejawów kultu publicznego (uroczystości, świąt, procesji itd.). Nie chodziło zatem o agresywny, ale raczej o dokuczliwy antyklerykalizm, natomiast antyklerykalizm stał się cechą rozpoznawczą dla przedstawicieli warstw wyższych<sup>6</sup>.

W tym potężnym wirze przemian polityczno-gospodarczych, jak również społeczno-kulturowych, nie tylko w pierwszych dekadach XIX wieku, Kościół w Wenezueli starał się odnaleźć swoje miejsce. Zmiany zachodziły w sposób bardzo dynamiczny i trudny do przewidzenia, co uniemożliwiało szybkie znalezienie adekwatnych rozwiązań. Podjęmowanie jakichkolwiek wiążących decyzji przez wenezuelskich hierarchów w pierwszej połowie XIX wieku było utrudnione również brakiem jednoznacznej reakcji na zachodzące zmiany w Ameryce Łacińskiej ze strony Stolicy Apostolskiej.

Papież Pius VII początkowo wydawał się nieświadomy znaczenia kreolskiego nacjonalizmu, który w krótkim czasie zyskał na znaczeniu. Dlatego też udzielił poparcia Koronie Hiszpańskiej. Korona była bowiem postrzegana przez papieża jako siła zdolna do przeciwstawienia się szerzącemu liberalizmowi. O papieskie względy zabiegali również przedstawiciele nowopowstających latynoamerykańskich rządów, ale encyklika Piusa VII *Etsi longissimo* (1816) nakazywała hierarchom i duchowieństwu w Ameryce Łacińskiej stawienia czoła wszelki zamierzeniom rewolucyjnym. Nakazywała też wytłumaczenie wiernym konsekwencji buntu przeciwko prawowitej władzy: „Ponieważ wśród wspaniałych i głównych przykazań najświętszej religii, którą wyznajemy, znajduje

<sup>6</sup> A. Micheo, L.Ugalde, *Proceso historico de la iglesia venezolana...*, dz. cyt., s. 621–622.

się ta, która nakazuje podporządkowanie się każdej duszy wyższym władzom, uważamy za pewne, że podczas buntów, tak bolesnych dla Naszego serca, które rozwinęły się w tych regionach, byliście gorliwymi doradcami dla swojej trzody i potępiiliście bunt stanowczym i sprawiedliwym duchem”<sup>7</sup>. Papież zalecił biskupom i duchowieństwu wierność i posłuszeństwo Kościołowi oraz popieranie wysiłków mających na celu zachowanie pokoju i promowanie zgody. Był to pierwszy oficjalny dokument papieski dotyczący kwestii Kościoła w kontekście ruchów narodowowyzwoleńczych w Ameryce Łacińskiej<sup>8</sup>.

Nikt nie przewidywał wówczas, że sytuacja Kościoła w Wenezueli, może tak szybko osiągnąć stan krytyczny. Wystarczyło raptem kilka lat, aby stolice biskupie były przez dłuższy czas nieobsadzone, zaś seminaria zamknięte. Dokonano wywłaszczenia mienia kościelnego oraz zakonnego, a tym samym zniszczono struktury misyjne. Wielu misjonarzy musiało opuścić placówki misyjne i wyjechać z Wenezueli. Kościoły i klasztory zostały zamknięte i przerobione na koszary, szpitale czy też stajnie. Wielkim problemem okazały się też antagonizmy pośród duchowieństwa.

To wszystko nie tylko utrudniało, ale w wielu wypadkach uniemożliwiało prowadzenie regularnej i metodycznej pracy duszpasterskiej i misyjnej. Późniejsze ogłoszenie prawa o wolności religijnej (Konstytucja z 1881 roku zatwierdziła wolność wyznania, zrównując kult katolicki z kultem niekatolickim), ustanowienie instytucji małżeństwa cywilnego, zamknięcie szkół prowadzonych przez zakonników i zakonnice, to kolejne rozstrzygnięcia podejmowane przez liberałów, rzekomo dla dobra społeczeństwa. To, co dla wielu Wenezuelczyków było świętością i miało wielkie znaczenie, zostało zszargane i zaprzepaszczone. Na marginesie można tutaj nadmienić, że dopiero w 1877 roku życie w diecezjach powróciło do normy. Utworzono też trzy nowe diecezje.

<sup>7</sup> J. Lynch, *La iglesia y la independencia hispanoamericana*, [w:] P. Borges (red.), *La Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Vol. I: *Aspectos generales*, Madrid 1992, s. 826.

<sup>8</sup> R. Ortega-Lima Ruiz, *Iglesia y estado guzmancista...*, dz. cyt., s. 37.



## Początki transformacji polityczno-społecznych

Początkowo, w kwietniu 1810 roku sytuacja wydawała w miarę klarowna. W Caracas wybuchło powstanie, które doprowadziło do ustanowienia samodzielnej Republiki. Nastąpiła detronizacja hiszpańskiego gubernatora oraz najważniejszych urzędników Korony Hiszpańskiej. Podobnie postąpiono w innych miastach. Dotychczasowe urzędy zostały zastąpione przez rady miejskie (*cabildos*). Początkowo nie akcentowano aspektu autonomistycznego. Osoby biorące udział w kwietniowej rewolcie podkreślały swoje żywe przywiązanie do wiary chrześcijańskiej i do katolicyzmu<sup>9</sup>. Stosunki pomiędzy nowymi przedstawicielami władzy a Kościołem układały się zatem początkowo dobrze, opierając się na bazie wzajemnego szacunku i chęci współpracy. Szybko jednak dała o sobie znać nadmierna ambicja ludzi władzy, dążących do stworzenia nowego porządku społecznego, nowego społeczeństwa i nowego narodu.

W marcu 1811 roku Pierwszy Kongres Wenezuelski proklamował utworzenie Republiki jako bytu niepodległościowego. W tym procesie uczestniczyło wielu duchownych (pięciu księży podpisało Akt Niepodległości). W lipcu wydano dekret ustanawiający stosowną przysięgę dla hierarchów kościelnych. Zostali oni zobowiązani do uroczystego uznania pełnej suwerenności i niepodległości Wenezueli, wolnej od wszelkiej zależności od monarchii hiszpańskiej<sup>10</sup>. Do złożenia przysięgi według nowej formuły został zobowiązany ówczesny arcybiskup Caracas, Narciso Coll y Pratt (1754–1822): „Czy przysięgasz na Boga i na Święte Ewangelie, których dotykasz, że uznasz Suwerenność i absolutną niepodległość, które w porządku boskiej Opatrzności przywróciły Zjednoczonym Prowincjom Wenezueli, wolnym i na zawsze zwolnionym od wszelkiego podporządkowania i zależności od Monarchii Hiszpańskiej [...] i bronić swoją osobą i ze wszystkich sił

<sup>9</sup> F.C. Cardot, *La iglesia ante la emancipacion en Venezuela...*, dz. cyt., s. 280.

<sup>10</sup> Tamże, s. 282.

stanów Konfederacji Wenezuelskiej oraz zachować czystą i nienaruszoną Świętą Religie Katolicką, Apostolską, Rzymską [...]?”<sup>11</sup>.

Egzemplifikacją ówczesnych trudnych wyzwań było to wszystko, co działo się wokół osoby i posługi arcybiskupa Coll y Prata. Przez pewien czas starał się on podporządkowywać nowym rozwiązaniom politycznym, o ile nie były one sprzeczne z normami kościelnymi. Dążył do tego, aby nie dać nowemu rządowi argumentów do wejścia na drogę zbrojnej konfrontacji, tj. prześladowań Kościoła<sup>12</sup>. Musiał zaakceptować zamknięcie seminarium duchownego w Caracas (1814). Zdawał sobie sprawę, że konsekwencje rozwijającej się wojny emancy-pacyjnej mogą być dla Kościoła katastrofalne, aczkolwiek początkowo ferment rewolucyjny nie był aż nadto odczuwalny.

Problem nasilił się, kiedy doszło do podziału na dwa antagonistyczne obozy, czyli rozłamu pośród duchowieństwa. Jedni opowiadali się bowiem za starym porządkiem (regaliści), inni byli przekonani o potrzebie zmian (autonomiści, patrioci). Niemal wszyscy biskupi opowiadali się za utrzymaniem dotychczasowego porządku. Rozłam pośród duchowieństwa był tragiczny w skutkach<sup>13</sup>. Stolica Apostolska zwlekała z mianowaniem nowych biskupów. Nowo mianowani biskupi (np. metropolita Caracas Narciso Coll y Pratt) pochodzący z Hiszpanii byli odbierani z wielką nieufnością.

W tym samym czasie w „La Gaceta de Caracas” ukazał się długi i kontrowersyjny tekst dotyczący tolerancji wyznaniowej i sprawowania kultu religijnego. Publikacja wywołała burzliwą dyskusję i na swój sposób przyczyniła się propagowania niezależności i wolności od religii chrześcijańskiej w Wenezueli. Był to proces powolny, ale zdobywał stopniowo coraz więcej zwolenników, aczkolwiek dekret o wolności religijnej został wydany dopiero w 1834 roku, a następnie potwierdzony w 1881 roku<sup>14</sup>.

Początkowo, pomimo burzliwej dyskusji, pierwsza Konstytucja w Wenezueli stanowiła, że religia rzymsko-katolicka jest religią państwową

<sup>11</sup> R. Ortega-Lima Ruiz, *Iglesia y estado guzmancista...*, dz. cyt., s. 34.

<sup>12</sup> F.C. Cardot, *La iglesia ante la emancipacion en Venezuela...*, dz. cyt., s. 288–289.

<sup>13</sup> H.-J. Prien, *La historia del cristianismo en America Latina*, Salamanca 1985, s. 377.

<sup>14</sup> F.C. Cardot, *La iglesia ante la emancipacion en Venezuela...*, dz. cyt., s. 283–284.

oraz jedyną dla wszystkich mieszkańców Wenezueli. Na barkach nowego rządu spoczął nie tylko obowiązek ochrony katolickiego kultu religijnego, lecz także niedopuszczenia do szerzenia się w kraju innych wyznań i religii. Po ogłoszeniu pierwszej Konstytucji deputowani związani z Kościołem ogłosili *Estado Confesional*, co było ewenementem, biorąc pod uwagę siłę oddziaływania idei oświeceniowych i wpływy liberałów. Owa pierwsza Konstytucja miała moc prawą jednak tylko około roku.

Po upływie dziesięciu lat rozpoczęła się permanentna konfrontacja dotycząca wolności religijnej. Miało to miejsce podczas kongresu w Cúcutie (1821), gdzie ukonstytuował się twór polityczny *Gran Colombia* (Wielka Kolumbia)<sup>15</sup>. Jednym z dyskutowanych wówczas tematów był, jak to określano, problem dotychczasowej nietolerancji religijnej, zmuszającej wszystkich obywateli do praktykowania religii katolickiej jako jedynej i wyłącznej religii dla całego ludu wenezuelskiego. Jako propozycję rozwiązania problemu sugerowano ustanowienie nowych zasad dotyczących religii.

Innym palącym problemem, któremu poświęcono wiele uwagi, było ustanowienie relacji między Kościołem a państwem na nowych zasadach, tj. zgodnie z ideami oświeceniowymi (wprowadzenie ograniczeń w zakresie jurysdykcji religijnej oraz praw i obowiązków biskupów i duchowieństwa). Drażliwym tematem w tej materii była kwestia patronatu kościelnego wzorowanego na kolonialnym patronacie królewskim. Jedni akcentowali konieczność zachowania wolności i immunitetu kościelnego, inni wypuklali aspekt niekompatybilności starych rozwiązań prawnych z nowym systemem demokratycznym<sup>16</sup>. Najbardziej kuriozalne był to, że przedstawiciele rządu chcieli za wszelką cenę wprowadzić zmodyfikowany patronat, natomiast hierarchowie opowiadali się za jego zniesieniem. Liberałowie bronili prawa patronatu, powołując się na prawo kościelne, natomiast arcybiskup Lasso de la Vega z Mérida powoływał się na Rousseau i Monteskiusza<sup>17</sup>.

<sup>15</sup> H.-J. Prien, *La historia del cristianismo en America Latina...*, dz. cyt., s. 449–450, 464–472.

<sup>16</sup> F.C. Cardot, *La iglesia ante la emancipacion en Venezuela...*, dz. cyt., s. 284–288.

<sup>17</sup> A. Micheo, L. Ugalde, *Proceso historico de la iglesia venezolana...*, dz. cyt., s. 614.

Należałoby w tym miejscu nadmienić, że patronat królewski (Korony Hiszpańskiej), który w miarę dobrze spełnił swoje zadanie w okresie kolonialnym, został przez despotycznych władców oświeceniowych przejęty nie w celu wspierania Kościoła, lecz całkowitego jego podporządkowania. Żartowano, że nie można sobie pozwolić na utratę tego „cennego dziedzictwa”<sup>18</sup>. To właśnie dzięki patronatowi królewskiemu, od XVI do XVIII wieku, zakony mogły prowadzić działalność misyjną w Nowym Świecie z wielkim rozmachem. Brak funduszy oznaczał praktycznie zaprzestanie działalności misyjnej.

W lipcu 1824 roku wydano ustawę dotyczącą dalszego obowiązywania patronatu kościelnego, aczkolwiek na nowych zasadach. Utrzymano bowiem w mocy królewskie przywileje, z tym, że w pełni przypisano je Republice. Tym samym Republika przywłaszczyła prawa patronatu królewskiego, podporządkowując sobie funkcjonowanie i działalność Kościoła w Wenezueli<sup>19</sup>. Oznaczało to, że również wszelka działalność misyjna będzie zależna od woli rządzących. Był to bolesny cios dla Kościoła, tym bardziej że po raptem kilkunastu latach rządów republikańskich funkcjonowanie większości wiosek misyjnych zostało ograniczone z powodu braku misjonarzy.

Rządzący dysponujący siłą wojskową nieraz z właściwą sobie nonszalancją decydowali się na siłową konfrontację, co przyniosło zazwyczaj tragiczne i negatywne skutki nie tylko dla Kościoła i dzieła misyjno-ewangelizacyjnego, ale też dla gospodarki i polityki demograficzno-społecznej. Zniszczone i zaniedbane obszary misyjne, między innymi na Llanos de Casanare czy też w dorzeczu Orinoko, oznaczały zdewastowane struktury gospodarcze, dobrze funkcjonujące aż do początków XIX wieku.

Kościół w Wenezueli tym samym szybko stracił siłę duszpastersko-misyjnego oddziaływania. W ciągu trzech dekad w pierwszej połowie XIX wieku ubyło ponad dwustu duchownych (księży diecezjalnych i zakonnych, w tym misjonarzy). Wielu księży wyjechało, inni zostali zamordowani, natomiast wielka grupa duchownych straciła życie w walkach zbrojnych, tak po stronie rojalistów, jak i patriotów. Zabrakło też

<sup>18</sup> R. Ortega-Lima Ruiz, *Iglesia y estado guzmancista...*, dz. cyt., s. 30.

<sup>19</sup> F.C. Cardot, *La iglesia ante la emancipacion en Venezuela...*, dz. cyt., s. 295–296.

powołań do stanu duchownego tak z Wenezueli, jak i z Europy. Tym samym wiele wiosek misyjnych i parafii zamarło. Wierni w miastach i miasteczkach oraz Indianie na obszarach misyjnych zostali pozbawieni systematycznej opieki duszpasterskiej oraz formacji chrześcijańskiej.

Kolejnym krokiem ku osłabieniu i marginalizacji Kościoła było zniesienie dziesięciny w 1833 roku. Duchowieństwo zostało w ten sposób całkowicie uzależnione od dobrej woli rządzących i skarbu państwa. Rok później (1834) wydano dekret o wolności wyznania, co tłumaczono ukłonem wobec obcokrajowców pracujących w Wenezueli. Natomiast rok 1848 to ustanowienie dekretów o likwidacji klasztorów męskich, zaś w 1856 roku dokonano rozdziału uniwersytetu i seminarium duchownego w Caracas.

W 1870 roku władzę prezydenta przejął przywódca wojskowy, autorytatywny liberał Antonio Guzmán Blanco<sup>20</sup>, którą sprawował z dwoma krótki przerwami do 1887 roku, czyli 15 lat. Jego polityka twardej ręki i zdecydowana niechęć do Kościoła stanowiła wielkie wyzwanie dla hierarchów, zwłaszcza arcybiskupa Caracas Silvestre Guevara y Lira. W 1872 roku zawieszono funkcjonowanie seminariów w Caracas, Meridzie, Guayanie, Maracaibo i Barquisimeto. Kilka miesięcy później zakazano przyjmowania „pierwocin”, które wierni dobrowolnie ofiarowali Kościołowi od czasu zawieszenia dziesięciny. Zostało też ogłoszone prawo o małżeństwie cywilnym<sup>21</sup>. Rozwiązano wszystkie klasztory żeńskie i zagarnięto ich majątki. W 1875 roku pojawia się też kolejna inicjatywa generała Guzmána Blanco, aby oddzielić Kościół wenezuelski od Stolicy Apostolskiej. Jego zdecydowanej polityce antykościelnej (polityka czy też okres guzmancyzmu 1870–1898) można przypisać wielodekadową zapaść duszpastersko-ewangelizacyjną Kościoła w Wenezueli. Należałoby w tym miejscu dodać, że utracone majątki zakonów żeńskich oznaczały w praktyce zamknięcie szkół dla dziewcząt, sierocińców i ochronek dla dzieci, punktów pomocy, szpitali czy też umieralni dla najuboższych. Tym samym państwo zobowiązywało się jakoby do przejęcia odpowiedzialności za ten wymiar pracy edukacyjnej i pomocy społecznej, co oczywiście nie miało

<sup>20</sup> H. Miller Bailey, A.P. Nasatir, *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1965, s. 481.

<sup>21</sup> A. Micheo, L. Ugalde, *Proceso historico de la iglesia venezolana...*, dz. cyt., s. 616–617.

miejsca. Dopiero następcy Guzmána Blanco zezwolili na przybycie kilku zakonów w celu zajęcia się misjami, edukacją i szpitalnictwem.

Kościół został zatem niemal doszczętnie obrabowany<sup>22</sup>. Kościołowi, w tym zakonowi, zostały odebrane budynki, ziemie, dzieła sztuki i inne bogactwa, jak również został zniesiony system dziesięciny, funkcjonujący przez poprzednie trzy stulecia. Klasztory i domy misyjne, majątki (ziemie, gospodarstwa, hodowle) zostały skonfiskowane. Według zamysłów rządzących, bogactwo Kościoła miało być przejęte i przeznaczone na rzecz rozwoju nowopowstającego i kształtującego się państwa. Niestety, zrabowane bogactwa zasiłały nie tylko kasę państwową, ale też zwiększyły majątek rządzących i wojskowych. Tym samym to, co służyło rozwojowi i utrzymaniu dzieł o charakterze ewangelizacyjno-misyjnym oraz edukacyjno-formacyjnym, zostało skonfiskowane i w dużej mierze całkowicie roztrwonione.

Nie ulega wątpliwości, że Kościół okresu kolonialnego miał silne znaczenie społeczne. Był ekonomicznie autonomiczny, administracyjnie zdecentralizowany i realizował swoje zadania w zakresie wielowymiarowym: tak na poziomie krzewienia wiary, jak i tworzenia kultury. Był też zaangażowany na poziomie formacji i promocji osoby ludzkiej. Natomiast Kościół w Wenezueli pod koniec XIX wieku był ekonomicznie ubogi, społecznie niewiele nieznaczący, o bardzo ograniczonych możliwościach oddziaływania kulturowego, borykający się z permanentnym brakiem księży i misjonarzy, ośmieszany i prowokowany, zmagający się z nachalnie propagowaną doktryną liberalną w odniesieniu do tradycyjnego nauczania kościelnego, jak i zeświecczeniem społeczeństwa, odrzuceniem zasad moralnych, brakiem znajomości podstaw wiary chrześcijańskiej, spadkiem praktyk religijnych oraz ignorancją religijną<sup>23</sup>. Jednym słowem Kościół został mocno ograniczony w możliwościach wypełnienia swoich zadań ewangelizacyjno-misyjnych, mierząc się jednocześnie z wieloma wyzwaniem. Kościół w obliczu wszechobecnej nędzy i niepokoju starał się jednak dbać o potrzebujących, w tym o więźniów politycznych.

<sup>22</sup> G. Ocando Yamarte, *La iglesia ante el naciente estado de Venezuela 1830-1847*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en America Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981, s. 308-309.

<sup>23</sup> R. Ortega-Lima Ruiz, *Iglesia y estado guzmancista...*, dz. cyt., s. 18-19.

## **Próby reaktywacji działalności duszpastersko-misyjnej**

Pod koniec XIX wieku Kościół stanął przed wielkimi wyzwaniami. Stopień i poziom zaangażowania duszpasterskiego, czy też ewangelizacyjno-misyjnego przedstawiał się mało efektownie. Chroniczny brak duchownych, ich nierównomierne rozmieszczenie, jak również ich przewlekła dyskredytacja ze strony antykościelnych ideologów doprowadziły nie tylko do znacznego osłabienia zaangażowania duszpasterskiego, ale też do lekceważącego i pogardliwego ich postrzegania oraz oceny ze strony wiernych. Kościół i duchowni nie cieszyli się wielkim autorytetem, doświadczając rozmaitych oznak pogardy. Ze smutkiem należałoby przyznać, że wenezuelskim liberałom udało się w znacznej mierze zredukować wiarę chrześcijańską do wymiaru kulturowego (folkloru). Chrześcijaństwo dla wielu przestało być czymś atrakcyjnym, czy też w pełni akceptowalnym modelem życia opartego na przykazaniach i normach chrześcijańskich.

Obiektywne i subiektywne trudności pojawiały się w najmniej oczekiwanych okolicznościach, czego przykładem jest obecność i posługa misyjna kapucynów w XIX wieku. Po wypędzeniu ich z Wenezueli, na początku okresu niepodległościowego w 1841 roku, zostali zaproszeni przez ówczesny rząd generała José Antonio Páeza, aby zająć się pracą misyjną i duszpasterską na olbrzymim wschodnim obszarze kraju oraz Gujanie. Zaproszenie zostało wydane w oparciu o ustawę o redukcji i cywilizowaniu ludności tubylczej z 1841 roku. Rok później przybyło ponad 70 kapucynów. Rząd nie wywiązał się jednak ze złożonych obietnic i misjonarze wycofali się do miast, podejmując pracę jako duszpasterze ludności miejskiej. Głównym problemem było zbyt mocne uzależnienie misjonarzy i ich posługi misyjnej od (nie)przychylności władz cywilnych. Współpraca nie mogła się układać dobrze, również dlatego, że misjonarze byli świadkami poważnych nadużyć (np. odsprzedawania Indian) ze strony urzędników. Wymagano też od misjonarzy przyjęcia obywatelstwa wenezuelskiego i złożenia przysięgi na wierność Konstytucji. Był to

warunek otrzymania pomocy finansowej ze strony państwa wenezuelskiego, a zarazem utrata niezależności.

Po pół wieku (1891), kapucyni ponownie zostali zaproszeni do Wenezueli. Początkowo osiedlili się w Caracas, podejmując się pracy duszpasterskiej w kościele Las Mercedes. Nieco później zostali skierowani do pracy misyjnej w interiorze i rozpoczęli pracę w wikariatach apostolskich Caroní, Machikules i Tucupita<sup>24</sup>. Zasadniczym problemem organizacyjnym, z jakim musieli się zmierzyć kapucyni, był związany znów z permanentną niepewnością odnośnie do zachowania ciągłości ich pracy. Posługa zakonników na obszarach misyjnych i tym razem zakończyła się niepowodzeniem.

W kontekście powyższych zawirowań, na uwagę zasługuje arcybiskup z Caracas, Crispulo Uzcátegui (1884–1904) zaangażowany w odnowę Kościoła w Wenezueli w duchu duszpastersko-misyjnym. Z powodzeniem sprowadził kilka zakonów i zgromadzeń do Wenezueli. Zainaugurował przez to odnowę edukacji i formacji chrześcijańskiej oraz wydatnie wzmocnił obecność Kościoła w wymiarze tego, czym jest promocja i formacja ludzka. Wtedy to przybyli do Wenezueli (rok 1894) salezjanie. Realizując swój charyzmat, założyli liczne szkoły, zajmując się edukacją i formacją chrześcijańską, między innymi dzieci i młodzieży z niższych klas społecznych. Pod koniec XIX wieku (1899) przybyli augustianie, angażując się w prowadzenie parafii i szkół oraz w rozmaite prace na rzecz lokalnych społeczności. W ostatnich dekadach XIX wieku powstało kilka wenezuelskich zgromadzeń zakonnych, które pracowały w wielu newralgicznych obszarach na rzecz ewangelizacji Wenezueli i Wenezuelczyków<sup>25</sup>. Na przełomie wieków przybyli bowiem do Wenezueli: kapucyni (1891), salezjanie (1894), augustianie (1899), dominikanie (1903), Bracia Szkół Chrześcijańskich (1913) i, nieco później, jezuici (1916), karmelici (1922), benedyktyni (1923), redemptoryści, pasjoniści, bonifratrzy, bracia maryści (1924) oraz paulini (1929)<sup>26</sup>.

<sup>24</sup> F. C. Cardot, *La renovación eclesial a partir de la administración Rojas Paul (1888)*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981, s. 491.

<sup>25</sup> F. C. Cardot, *La renovación eclesial...*, dz. cyt., s. 492.

<sup>26</sup> A. Micheo, L. Ugalde, *Proceso histórico de la iglesia venezolana...*, dz. cyt., s. 620.



Ważkim i inspirującym impulsem dla Kościoła w Wenezueli był Synod Plenarny Ameryki Łacińskiej (*Concilio Plenario de la América Latina*), który odbył się w 1899 roku w Rzymie. Metropolita Caracas, abp Juan Bautista Castro podjął się zadania dostosowania zaleceń Synodu z Rzymu do potrzeb Kościoła w Wenezueli<sup>27</sup>. Zaprosił w tym celu wszystkich biskupów do stolicy, aby przedyskutować i uregulować rozmaite kwestie lokalnego Kościoła. Owo spotkanie zostało określone jako *Primera Conferencia Canónica Ordinaria*. Zaslugą arcybiskupa Juan Bautista Castro było wypracowanie w 1904 roku nowego planu duszpasterskiego *Instrucción Pastoral al Clero y fieles de la República de Venezuela*, znanego też pod nazwą *Instrucción pastoral del episcopado nacional* (była ona dwukrotnie poprawiana w 1928 oraz 1957 roku)<sup>28</sup>. Był to plan duszpasterski na nowe stulecie, ale został opracowany na bazie trudnych doświadczeń z drugiej połowy XIX wieku. Na marginesie, *Instrucción Pastoral* z początków XX stulecia zastąpiła *Konstytucje Synodalne*, opracowane w 1687 roku na III Synodzie diecezjalnym w Caracas, zwołanym z inicjatywy bp Diego de Baños y Sotomayora<sup>29</sup>.

## Misje wśród ludności autochtonicznej

Rządy okresu niepodległościowego musiały zająć stanowisko względem bogatego dziedzictwa misji katolickich (*pueblos de misiones*; wiosek

<sup>27</sup> F.J.J. Pérez, *Conciencia y misión de Iglesia en el Concilio Plenario de América Latina*, [w:] L. Ferroggiaro, V.M. Ocho Cadavid (red.), *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*, Vativano 2000, s. 861–862.

<sup>28</sup> *Instrucción Pastoral* z 1904 r. podzielona na 14 rozdziałów z 809 kanonami, miała na celu ujenolicenie nauczania doktrynalnego Kościoła, co do treści i formy, wyeliminowania dwuznaczności, aby wszyscy katolicy wiedzieli w co i jak mają wierzyć. Por. C.J. Izzo Nieves, *Las Instrucciones Pastorales de 1904, 1928 y 1957: Un diagnóstico de la sociedad venezolana en la primera mitad del siglo XX*, Caracas 2018, s. 70.

<sup>29</sup> Pierwszy synod diecezjalny, omawiający kwestie związane z nawracaniem Indian, odbył się w Coro, w roku 1574, zwołany przez bp Pedro de Agreda OP. Drugi synod diecezjalny odbył się w 1609 r., zwołany przez Antonio de Alzega OFM. Por. C. Armellada, *La organización de la iglesia en Venezuela*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981, s. 167.

misyjnych – redukcji) z okresu kolonialnego. Projekt *pueblos de misiones* był tworzony z wielkim mozołem oraz nakładem sporych funduszy przez ponad dwa wieki. Misjonarze zdolali założyć kilkaset wiosek misyjnych. Służyły one krzewieniu wiary chrześcijańskiej i zdobyczy cywilizacyjnych (rugowaniu niecywilizacyjnych zwyczajów), jak również ochronie Indian oraz promocji rozwoju gospodarczego. Misjonarze realizowali z wielką mądrością i cierpliwością dobrze przemyślany proces transformacji społeczno-kulturowych.

Niestety, struktury organizacyjne misji kapucyńskich, franciszkańskich czy też jezuickich zostały bezmyślnie i brutalnie zniszczone już w drugiej dekadzie XIX wieku. Misjonarze zostali wydalenii lub zamordowani, zaś mieszkańcy wiosek misyjnych ulegli rozproszeniu. Liberałowie udowodnili jakoby wyższość idei oświeceniowych nad przestarzałymi celami i metodami misyjnymi okresu kolonialnego, niemal całkowicie, (nie)świadomie rujnując struktury dobrze prosperującej gospodarki (głównie hodowli bydła) oraz sprawnego systemu edukacyjnego. W 1817 roku funkcjonowało tylko 29 wiosek misyjnych, zamieszkałych przez ponad 20 tysięcy Indian, będących przedstawicielami 8 społeczeństw autochtonicznych<sup>30</sup>. W 1820 roku na obszarze misji Guayana nie było już aktywnych misjonarzy (20 z 41 katalońskich misjonarzy kapucynów zginęło), zaś urzędnicy realizowali swoje zadania w wiadomy dla nich sposób.

W 1811 roku ogłoszono koniec systemu misyjnego opartego na wioskach misyjnych (Konstytucja z 1811 roku, artykuły 200 i 201). Podkreślano konieczność wyzwolenia Indian spod władzy misjonarzy, którzy jakoby utrzymywali Indian w pełnym uzależnieniu od siebie (infantyлизując Indian) i bezwzględnie ich wykorzystując do osiągnięcia partykularnych interesów. Artykuł 200 Konstytucji z 1811 roku stanowił: „podstawą systemu rządów, który Wenezuela przyjęła w niniejszej Konstytucji, nie jest nic innego, jak sprawiedliwość i równość, powierza ona rządowi prowincji, jak również dołożenie wszelkich starań i troski w celu osiągnięcia oświecenia wszystkich mieszkańców państwa”. Nieco dalej pojawia się dalsze wyjaśnienie odnośnie do ludności autochtonicznej: „aby zrozumieli ściśłą jedność, jaką mają ze

<sup>30</sup> E. Plaza, *Venezuela y la piedad ilustrada...*, dz. cyt., s. 110.

wszystkimi innymi obywatelami, względy, na jakie zasługują ze strony rządu, oraz prawa, które przysługują im przez sam fakt, że są ludźmi równymi wszystkim swoim rodzajom, aby w ten sposób mogli zostać wyprowadzeni z przygnębienia i rustykalności, w których trzymał ich stary stan rzeczy, i aby nie mogli już dłużej pozostawać w izolacji”. W praktyce oznaczało to tyle, co nic. Rok później konstytucja z 1811 roku już nie obowiązywała, Indianie nie otrzymali ziemi, nie zyskali przywilejów, ale mogli być siłą wcielani do wojska.

Zaniechano używania nazw *wioski misyjne* i *doktryny* jak również pojęcie *misji* (jako obszarów działalności misyjnej), wychodząc z założenia, że owe nazwy są relikdami przeszłości i nie odpowiadają nowym okolicznościom współczesnych czasów. Ustanowieni urzędnicy mieli być odpowiedzialni za wprowadzenie w życie nowych ustaw oraz nadzorowanie ich wypełnienia.

Indianie mieli stać się jak najszybciej obywatelami Wenezueli, którym przysługuje prawo do edukacji, do wynagrodzenia za pracę, do własnego kawałka ziemi, do swobodnego przemieszczania się i uprawiania handlu. Indianie teoretycznie mogli obejmować stanowiska w administracji, jeżeli byli do tego zadania przygotowani. Ziemia i majątek misji znalazły się w rękach prywatnych. Część własności misji przejęli wojskowi, po wcześniejszym wypędzeniu misjonarzy. Takie były początki przyznawania nowych praw ludności autochtonicznej, z całkowitym wykluczeniem pracujących tam wcześniej misjonarzy.

W 1820 roku Simón Bolívar, prezydent *Gran Colombia*, wydał dekret dotyczący ochrony Indian oraz nakazujący zwrócenie zawłaszczonych (nie)prawnie przez Wenezuelczyków terenów stanowiących część *resguardo*<sup>31</sup>. Każda rodzina indiańska miała otrzymać stosowną działkę ziemi na własność, natomiast część ziem miała być własnością całej wspólnoty i źródłem finansowania nauczycieli i utrzymania szkoły oraz funduszy na zapłatę podatków. Simón Bolívar wydał w 1828 roku dekret z mocą ustawy nakazujący natychmiastowe przywrócenie misji na terytorium Kolumbii. Zdawano bowiem sobie sprawę z ogromu

---

<sup>31</sup> Nazwa *resguardo* (rezerwaty tubylcze) odnosi się od XIX wieku do terenów będących wspólną własnością społeczności autochtonicznej (w czasach kolonialnych były to obszary określane jako misje albo doktryny).

destrukcji, jakiej się dopuszczono względem byłego systemu misyjnego, opartego na wioskach misyjnych (redukcjach).

Działalność misyjna Kościoła została wspomniana po raz pierwszy w prawodawstwie wenezuelskim w kontekście patronatu kościelnego w 1824 roku. W kolejnych latach (1831, 1839) pojawiają się dokumenty rządowe, w którym omawiany jest aspekt przywrócenia działalności misyjnej w Wenezueli. Stwierdzano, że najskuteczniejszym sposobem na zmniejszenie liczby „nieokrzesanych Indian” były i pozostają misje prowadzone przez misjonarzy. Ludność autochtoniczna nie akceptowała na swoich ziemiach obcych, tzn. przedstawicieli administracji państwowej. Indianie nie byli skłonni płacić stosownych podatków ani realizować zaleceń rządowych. Z powodu zniszczonych i zagubionych dokumentów z drugiej dekady XIX wieku, urzędnicy mieli trudności z odtworzeniem sieci wiosek misyjnych. Największym problemem okazał się brak misjonarzy w Wenezueli, czyli osób przygotowanych i zdeterminowanych do podjęcia pracy misyjnej w interiorze. Rządzący uświadomili sobie, że zrujnowany i trudny do odtworzenia system wiosek misyjnych, byłby jednak bardzo przydatny.

Państwo dążyło do stworzenia nowej klasy społecznej „obywateli”, ale „niecywilizowani Indianie” nie spełniali nawet minimalnych „kryteriów obywatelskich”, pozostając bliżej nieogarniętą i nieorganizowaną masą, beładnie funkcjonujących ludzi. Rządzący mieli w miarę precyzyjnie sformułowany cel względem ludności autochtonicznej. Chodziło o ponowne zgromadzenie Indian w wioskach i takie ich ucywilizowanie, aby stali się kompatybilni z programami rządowymi. Innymi słowy, aby można ich zintegrować ze społeczeństwem narodowym oraz gospodarką narodową<sup>32</sup>. Indianie mieli stać się tanią, ale wydajną siłą roboczą w gospodarce rolnej, hodowli czy też rzemieślnictwie. W opinii rządzących byłiby też przydatni do zasiedlenia i zabezpieczenia nowych, zwłaszcza przygranicznych terytoriów w Gujanie, Maracaibo i Apure (w okresie kolonialnym system wiosek misyjnych służył zabezpieczeniu obszarów granicznych).

W 1841 roku Kongres opracował ustawę *Ley sobre Reducción y Civilización de Indígenas*, która określała politykę państwa w odniesieniu do

---

<sup>32</sup> E. Plaza, *Venezuela y la piedad ilustrada...*, dz. cyt., s. 113.

misji, przywracając i przyjmując hiszpańską koncepcję pracy z ludnością autochtoniczną<sup>33</sup>. Akcent został położony na włączenie Indian (ich asymilację) do społeczeństwa narodowego. Zadanie to powierzono urzędnikom administracji rządowej oraz nielicznym misjonarzom. Tym samym organizacja działalności misyjnej (budowania i finansowania struktur) stała się domeną polityków, gdzie były akcentowane trzy aspekty: cywilizowanie Indian, aby byli świadomymi i efektywnymi obywatelami, ochrona granic oraz ich chrystianizacja (nawracanie, katechizacja, krzewienie życia sakramentalnego oraz liturgii). Zdawano sobie sprawę z tego, że najbardziej adekwatnymi osobami do przeprowadzenia tego projektu są misjonarze, natomiast urzędnicy państwowi powinni służyć pomocą i wsparciem, ale nie przeszkadzać.

W 1843 roku pozyskano kilku misjonarzy do pracy w Wenezueli, lecz w dłuższej perspektywie projekt ten nie przyniósł oczekiwanych rezultatów. Misjonarze musieli się bowiem mierzyć z narzuconą im metodą pracy w ramach „pobożności oświeceniowej”. Zakładano bowiem, że wymuszona koegzystencja pomiędzy Indianami a białymi doprowadzi do szybszej i pełniejszej współpracy (ucywilizowania się Indian). W rzeczywistości taka metoda prowadziła do dezorganizacji pracy, zamętu i chaosu organizacyjnego. Ciągłe napięcia, oskarżenia i wielorakie zarzuty nie prowadziły do niczego dobrego. Indianie byli wykorzystywani, natomiast obecność żołnierzy wprowadzała częste napięcia.

Duchowni byli zobowiązani do zorganizowania oraz utrzymywania porządku w wioskach misyjnych. Spoczywał na nich obowiązek permanentnego przebywania w wyznaczonych wioskach, nauczania prawd wiary chrześcijańskiej oraz zajmowania się edukacją Indian (nauczania języka hiszpańskiego, jako obowiązującego języka państwowego). Zadania i obowiązki misjonarzy zostały określone dosyć szeroko: „inspirować «oświeconą pobożność» bez jakiegokolwiek domieszki przesądów, nieustannie głosić Indianom korzyści płynące z pracy i życia społecznego, [...] wpajać rdzennej ludności szacunek dla rządu krajowego i ustanowionych władz, pouczając ich o podstawowych zasadach Konstytucji Republiki, aby stopniowo przygotowywać ich

<sup>33</sup> Tamże, s. 114–115.

do korzystania z przysługujących im praw i dobrego wypełniania obowiązków obywatelskich”<sup>34</sup>. Na uwagę zasługuje termin „pobożność oświeceniowa”, odnoszący się do zadania zaszczepienia Indianom zasad patriotyzmu, odpowiedniego zrozumienia miłości względem ojczyzny, czy też gotowości do poświęcenia się dla dobra wspólnego.

Chodziło w gruncie rzeczy o urzeczywistnienie modelu obywatelskiego. Indianie mieli przezwyciężyć niechęć wobec innych grup społecznych i aktywnie włączyć się w pokojowe współistnienie w wymiarze społecznym i gospodarczym. De facto mieli być obywatelami „drugiej kategorii”, zaangażowanymi głównie w sektor gospodarczy. Rządzący zakładali, że poszczególne społeczności autochtoniczne z biegiem czasu tak się zasymilują ze społeczeństwem narodowym, że w następstwie metysażu zanikną jako odrębna rasa. Za rządów Guzmána Blanco wydano rozporządzenie, że kategoria i status Indian (*status del Indio*) oficjalnie znikają na terenie całej Republiki, z wyjątkiem terytoriów Amazonii, Górnego Orinoko i La Guajira, gdzie „społeczności tubylcze” są utrzymywane jako wyjątek.

Dokonując krytycznego bilansu tegoż trudnego okresu, należałoby wskazać na kilka ważkich aspektów dotyczących małej skuteczności eksperymentu republikańskiego dotyczącego odnowienia misji w interiorze<sup>35</sup>.

Otóż system wiosek misyjnych, realizowany w okresie kolonialnym, opierał się na bezinteresownym oraz kreatywnym poświęceniu misjonarzy. Byli oni przygotowani do pracy ze społecznościami indiańskimi i realizowali ten projekt nie tylko z oddaniem i rozważą oraz wielką cierpliwością, ale też według wypróbowanej metodologii misyjnej. Powyższych cech, w tym roztropności, brakowało urzędnikom i wojskowemu, delegowanym do zajmowania się Indianami. Dlatego też Indianie, na ile to było możliwe, uciekali, bojąc się złego traktowania. Nie chcieli uczestniczyć w projekcie cywilizacyjnym XIX wieku.

Również koncepcja dwuwładzy (urzędnika i misjonarza) się nie sprawdziła. Wcześniej za funkcjonowanie wiosek misyjnych byli zaś odpowiedzialni głównie misjonarze. Różne dwustronne (urzędnik

<sup>34</sup> Tamże, s. 118, 122–124.

<sup>35</sup> Tamże, s. 130–135.

– misjonarz), a nawet trzystronne (urzędnik – misjonarz – ludność indiańska), napięcia i nieporozumienia prowadziły do niefortunnnych zdarzeń i wybuchów niechęci Indian do systemu.

W systemie kolonialnym Indianie mogli liczyć nie tylko na ochronę ze strony misjonarzy, ale też na realne polepszenie warunków życia. Dobra organizacja pracy pozwalała na zdobywanie funduszy, które były przeznaczone na utrzymanie i rozwój wioski. Warunki bytowe w wioskach misyjnych o większej stabilizacji były w miarę wysokie, zaś ludność indiańska miała zapewnioną edukację w wymiarze podstawowym oraz zawodowym (rzemieślniczym). W XIX wieku obowiązek pracy Indian był egzekwowany głównie siłą, natomiast odczuwalny przez Indian dobrobyt był minimalny, słabo rokujący na przyszłość.

Proces cywilizowania w okresie kolonialnym oznaczał z perspektywy misjonarza dążenie do uczynienia z Indian chrześcijan i wolnych wasali Korony Hiszpańskiej. Misyjny system wenezuelski z XIX wieku zakładał jak najszybsze i skuteczne przekształcenie Indian w obywateli czy też w produktywnych producentów, w pełni podporządkowanych urzędnikom, gdzie wymiar formacji religijnej był zepchnięty na margines.

Zatem, niedobór dobrze przygotowanych misjonarzy, zbyt silne manipulacje ze strony administracji rządowej, jak również wybitnie nieadekwatna polityka dotycząca ekonomicznej eksploatacji Indian, nie sprzyjały harmonijnemu rozwojowi projektu określanego od 1841 roku jako „redukcja i cywilizowanie ludności tubylczej”. Trudno się dziwić, że nieliczni misjonarze, którzy decydowali się na pracę misyjną, po pewnym czasie się wycofywali. Tym samym dzieło misyjne pozostawało niejako zawieszone w letargu.

## **Podsumowanie**

Wiek XIX był dla Kościoła w Wenezueli bardzo trudny. Warto jednak na ten niełatwy okres spojrzeć z perspektywy XX wieku. Otóż pomimo paraliżującej niepewności i zapaści w odniesieniu do działalności duszpastersko-misyjnej, której Kościół doświadczał przez

kolejne dekady, na przełomie XIX i XX wieku pojawiły się przedświt nadziei. Budujące jest to, że Wenezuelczycy zdołali wykorzystać nowe okoliczności oraz możliwości, aby podjąć się wymagającego zadania reaktywowania ducha misyjnego i zagospodarowania ogromnej pustki po wcześniejszej działalności duszpastersko-misyjnej.

**Abstrakt:** Wiek XIX był dla Kościoła w Wenezueli okresem bardzo burzliwym za sprawą polityki rządów republikańskich. Doprowadziło to do paralizującej niepewności oraz zapaści w odniesieniu do działalności duszpastersko-misyjnej. Struktury kościelne i misyjne zostały poważnie nadwyżężone, ale dzięki zaangażowaniu kilku wybitnych biskupów, pod koniec XIX wieku pojawiły się impulsy ku odnowie oraz odbudowie struktur misyjnych.

**Słowa kluczowe:** Ameryka Łacińska, Wenezuela, wiek XIX, rządy republikańskie, Kościół, dzieło misyjne

**Title:** *Perturbations in pastoral and missionary activity in Venezuela (19<sup>th</sup> century)*

**Abstract:** The 19<sup>th</sup> century was a very turbulent period for the Church in Venezuela due to the policy of republican governments. This led to paralyzing uncertainty and collapse in pastoral and missionary activity. The ecclesiastical and missionary structures were seriously strained, but thanks to the commitment of several prominent bishops, at the end of the 19<sup>th</sup> century there were impulses for the renewal and reconstruction of missionary structures.

**Key words:** Latin America, Venezuela, 19<sup>th</sup> century, republican governments, Church, missionary work





# **Katolicyzm w krajach Półwyspu Arabskiego w czasie pontyfikatu papieża Franciszka**

---

## **Wstęp**

W niniejszej pracy zostanie przedstawiona kondycja współczesnego Kościoła katolickiego na terenie Półwyspu Arabskiego – z uwzględnieniem kontekstu historycznego w konkretnych ramach czasowych pontyfikatu papieża Franciszka (2013–2025). Za dokładny obszar badań wybrano Półwysep Arabski, co wynika z faktu, że granice tego regionu pokrywają się z terytorialnym zasięgiem dwóch struktur kościelnych: Wikariatu Apostolskiego Arabii Północnej oraz Wikariatu Apostolskiego Arabii Południowej, obejmujących państwa: Arabię Saudyjską, Bahrajn, Kuwejt, Katar, Zjednoczone Emiraty Arabskie, Oman oraz Jemen<sup>1</sup>.

Współcześnie wydaje się, że powszechnie przyjętym standardem jest posiadanie przez wyznawców danej religii pełnej swobody jej prezentowania, zarówno w sferze prywatnej, jak i publicznej. W odniesieniu do Królestwa Arabii Saudyjskiej, czy też szerzej – państw Półwyspu

---

<sup>1</sup> Autor niniejszej pracy jest absolwentem Uniwersytetu Warszawskiego (prawo) oraz King Abdullah University of Science and Technology. Studia w Arabii Saudyjskiej umożliwiły poznanie warunków życia w tym kraju i, pośrednio, także w innych krajach należących do Rady Współpracy Zatoki oraz Jemenu. Sytuację i życie katolików na Półwyspie Arabskim należy uznać za wartą poznania, a także mało zbadaną w Polsce. Praca w sporej części jest oparta na osobistych obserwacjach, rozmowach, czy też szerzej – wiedzy dotychczas nieopublikowanej.

Arabskiego, nie ma jednak takiej gwarancji. W każdym z państw tego regionu świata religią panującą jest islam sunnicki – jakkolwiek co warte odnotowania w przypadku Bahrajnu, większość stanowią szyici, jednakże ze względu na wyznanie króla, dominuje sunnizm. Chrześcijaństwo było tam obecne już w czasach przedislamskich<sup>2</sup>, niemniej jednak w dużej mierze zanikło ono po opanowaniu terenu przez muzułmanów. Od początku islamu Mahomet miał kontakt z chrześcijanami oraz żydami i są oni wzmiankowani w Koranie *Zaprawdę, dla tych, którzy uwierzyli, i dla żydów, chrześcijan i sabejczyków, którzy wierzą w Boga oraz Dzień Ostatni i czynią dobro, przygotowana jest nagroda u ich Pana. Oni nie będą się lękać i nie będą się smucić*<sup>3</sup>. Teoretycznie wzajemne relacje chrześcijaństwa i islamu powinny być dobre. W praktyce jednak na terenie Półwyspu Arabskiego chrześcijaństwo ma niewielkie znaczenie pod względem liczby wyznawców – religia ta dopiero powraca i w głównej mierze obejmuje imigrantów, gdyż konwersja z islamu na inną religię podlega surowym karom, włącznie z karą śmierci.

## **Zagadnienia związane z wolnością religijną**

W odniesieniu do kwestii związanych z katolicyzmem w Arabii Saudyjskiej, jednym z kluczowych zagadnień jest swoboda praktykowania religii innych niż islam. Z tej przyczyny wydaje się uzasadnione, po pierwsze, przedstawienie rozumienia pojęcia wolności religijnej w ujęciu historycznym, ale także, po drugie, zbadanie specyficznego ujęcia wolności religijnej we współczesnych państwach Półwyspu Arabskiego.

Wolność religijna uchodzi za jedno z podstawowych praw człowieka. Tytułem przykładu, w Rzeczypospolitej Obojga Narodów, już w 1573 roku przyjęto zasadę, iż szlachta posiada swobodę wyboru wyznania

<sup>2</sup> I. Masood Javed *Revisiting Pre-Islamic History of Arabia*, „International Journal of Research and Analytical Reviews”, 2019, t. 6, z. 2, s. 940–947.

<sup>3</sup> Koran, sura 2 *Krowa*, wers 62, tł. M. Caxarxan Czachorowski, Muzułmański Związek Religijny w RP Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, Białystok 2018, s. 13.

chrześcijańskiego, chcąc przy tym uniknąć wojen religijnych (wyznaniowych), będących wówczas powszechnymi w Europie. Jednocześnie nie przedstawiono w ramach Konfederacji Warszawskiej swobody religijnej chłopstwu – szlachta zachowała prawo narzucania im swojego wyznania<sup>4</sup>. Nawet Rzeczpospolita Obojga Narodów, która jako jedno z nielicznych państw zachowała wolność religijną, w pewnym zakresie ją ograniczała, zakazując między innymi apostazji od katolicyzmu, co przewidywały Prawa kardynalne<sup>5</sup> czy też Konstytucja 3 Maja<sup>6</sup>. Niemniej jednak, taka postawa w czasach nowożytnych, do końca XVIII wieku, należała do rzadkości – dość wskazać na prześladowania katolików w Anglii czy protestantów we Francji<sup>7</sup>. Pod koniec XVIII wieku zakres wolności religijnej w różnych państwach zaczął się zwiększać. Przykładowo, wolność religijną gwarantowała chociażby Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela<sup>8</sup>, jakkolwiek w istocie rewolucyjna Francja aktywnie prześladowała Kościół katolicki – chociażby przy okazji powstania w Wandei<sup>9</sup>. W XIX wieku w całej Europie zaczęto uznawać powszechne prawo do wolności religijnej, przykładowo, potwierdzały je uregulowania prawne dotyczące Królestwa Polskiego, odrodzonego po kongresie wiedeńskim – z zapewnieniem wiodącej roli wyznania katolickiego *utriusque ritus*<sup>10</sup>, co zresztą było kontynuacją regulacji dotyczących wspólnych relacji polsko-rosyjskich od XVIII wieku, gdzie kwestia swobody wyznaniowej rzymskich i greckich katolików była istotnym zagadnieniem. Podobne regulacje, jak te obowiązujące w Królestwie Polskim, posiadały także inne państwa Europy, za przykład może uchodzić chociażby Francja<sup>11</sup>. Stwierdzić więc można, że XIX wiek był okresem znaczącego wzrostu wolności religijnej<sup>12</sup>.

<sup>4</sup> Akt Konfederacji Warszawskiej z 28 stycznia 1573 r.

<sup>5</sup> Prawa kardynalne uchwalone na sejmie grodzieńskim w 1793 r., art. IV.

<sup>6</sup> Ustawa rządowa, czyli Konstytucja 3. maja 1791 roku, art. I.

<sup>7</sup> P. Rutkowski, *Państwowy antykatolicyzm w elżbietańskiej Anglii*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XLVI, Warszawa 2002, s. 53–66.

<sup>8</sup> Francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r., art. 10.

<sup>9</sup> P. Cybula *Wandea – zemsta Rewolucji* z: <https://www.polskieradio.pl/39/246/Artykul/169692,Wandea-zemsta-Rewolucji> (publikacja 2.04.2007, dostęp 15.08.2025).

<sup>10</sup> Ustawa konstytucyjna Królestwa Polskiego z dnia 27 listopada 1815 r., art. 11.

<sup>11</sup> Karta konstytucyjna Królestwa Francji z 4 czerwca 1814 r. art. 5 i 6.

<sup>12</sup> A. Gill *The Political Origins of Religious Liberty: A Theoretical Outline*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion” 2005, t. 1, nr 1.

W XX wieku, mimo szeregu działań, zwłaszcza na poziomie międzynarodowym, służących umocnieniu tej wolności – jak chociażby przyjęcie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (artykuł 18), czy Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych<sup>13</sup> (artykuł 18), potwierdzających to prawo, doszło także do szeregu aktywności zmniejszających zakres wolności religijnej związanych z ekspansją ideologii totalitarnych, czego modelowymi przykładami były Związek Radziecki, III Rzesza Niemiecka czy Albania w czasie rządów komunistycznych<sup>14</sup>. Współcześnie w doktrynie i orzecznictwie podkreśla się kluczową rolę wolności religijnej, obejmującej prawo do kultu prywatnego i publicznego oraz prezentowania swojej wiary innym (działalności misyjnej)<sup>15</sup>.

Należy przy tym stwierdzić, że zagrożenia dla swobody religijnej mogą przybierać różne formy, i o ile rzadko uderzają one w kult prywatny, o tyle mogą uderzać w kult publiczny – czy to *expressis verbis*, poprzez ograniczenie go do jednej religii, czy to pośrednio, poprzez tworzenie trudności w budowie i utrzymaniu obiektów religijnych. Dodatkowo wiele państw – między innymi Federacja Rosyjska<sup>16</sup> oraz znaczna część państwa muzułmańskich – współcześnie zakazuje *prozelityzmu*, czy też *otwartej ewangelizacji*<sup>17</sup>. Niewątpliwie problemem pozostają także ataki terrorystyczne, czy też dyskryminacja osób wierzących, nawet jeśli nie jest ona powiązana bezpośrednio z działaniami państwa, a jedynie wynika z jego bierności bądź braku możliwości skutecznego przeciwdziałania takim zjawiskom. Kontrowersje związane z szeroko rozumianą wolnością religijną są także obecne w państwach europejskich. Wiążą się one chociażby z politycznymi powiązaniami organizacji religijnych (jak historycznie kwestia Kościoła katolickie-

<sup>13</sup> Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych podpisany w Nowym Jorku w 1966 r. (dalej: MPPOiP)

<sup>14</sup> T. Kaczmarek, *Systemy totalitarne dwudziestego stulecia jako prześladowca Kościoła*, „Studia Wrocławskie” 2017, t. 19, s. 439–454.

<sup>15</sup> M. Rozner, *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5, s. 111–136.

<sup>16</sup> Федеральный закон от 6.07.2016 № 374-ФЗ (Ustawa Federacji Rosyjskiej z dnia 6 lipca 2016 r., nr 374-FZ), art. 24.

<sup>17</sup> CSW *General briefing: Algeria*, [https://www.csw.org.uk/2025/06/03/report/6536/article.htm?utm\\_source=chatgpt.com](https://www.csw.org.uk/2025/06/03/report/6536/article.htm?utm_source=chatgpt.com) (publikacja 03.06.2025, dostęp 15.08.2025).

go w okresie zjednoczenia Niemiec, a obecnie Cerkwi Prawosławnej Patriarchatu Moskiewskiego w odniesieniu do niezależnych od Rosji byłych republik radzieckich)<sup>18</sup>, swobodą manifestowania religii w miejscach publicznych (choćby kwestia laickości we Francji)<sup>19</sup>, czy przenikaniem kwestii związanych z poglądami religijnymi na inne aspekty życia, jak chociażby wymóg spożywania mięsa koszerne go lub *halal*<sup>20</sup>, czy kwestia klauzuli sumienia w odniesieniu do świadczenia takich zabiegów jak aborcja, czy też przepisywanie lub sprzedawanie środków antykoncepcyjnych<sup>21</sup>.

Wskazując na genezę i konieczność uznania ważności wolności religijnej, można wyróżnić kilka przyczyn. Po pierwsze, co rozumiałe, wyznawcy danej partykularnej religii będą uważać jej wyznawanie za moralny obowiązek (z różnych przyczyn) – co więc oczywiste, będą oni bronić swojej swobody. Po drugie, można uznać, że niemożliwym jest wpłynięcie na sferę wewnętrzną człowieka (jego sumienie) i rozumiałym jest pozwolenie jemu na życie w zgodzie z nim. Po trzecie, istotna część wolności religijnej może być potraktowana jako fragmenty innych praw i wolności – chociażby wolności słowa, wolności zgromadzeń czy ogólnej wolności (choćby sposobu spędzania wolnego czasu). Po czwarte, ograniczenie wolności religijnej wyłącznie do jednego kultu grozi destabilizacją społeczną, stąd przyjęcie ogólnej zasady wolności religijnej zwiększa bezpieczeństwo i pokój w państwie – dość dobrze na motyw ten wskazywała Konfederacja Warszawska.

Ze względu na uznawanie, iż prawo do kultu religijnego dość bezpośrednio łączy się z zasadą godności człowieka, wolności religijnej przyznaje się szerszą ochronę niż wchodzącym w jej skład wolnościom

<sup>18</sup> J. Rogoża, P. Żochowski, *Kijów kontra Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego*, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2022-12-01/kijow-kontra-kosciol-prawoslawny-patriarchatu-moskiewskiego> (publikacja 01.12.2022, dostęp 15.08.2025).

<sup>19</sup> A. Olech, *Uchodźcy i imigranci w Republice Francuskiej a zakaz noszenia burek hijabów i niqabów* [w:] M. Dahl, P. Hanczewski, M. Lewicka (red.), *The World of Islam in research perspective in oriental studies and political science. Vol. 1: History and Politics*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2019, s. 110–14.

<sup>20</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2013 r., K 52/13, OTK ZU, nr 10/A/2014, poz. 109.

<sup>21</sup> Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 2015 r., K12/14, OTK ZU, nr/9/A/2015, poz. 143.

partykularnym – przykładowo umożliwiając osadzonemu uczestnictwo w praktykach religijnych, podczas gdy w odniesieniu do wielu innych form spędzania wolnego czasu takie prawo nie jest zagwarantowane<sup>22</sup>. Jednocześnie warto podkreślić, iż wolność religijna nie zawsze jest traktowana preferencyjnie względem ogólnej wolności słowa. W niektórych wręcz przypadkach wypowiedzi lub manifestacje o charakterze religijnym mogą podlegać bardziej restrykcyjnym ograniczeniom niż inne formy aktywności czy wypowiedzi (przykładowo utrudnianie uczestnictwa dzieciom w sprawowaniu kultu, czy pojawiające się w Polsce głosy sugerujące zakaz spowiedzi dla dzieci)<sup>23</sup>.

Przedstawiając – jako pewien punkt odniesienia – stanowisko Kościoła katolickiego w kwestii wolności religijnej, należy stwierdzić, że podlegało ono pewnej ewolucji na przestrzeni dziejów. O ile od zawsze istniała świadomość, że sumienie stanowi *forum internum*, a więc nie sposób wymusić na danej osobie zmiany wyznania, wobec czego, co do zasady, Kościół katolicki nie popierał przymusowych konwersji, dostrzegając w nich ryzyko fałszywych deklaracji i świętokradczego przestępowania do sakramentów – o tyle potępiał on swobodę kultu publicznego innych religii – tam, gdzie nie było to potrzebne dla utrzymania spokoju w państwie<sup>24</sup>. Znacząca zmiana w tej materii nastąpiła w XX wieku, zwłaszcza po Soborze Watykańskim II, kiedy to zaczęto silniej akcentować potrzebę rozwoju ruchu ekumenicznego i dialogu międzyreligijnego, a także konieczność utrzymania wolności religijnej dla wyznawców innych religii niż chrześcijaństwo<sup>25</sup>.

Z państw leżących na Półwyspie Arabskim, Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych został ratyfikowany przez dwa z nich w XX wieku: Jemen (1987) i Kuwejt (1996), zaś w XXI wieku przez dwa kolejne: Bahrajn (2006) i Katar (2018), do tej pory

<sup>22</sup> Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny wykonawczy (t.j. Dz.U. z 2025 r. poz. 911), art. 106.

<sup>23</sup> Radio Maryja, *Lewica coraz bardziej ingeruje w życie Kościoła. Teraz chce zakazać sakramentu spowiedzi do 18. roku życia*, <https://www.radiomaryja.pl/informacje/lewica-coraz-bardziej-ingeruje-w-zycie-kosciola-teraz-chce-zakazac-sakramentu-spowiedzi-do-18-roku-zycia/> (publikacja 30.01.2023, dostęp 15.08.2025).

<sup>24</sup> Pius IX, *Syllabus błędów*, Rzym 1864, pkt 77–79.

<sup>25</sup> Deklaracja z dnia 12 grudnia 1965 r. o wolności religijnej *Dignitatis Humanae*.

nie przystąpiły do niego: Arabia Saudyjska, Oman oraz Zjednoczone Emiraty Arabskie<sup>26</sup>. Odnotować przy tym należy, że jedną z przyczyn do sprzeciwu państw GCC (Rady Współpracy Państw Zatoki) wobec niektórych aktów gwarantujących prawa człowieka jest umieszczenie wśród nich wolności religijnej (art. 18 MPPOiP), tym bardziej łącznie z prawem do zmiany wyznania<sup>27</sup>. Przyjęta przez kraje Półwyspu Arabskiego Kairska Deklaracja Praw Człowieka w islamie określa islam jako religię wypływającą z prawdziwej natury człowieka. Jednocześnie zakazuje przymuszania kogokolwiek do zmiany religii lub przyjęcia ateizmu. Deklaracja zakazuje również dyskryminacji ze względu na wyznanie oraz gwarantuje szacunek dla religii ludzi, choć prawa pozytywne są przyznane wyłącznie islamowi (co można by rozumieć tak, że wyznawcy innych religii powinni mieć prawo do bycia nieprzymuszanymi do pozytywnego wyznawania islamu i wolni od dyskryminacji np. w sferze ekonomicznej, ale nie mają gwarantowanej swobody publicznego kultu). Rozwinięciem przepisów Deklaracji są zasady szariatu<sup>28</sup>. Jednocześnie można odnotować, że Arabska Karta Praw Człowieka, choć przewiduje islam jako religię dominującą, jednocześnie zapewnia mniejszościom religijnym prawo do wyznawania swojej religii<sup>29</sup>.

W zakresie rozwiązań krajowych obowiązujących w państwach Półwyspu Arabskiego należy zauważyć, że nie wszystkie z nich przewidują pełną wolność wyznania. Tytułem przykładu, Ustawa zasadnicza o rządzie Arabii Saudyjskiej stanowi, że Konstytucją Arabii Saudyjskiej jest Koran i Sunna (tradycja muzułmańska), w odniesieniu do rodziny podkreśla się jej fundamentalną rolę w społeczeństwie, a jednocześnie nakłada obowiązek wychowania dzieci w duchu islamu. Prawa człowieka są gwarantowane w zakresie ich zgodności z zasadami szariatu<sup>30</sup>. Warto jednak odnotować, że inne państwa regionu przewidują w swoich konstytucjach szerszy zakres wolności religijnej. Konstytucja

<sup>26</sup> United Nations Treaty Collection [https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg\\_no=IV-4&chapter=4&clang=\\_en](https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&clang=_en) (dostęp 15.08.2025).

<sup>27</sup> Art. 18 MPPOiP.

<sup>28</sup> Kairska Deklaracja Praw Człowieka w Islamie z 1990 r., art. 1, 10, 18 i 25.

<sup>29</sup> Arabska Karta Praw Człowieka podpisana w Tunisie w 2004 r., preambuła i art. 25.

<sup>30</sup> Ustawa zasadnicza o rządzie Arabii Saudyjskiej z 1 marca 1992 r., art. 1, 10 i 26.



Bahrajnu, jakkolwiek także przewiduje zasady szariatu jako podstawę prawodawstwa, gwarantuje swobodę wyznania oraz kultu, w tym publicznego<sup>31</sup>. Podobne rozwiązania przewiduje Konstytucja Kuwejtu<sup>32</sup>. Z kolei Konstytucja Jemenu nie gwarantuje tej wolności. Konstytucja Omanu ustanawia prawo islamskie jako podstawę prawa, lecz jednocześnie przewiduje swobodę wyznania i zakazuje dyskryminacji ze względu na religię, o ile religia mniejszości szanuje porządek publiczny i moralność. Analogiczne przepisy jak w Omanie obowiązują na poziomie konstytucyjnym w Katarze i ZEA<sup>33</sup>.

Jednocześnie należy przy tym stwierdzić, iż istotnie państwa te są domem dla milionów wyznawców innych religii niż islam – będących w większości imigrantami. Dominują wśród nich chrześcijanie (choćażby z Filipin) czy też hinduiści (z Indii). Tytułem przykładu, w Zjednoczonych Emiratach Arabskich około 62% ludności stanowią muzułmanie, 21% – hinduiści, a 9% – chrześcijanie<sup>34</sup>. Kwestia swobody religijnej w odniesieniu do imigrantów jest więc jak najbardziej istotnym problemem. W tym miejscu warto także podkreślić, iż w rankingu pięćdziesięciu państw najgorszych/najbardziej prześladowujących chrześcijan, opracowanym przez fundację Open Doors, znalazły się cztery z siedmiu państw Półwyspu: Jemen (5. miejsce), Arabia Saudyjska (13. miejsce), Oman (31. miejsce) oraz Katar (40. miejsce). Kuwejt, Zjednoczone Emiraty Arabskie oraz Bahrajn nie zostały ujęte w tym zestawieniu<sup>35</sup>. Na uwagę zasługują także, podejmowane przez władze niektórych z państw Półwyspu – szczególnie ZEA i Bahrajnu – inicjatywy na rzecz rozwoju dialogu międzyreligijnego, czego dobrym przykładem może być spotkanie zorganizowane w Abu Dhabi w 2019 roku.

<sup>31</sup> Konstytucja Królestwa Bahrajnu z 2002 r., art. 2 i 22.

<sup>32</sup> Kuwejcka Konstytucja z 1962 r., przywrócona w 1992 r., art. 2 i 35.

<sup>33</sup> Konstytucja Zjednoczonych Emiratów Arabskich z 1971 r., art. 7 i 32.

<sup>34</sup> Encyklopedia Britannica *United Arab Emirates*, <https://www.britannica.com/place/United-Arab-Emirates/Languages-and-religion> (dostęp 15.08.2025).

<sup>35</sup> OpenDoors, *Światowy Indeks Prześladowań – gdzie chrześcijanie są najbardziej prześladowani?*, <https://www.opendoors.pl/prześladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-prześladowan> (dostęp: 15.08.2025).

## Chrześcijaństwo w Królestwie Arabii Saudyjskiej

Królestwo Arabii Saudyjskiej, uchodząc za jedno z najbardziej restrykcyjnych państw pod względem implementacji zasad wynikających z islamu, przez wiele lat zezwalało jedynie na wąsko interpretowany kult prywatny – rozumiejąc go przede wszystkim jako możliwość modlitw w obrębie rodziny. Stanowisko dotyczące swobody dla kultu prywatnego było oficjalnie prezentowane przez przedstawicieli Królestwa na forum ONZ<sup>36</sup>. Jakkolwiek oficjalne stanowisko nie uległo zmianie i Arabia Saudyjska dalej dozwala wyłącznie na kult prywatny, zmieniła się zaś interpretacja tego pojęcia. W praktyce tolerowane są nabożeństwa organizowane w domach, placówkach dyplomatycznych innych państw, a nawet w wynajmowanych w tym celu miejscach. Dużym *novum* była zorganizowana za oficjalną aprobatą władz saudyjskich (a nie jedynie ich tolerancją) msza z okazji koptyjskich świąt Bożego Narodzenia, która odbyła się w styczniu 2023 roku, w Ambasadzie Egiptu<sup>37</sup>. Nie ma jednak zgody na istnienie kościołów jako specjalnych budynków, czy też istnienie innych niż muzułmańskie związków wyznaniowych jako odrębnych osób prawnych. Pomimo iż księża nie mają formalnego zakazu wjazdu do Królestwa, nie mogą uzyskać wizy na podstawie pełnionej funkcji duchownej – muszą posiadać inną przyczynę pobytu (inny zawód, przyjazd na wizie turystycznej do 90 dni, bycie osobą zależną – np. dzieckiem osoby mającej już kartę pobytu w Arabii). Jakkolwiek jeszcze kilkanaście lat temu dość powszechne były represje polegające na przerywaniu nabożeństw i tymczasowym aresztowaniu ich uczestników<sup>38</sup>, obecnie zjawisko to praktycznie nie występuje.

<sup>36</sup> Expat Arrival, *Religion and worship in Saudi Arabia*, <https://www.expatarrivals.com/article/religion-and-worship-in-saudi-arabia> (dostęp 15.08.2025).

<sup>37</sup> J. Casper, *Saudi Arabia Embraced Coptic Christmas. Could Its First Church Be Next?*, <https://www.christianitytoday.com/news/2023/march/saudi-arabia-christians-religious-freedom-coptic-christmas.html> (publikacja 29.03.2023, dostęp 15.08.2025).

<sup>38</sup> K. Szymański, *Persecution of Filipino Catholics in Saudi Arabia*, European Parliament, Parliamentary question – E-9220/2010, [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-7-2010-9220\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-7-2010-9220_EN.html) (publikacja 27.10.2010, dostęp 15.08.2025).

Wciąż jednak apostaci od islamu muszą się ukrywać, a zazwyczaj opuszczają państwo<sup>39</sup>.

Chrześcijanie w Arabii Saudyjskiej to głównie katolicy (ze względu na imigrację z Filipin), Koptowie (Egipt), te grupy raczej nie prowadzą działalności misyjnej i władze są bardziej skłonne je tolerować, aniżeli nastawionych prozelitycznie protestantów. Liczba chrześcijan różnych denominacji w Arabii Saudyjskiej z całą pewnością przekracza milion osób – z czego większość stanowią katolicy z Filipin. Jednocześnie brak jest dokładnych danych w tej materii, gdyż władze Arabii Saudyjskiej w większości przypadków określają religię wyłącznie jako „muzułmanin” lub „niemuzułmanin”. Władze saudyjskie stopniowo zaczynają także akceptować kulturową obecność w przestrzeni publicznej świąt mających chrześcijańską genezę – chociażby w postaci eksponowania ozdób związanych ze świętem Bożego Narodzenia czy Wielkanocy – co dawniej było zwalczane.

## Struktury Kościoła katolickiego na Półwyspie Arabskim

W niniejszej części omówione zostaną formalne struktury Kościoła katolickiego w krajach Półwyspu Arabskiego, czyli Wikariat Apostolski Arabii Północnej oraz Wikariat Apostolski Południowej Arabii. Praca poświęcona jest obu tym jednostkom, przy czym większy nacisk położono na zbadanie Wikariatu Apostolskiego Arabii Północnej. Część dotycząca Arabii Saudyjskiej, ze względu na wciąż ograniczoną wolność religijną, będzie opierać się głównie na własnych obserwacjach i wymianie korespondencji elektronicznej z Administratorem Apostolskim, również z tej przyczyny brak będzie szczegółów w tej kwestii.

Wikariat Apostolski Południowej Arabii (łac. *Vicariatus Apostolicus Arabiae Meridionalis*) posiada dość długą historię i jego początków

<sup>39</sup> Reuters *Saudi court gives death penalty to man who renounced his muslim faith*, <https://www.reuters.com/article/us-saudi-execution-apostasy-idUSKBN0LS0S620150224> (publikacja 24.02.2015, dostęp 15.08.2025).

można upatrywać w utworzonej w 1840 roku prefekturze apostolskiej Dżuddy. Następnie jego siedzibę przeniesiono do Adenu (obecny Jemen), a jeszcze w XIX wieku podniesiono rangę jednostki, zmieniając jej nazwę na Wikariat Apostolski Arabii. Nazwa ta utrzymała się do 2011 roku, kiedy to w związku z wydzieleniem odrębnego Wikariatu w północnej części Półwyspu przyjęto obecną nazwę. Siedzibą Wikariatu jest stolica Zjednoczonych Emiratów Arabskich – miasto Abu Zabi. Stanowisko wikariusza apostolskiego pełnili liczni duchowni, pochodzący spoza Półwyspu Arabskiego. Dwoma ostatnimi byli: Paul Hinder (2005–2022), pochodzący ze Szwajcarii oraz Paolo Martinelli (od 2022), pochodzący z Włoch. Obaj uzyskali święcenia biskupie i należą do zakonu kapucynów<sup>40</sup>.

Jednym z najważniejszych wydarzeń w historii Wikariatu Apostolskiego Południowej Arabii było goszczenie papieża Franciszka podczas pierwszej podróży apostolskiej papieża na teren Półwyspu Arabskiego. Miała ona miejsce w dniach 3–5 lutego 2019 roku i odbyła się w Abu Zabi. Jednym z kluczowych elementów przekazu z rzeczonyj pielgrzymki było podpisanie – wraz z przedstawicielem islamu – dokumentu „O Ludzkim Braterstwie dla Pokoju Światowego i Współistnienia”. Dokument ten, potępiając ekstremizm religijny i nietolerancję, wskazał także na możliwe płaszczyzny porozumienia kulturowego między islamem a chrześcijaństwem, takie jak wspólny sprzeciw wobec aborcji czy eutanazji<sup>41</sup>. Wśród katolickiej opinii publicznej dokument wzbudził mieszane odczucia. Zwolennicy podkreślali jego znaczenie dla pogłębiania dialogu międzyreligijnego z islamem, potępienie przemocy czy docenienie przez ONZ, m.in. poprzez ustanowienie dnia Międzynarodowego Dnia Braterstwa Międzyludzkiego<sup>42</sup>. Jednocześnie, konserwatywnie nastawieni katolicy krytykowali dokument za możliwy relatywizm na polu religii, a także znacznie bardziej

<sup>40</sup> Apostolic Vicariate of Southern Arabia, *Bishop Paul Hinder OFM CAP.* <https://avosa.org/about-bishop> (dostęp 15.08.2025).

<sup>41</sup> Papież Franciszek i Wielki Imam Al-Azhar Ahmad Al-Tayeed, *Dokument „O Ludzkim Braterstwie dla Pokoju Światowego i Współistnienia”*, Abu Zabi, 4 lutego 2019 r.

<sup>42</sup> P. Sikora, *Dialogiczne oblicze chrześcijaństwa i islamu*, z: <https://www.tygodnikpowszechny.pl/dialogiczne-oblicze-chrzcijanstwa-i-islam-157523> (publikacja 5.02.2019, dostęp 16.08.2025).

ustępliwą postawę katolików w porównaniu do muzułmanów. Dokument był także oceniany krytycznie jako potencjalnie wykorzystywany propagandowo przez państwa ZEA, mogąc przykrywać przypadki naruszenia praw człowieka<sup>43</sup>. Istotnym elementem pielgrzymki była także msza święta w ostatni jej dzień, celebrowana na Zayed Sports City w Abu Zabi. Umożliwiła ona katolikom Półwyspu Arabskiego otwarte i liczne zgromadzenie się, jednocześnie przypominając im o ich jedności z papieżem<sup>44</sup>.

Wikariat prowadzi aktywną działalność duszpasterską, jest obecny zarówno w Internecie<sup>45</sup>, jak i w mediach społecznościowych, posiadając chociażby stronę na Facebooku z 15 tysiącami polubień<sup>46</sup>. Struktury kościelne w Wikariacie są dość dobrze uformowane. Parafie znajdują się w pięciu z siedmiu emiratów w ZEA, w tym najważniejszych – Dubaju i Abu Zabi, ale także Szardży. Ponadto w Dubaju i Abu Zabi istnieje kilka parafii: cztery w emiracie Abu Zabi i dwie w emiracie Dubaju, co łącznie oznacza aż dziewięć parafii funkcjonujących w ZEA. Dodatkowo w tym państwie działa jedenaście szkół katolickich. W Omanie funkcjonują cztery parafie Wikariatu. W Jemenie, podobnie jak w Omanie, istnieją cztery parafie.

Trwająca od 2015 roku wojna domowa w Jemenie jest jednym z kluczowych problemów dla struktur kościelnych, gdyż toczące się w tym kraju działania zbrojne doprowadziły do katastrofy humanitarnej. Już przed wojną domową Jemen był wyraźnie najbiedniejszym państwem Półwyspu Arabskiego, nienależącym do GCC. W obliczu tych wyzwań Kościół katolicki zyskał jednak możliwość rozwoju pomocy humanitarnej. W Jemenie aktywnie działa Caritas, w tym także jego oddział polski, który od 2019 roku wsparł ponad 40 000 Jemeńczyków. Szacuje

<sup>43</sup> FSSPX, *Papież Franciszek doskonale wie, dokąd zmierza. Wywiad z przełożonym generalnym Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X*, <https://news.fsspx.pl/2021/03/papiez-franciszek-doskonale-wie-dokad-zmierza-wywiad-z-przełożonym-generalnym-bractwa-kaplanskiego-sw-piusa-x/> (publikacja 15.03.2021, dostęp 16.08.2025).

<sup>44</sup> Vatican.va, *Podróż Apostolska Jego Świątobliwości Franciszka do Zjednoczonych Emiratów Arabskich*, <https://www.vatican.va/content/francesco/pl/travels/2019/outside/documents/papa-francesco-emiratarabiuniti-2019.html> (dostęp 15.08.2025).

<sup>45</sup> <https://avosa.org/> (dostęp 15.08.2025).

<sup>46</sup> Facebook.com – *Apostolic Vicariate of Southern Arabia*, <https://www.facebook.com/avosarabia> (dostęp 15.08.2025).

się, że łącznie około 21 milionów osób potrzebuje pomocy humanitarnej<sup>47</sup>. W pozostałych krajach Półwyspu problemy humanitarne nie są tak istotne, w przeciwieństwie do sytuacji w Jemenie.

Wikariat Apostolski Arabii Północnej (łac. *Vicariatus Apostolicus Arabiae Septentrionalis*) został powołany do istnienia w 1953 roku – wówczas jako Prefektura Apostolska Kuwejt, po czym do rangi Wikariatu został podniesiony w 1954 roku. W 2011 roku zmieniono jego nazwę z Wikariatu Apostolskiego Kuwejt na obecną. Warto przy tym odnotować, że siedziba Wikariatu została przeniesiona z Kuwejt do Manamy – stolicy Królestwa Bahrajnu, ze względu na pogorszenie stanu wolności religijnej w Kuwejcie oraz pozytywne nastawienie Króla Bahrajnu do katolików<sup>48</sup>. Obecnym wikariuszem jest pochodzący z Francji trynitarz biskup Aldo Berardi (od 2023), zaś jego poprzednikiem (od 2005 do 2020) był, należący do Zgromadzenia Misjonarzy Kombonianów Serca Jezusowego, włoski biskup Camillo Ballin<sup>49</sup>. Temu ostatniemu, ze względu na bliskie relacje z królem udało się uzyskać obywatelstwo Królestwa, ułatwiające mu pracę duszpasterską w innych krajach GCC. W okresie 2020–2023 byli oni zastępowani przez administratorów apostolskich, jednym z nich był właśnie Paul Hinder (odchodzący wówczas w Wikariat Apostolskiego Południowej Arabii). Jakkolwiek nie ma dokładnych danych o liczbie katolików zamieszkujących poszczególne kraje Wikariatu, to jego władze szacują je na 1,0–1,5 mln w Arabii Saudyjskiej, 300 tysięcy w Katarze, 200 tysięcy w Kuwejcie oraz 80 tysięcy w Bahrajnie. Z tej grupy liczbę osób regularnie praktykujących szacuje się na około 10 tysięcy w Arabii Saudyjskiej, 20 tysięcy w Bahrajnie oraz po 30 tysięcy w Kuwejcie

<sup>47</sup> N. Krapic, *Yemen: over 21 million people need humanitarian aid*, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2023-10/caritas-poland-internationalis-health-centers-yemen.html> (publikacja 04.10.2023, dostęp 15.08.2025).

<sup>48</sup> L. Zengarini, *Overview of Church in Bahrain ahead of Pope's visit* <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-10/overview-catholic-church-bahrain-pope-francis-visit.html> (publikacja 29.10.2022, dostęp 15.08.2025).

<sup>49</sup> Agenzia Fides, *ASLA-BAHREIN - Father Aldo Berardi appointed Vicar Apostolic of Northern Arabia*, [http://www.fides.org/en/news/73340-ASIA\\_BAHREIN\\_Father\\_Aldo\\_Berardi\\_appointed\\_Vicar\\_Apostolic\\_of\\_North\\_Arabia](http://www.fides.org/en/news/73340-ASIA_BAHREIN_Father_Aldo_Berardi_appointed_Vicar_Apostolic_of_North_Arabia) (publikacja 28.01.2023, dostęp 15.08.2025).

i Katarze. Na obszarze Arabii funkcjonują trzy parafie, dwie parafie w Bahrajnie, cztery w Kuwejcie oraz jedna w Katarze.

Kluczowym wydarzeniem w niedawnej historii Wikariatu była XXXIX podróż apostolska papieża Franciszka do Bahrajnu, która odbyła się w dniach 3–6 listopada 2022 roku. W trakcie wizyty, oprócz spotkania z królem Bahrajnu, papież Franciszek spotkał się także z aktywnymi katolikami z Półwyspu, a także celebrował mszę świętą na Stadionie Narodowym, w której uczestniczyli wierni z różnych krajów Półwyspu. Hasłem pielgrzymki papieskiej były słowa „Na ziemi pokój ludziom dobrej woli”, ogłoszone niespodziewanie pod koniec września 2022 roku. Podczas wizyty w Bahrajnie papież wziął także udział w *Bahrajńskim Forum Dialogu: Wschód i Zachód na rzecz ludzkiego współistnienia*<sup>50</sup>.

## Aktywność duszpasterska i zwyczaje

W odniesieniu do życia duchowego katolików na Półwyspie Arabskim należy odnotować, że pozostają oni w pełnej jedności z Rzymem. Niemniej jednak – ze względu na pewne szczególne uwarunkowania związane z ich sytuacją – w niektórych przypadkach sposób sprawowania kultu ma charakter zróżnicowany. Jedną z głównych różnic względem kościołów partykularnych w innych częściach świata jest znaczna różnorodność narodowa wiernych obu Wikariatów, a także dominacja imigrantów wśród wiernych. Obywatele krajów Półwyspu Arabskiego stanowią niewielki odsetek wiernych, a w wielu przypadkach nie mogą korzystać z posługi duszpasterskiej ze względu na kryminalizację apostazji/prozelityzmu. W konsekwencji Kościół jest słabiej związany z partykularnymi tradycjami narodowymi – choć wyraźnie dostrzegalne są wpływy filipińskie i indyjskie. Msze sprawowane są głównie w języku angielskim, ale obecne są także celebracje w innych

<sup>50</sup> TVN24, *Papież w Bahrajnie. „Przybywam do Was jako brat i pielgrzym pokoju”*, <https://tvn24.pl/swiat/papiez-w-bahrajnie-39-zagraniczna-pielgrzymka-franciszka-6194115> (publikacja 04.11.2022, dostęp 15.08.2025).

językach. W przypadku Arabii Saudyjskiej dominującym językiem jest angielski, z obecnością hiszpańskiego, tagalog i konkani. W pozostałych krajach różnorodność językowa jest znacznie większa. Tytułem przykładu – w katarskiej parafii Our Lady of Rosary, w ciągu tygodnia sprawowanych jest 50 mszy, z czego 30 w języku angielskim. Obecne są także celebracje: w rycie maronickim, w językach tagalog, konkani, malajlam, sinhala, urdu, włoskim, koreańskim, indonezyjskim, hiszpańskim, a także arabskim z użyciem łaciny<sup>51</sup>. Warty odnotowania jest fakt piątkowej wstrzemięźliwości od pokarmów mięsnych, która na terenie obu wikariatów obowiązuje wyłącznie w okresie Wielkiego Postu. Duża jest także rola kobiet w liturgii, chociażby jako ministrantek. Dominuje przyjmowanie komunii świętej na rękę.

W zakresie wielkości wspólnot biorących udział w mszach, w większości krajów Półwyspu Arabskiego liczba wiernych jest zbliżona do wartości europejskich. W Arabii Saudyjskiej natomiast zazwyczaj tworzą one małe grupy, liczące około 30–50 osób, co znacząco komplikuje pracę księżom, ale jednocześnie sprzyja integracji wewnętrznej grup. Wikariat prowadzi także bardziej zaawansowaną działalność duszpasterską (przygotowanie do bierzmowania, katechizacja dzieci itp.). Najbardziej znaczącą różnicą w porównaniu z resztą świata jest modyfikacja tygodnia liturgicznego. Stolica Apostolska zezwala na celebrowanie mszy niedzielnych (i spełnienie obowiązku niedzielnego) we wszystkich krajach Półwyspu w piątki, soboty i niedziele, natomiast w Arabii Saudyjskiej msze mogą być sprawowane codziennie – zdecydowana większość mszy w tym kraju jest zgodna z liturgią niedzielną. Wynika to z faktu, iż w krajach regionu dni wolne od pracy przypadają na piątek i sobotę, a w Arabii Saudyjskiej – ze względu na niewielką liczebność grup – konieczne jest sprawowanie mszy w ciągu całego tygodnia, aby umożliwić wiernym regularny udział. Stolica Apostolska zezwala także na uczestnictwo we mszy tylko raz w miesiącu, co wynika z trudności w zapewnieniu dostępu do cotygodniowych celebracji dla wszystkich wiernych. Jest to szczególnie istotne w miejscach oddalonych od miejsc zamieszkania księży, gdzie duchowni przylatują,

<sup>51</sup> Catholic Church of Our Lady of Rosary, <https://qatarcatholicchurch.org/mass-timings> (dostęp 15.08.2025).



aby odprawić mszę właśnie raz w miesiącu (dzieje się tak chociażby w Jizanie, Tabuku czy innych dalej położonych miejscach). Sytuacja wygląda znacznie lepiej w Rijadzie, Dżuddzie czy Dammamie, gdzie księża mieszkają na stałe. Szczególnie tolerancyjne podejście panuje w zamkniętych osiedlach dla pracowników Saudi Aramco.

Duże znaczenie w latach 2023–2024 miał jubileusz związany ze świętymi chrześcijańskimi działającymi we wczesnym średniowieczu na terenie Półwyspu Arabskiego: Aretasem i jego towarzyszami. Święty Aretas urodził się prawdopodobnie w 427 roku naszej ery i został zabity – wraz z liczną grupą chrześcijan (około 340 do nawet kilku tysięcy) – w Nadżranie w 523 roku przez władców Królestwa Himyar (współczesny Jemen). Męczeńska śmierć Świętego stała się podstawą jego kultu tak w chrześcijaństwie katolickim, jak i wschodnim. Wspomnienie w Kościele rzymskim obchodzone jest 27 lipca. Jednocześnie – ze względu na wypadającą 1500 rocznicę męczeństwa – w obu Wikariatach Półwyspu obchodzony jest nadzwyczajny jubileusz w dniach 24 października 2023 roku – 24 października 2024 roku. W ramach jubileuszu w obu katedrach otwarto Drzwi Święte, umożliwiające uzyskanie odpustu. Po mszach świętych odmawiana jest specjalna modlitwa, zorganizowano także pielgrzymkę do Nadżranu (obecnie południowa część Arabii Saudyjskiej). Można z całą pewnością stwierdzić, że na obszarze obu Wikariatów żywy jest kult tych świętych związanych z Półwyspem Arabskim.

## **Podsumowanie**

Kościół katolicki działa na całym świecie, w tym także w miejscach, gdzie katolicy, a szerzej – chrześcijanie, stanowią niewielką mniejszość. Kraje Zatoki Perskiej są specyficznym obszarem, choćby ze względu na bardzo dużą liczbę imigrantów i znikomą liczbę natywnej ludności chrześcijańskiej. W bieżącym stuleciu można dostrzec znaczącą poprawę losu chrześcijan na tym obszarze – z zastrzeżeniem trwającej wojny domowej w Jemenie. Kraje GCC, łącznie z Arabią Saudyjską, stają się

coraz bardziej otwarte na wyznawanie chrześcijaństwa. Warto przy tym pamiętać, iż chrześcijaństwo było obecne na Półwyspie Arabskim także przed nadejściem islamu, a jego wierni już wówczas ponosili męczeństwo – przykładem jest święty Aretas i jego towarzysze.

Dostrzegalna jest adaptacja Kościoła do miejscowych warunków – co dobitnie widać w zakresie przeniesienia obchodów niedzieli. Obecnie prześladowania katolików na Półwyspie Arabskim – w odniesieniu do ludności imigranckiej – nie są zjawiskiem powszechnym, choć stan wolności religijnej wciąż pozostaje ograniczony. Dobrym przykładem jest niski odsetek praktykujących katolików w Arabii Saudyjskiej w porównaniu do ogólnej liczby wiernych. Jeszcze 20 lat temu, nawet nabożeństwa w domach mogły się wiązać z aresztowaniem czy deportacją, a przewożenie Biblii wymagało ukrycia ze względu na obowiązujące zakazy – co obecnie nie ma już miejsca. Postawa katolików z Bahrajnu, którzy dzięki cierpliwości i współpracy z królem uzyskali znaczną swobodę religijną, może stanowić przykład możliwości konstruktywnej współpracy międzyreligijnej i działalności na rzecz dobra wspólnego. Z drugiej strony pogorszenie stosunku władz Kuwejtu do Kościoła katolickiego i konieczność przeniesienia siedziby Wikariatu do Bahrajnu pokazuje, iż wolność religijna może ulec ograniczeniu.

Półwysep Arabski w opinii publicznej kojarzonym jest przede wszystkim z religią muzułmańską. Należy wyrazić nadzieję, że w przyszłości podejmowane będą dalsze badania, które pozwolą dokładniej opisać inne niż islam religie Półwyspu Arabskiego. Jest to tym bardziej uzasadnione, iż wiemy, że wyznania monoteistyczne były obecne na tym terenie już przed Mahometem i początkami islamu. Dodatkowo, w istocie kraje Półwyspu zamieszkiwane są przez znaczną liczbę imigrantów wyznających różne religie. Potencjalnie wartym uwagi byłoby także przybliżenie politeistycznych kultów preislamskich.

**Abstrakt:** Półwysep Arabski to – z wyłączeniem Jemenu, jeden z najbogatszych obszarów świata. Bogactwo i niebywały rozwój w XX wieku zawdzięcza złożom ropy naftowej. Półwysep Arabski, to obszar gdzie w starożytności mieszały się ludy pogańskie, chrześcijanie oraz Żydzi. Wraz z narodzinami Islamu, obszar ten został przez nich zdominowany, a Mekka stała się

punktem orientacji dla 1,5 mld muzułmanów na świecie. Chrześcijanie oraz inne mniejszości religijne niemal zanikły. Napływ migrantów sprawia, że na obszarze Półwyspu Arabskiego liczba katolików przekracza milion. Wciąż jednak struktury kościelne nie okrzepły, istniejąc w formie wikariatów apostołskich, a nie diecezji. Choć sytuacja różni się w poszczególnych krajach Półwyspu, nigdzie nie ma pełnej wolności religijnej dla katolików (zakaz prozelityzmu), a w Arabii Saudyjskiej wciąż Kościół działa w ukryciu. Na całym Półwyspie katolicy to niemal wyłącznie migranci. Trudności nie przeszkodziły pokazać papieżowi Franciszkowi swojej pamięci o tym regionie, odwiedzionym podczas dwóch pielgrzymek apostołskich. Mimo relatywnie małej liczby katolików, dobrze widoczna jest tam powszechność oraz różnorodność wyznawców Kościoła katolickiego, którzy nie tylko posługują się różnymi językami, ale także przynależą do różnych rytów. Kościół katolicki na Półwyspie Arabskim, a szczególnie w Arabii Saudyjskiej ukazuje pewne doświadczenia z pierwszych wieków chrześcijaństwa, gdy brak był swobody religijnej, jako rzeczywistość obecną w XXI wieku.

**Słowa kluczowe:** Arabia Saudyjska, Kościół katolicki, papież Franciszek, Kościół ukryty, Wikariat Apostolski Arabii Północnej, Półwysep Arabski

**Title: Catholicism in the Countries of the Arabian Peninsula during the Pontificate of Pope Francis**

**Abstract:** The Arabian Peninsula is, excluding Yemen, one of the richest parts of the world. All countries of the region are dominated by Muslims. Additionally, its importance for Islam is connected with the historical role of Hejazi region in the rise of Islam as well as compulsory nature of pilgrimages to Mecca. Judaism and Christianity were present in the Arabian Peninsula before Muhammad was born. In the Arabian Peninsula, all countries establish Islam as their official religion and give religious minorities various levels of freedom. Apostasy from Islam is punished by law. GCC countries are inviting millions of immigrants, a large proportion of whom are Catholics from Philippines and other countries. Such situation creates for the Catholic Church need to work in specific conditions. On the Arabian Peninsula there are no dioceses, but similar-level structures – apostolic vicariates. There are

two vicariates: for Northern Arabia and Southern Arabia. In most of those countries, the Church may openly celebrate the Eucharist in churches, but in Saudi Arabia it has to be done secretly. The biggest events for local Church were two pilgrimages of Pope Francis (2019 and 2022). Vitality of the Catholic Church in the Arabian Peninsula may be a good illustration of the Church adaptation to difficult conditions and the creation of an international particular church of migrants in a hosting country.

**Keywords:** Saudi Arabia, Catholic Church, Pope Francis, hidden Church, Apostolic Vicariate of Northern Arabia, Arabian Peninsula



---

# **Refleksje o zarządzaniu**

---



## **Wyzwania Kościoła katolickiego w Polsce w związku z ogólnym rozporządzeniem o ochronie danych osobowych**

---

### **Przepisy dotyczące ochrony danych osobowych w Polsce**

W dniu 25 maja 2018 roku zaczęto stosować europejskie rozporządzenie ogólne o ochronie danych osobowych, zwane powszechnie RODO<sup>1</sup>. W tym samym dniu weszła w życie nowa polska ustawa o ochronie danych osobowych<sup>2</sup>, stanowiąca krajowe uzupełnienie unijnego ogólnego rozporządzenia o ochronie danych.

Powyższe zmiany w przepisach wywołały wówczas niepewność co do ich stosowania. Ta sytuacja wpłynęła także na działalność podmiotów powołanych na podstawie przepisów endogenicznych Kościoła katolickiego, funkcjonujących w systemie prawa polskiego na podstawie ustawy z dnia 17 maja 1989 r. o stosunku Państwa do Kościoła Katolickiego w Rzeczypospolitej Polskiej, jak samego Kościoła.

---

<sup>1</sup> Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych) (Dz.Urz. UE L 119 z L 119 z 4.5.2016, s. 1–88 z późn. zm.) – dalej jako „RODO”.

<sup>2</sup> Ustawa z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1781).



Z jednej strony wprowadzone przez przywołane rozporządzenie zmiany w ochronie danych osobowych nie były rewolucyjne. Większa część nowych przepisów pokrywała się bowiem treściowo z poprzednio obowiązującą dyrektywą 95/46/WE<sup>3</sup>. Jednakże z drugiej strony RODO zmieniało pewną filozofię ochrony danych osobowych.

Poprzedni akt wprowadzał określone wymagania formalne dotyczące zgłoszeń i posiadanych dokumentacji. Po zmianie środków ciężkości przeniósł się na indywidualną ocenę administratora danych, który funkcjonuje w określonym środowisku (wewnętrznym i zewnętrznym) i sam musi określić jakiego rodzaju dokumenty są mu potrzebne, aby dane osobowe rzeczywiście były chronione. Równocześnie większe znaczenie zyskało indywidualne podejście do osoby, której dane dotyczą. Obecne przepisy dotyczące ochrony danych osobowych to nie wprowadzone odgórne nowe wymogi do spełnienia, lecz zmiana podejścia do ochrony danych i relacji z ludźmi, których dane są przetwarzane. Nowe rozporządzenie miało zakończyć uciążliwe wytwarzanie dokumentów i wprowadzić świadomość potrzeby ochrony danych osobowych w codziennej działalności każdego podmiotu jako praktykę dobrego modelu zarządzania przedsiębiorstwem<sup>4</sup>.

W obecnym stanie prawnym kościoły i inne związki wyznaniowe podlegają z zasady – podobnie jak inne podmioty krajowe – regulacjom unijnym. Jest to zmiana z stosunku do poprzedniego stanu prawnego. Dopiero po spełnieniu określonych przesłanek cieszą się autonomią w zakresie samodzielnego regulowania tego zakresu działalności.

Dyrektywa unijna 95/46/WE poprzedzająca RODO, na podstawie której państwa członkowskie przyjęły swoje wcześniejsze ustawy o ochronie danych osobowych<sup>5</sup>, nie odnosiła się do kościołów i związków wyznaniowych. Poprzednia polska ustawa o ochronie danych

<sup>3</sup> Dyrektywa 95/46/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 24 października 1995 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w zakresie przetwarzania danych osobowych i swobodnego przepływu tych danych, Dz.Urz. L 281 z 23.11.1995, s. 31-50.

<sup>4</sup> Choć przez zasadę rozliczalności unormowaną w art. 5 ust. 2 RODO wymóg posiadania odpowiedniej dokumentacji na udowodnienie spełniania zasad ochrony danych niekoniecznie stał się mniej uciążliwy do spełniania.

<sup>5</sup> W Polsce ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (t.j. Dz.U. z 2016 r. poz. 922 z późn. zm.).

osobowych<sup>6</sup>, która weszła w życie jeszcze przed przystąpieniem Polski do Unii (choć już była inspirowana regulacjami unijnymi i międzynarodowymi<sup>7</sup>), podawała co prawda w art. 27 (będącym odpowiednikiem art. 8 wspomnianej dyrektywy) podstawę do przetwarzania przez nie danych<sup>8</sup>, jednak w pozostałym zakresie mocno ograniczała swoje zastosowanie do podmiotów kościelnych i związkowych. Przede wszystkim w art. 43 ust. 1 pkt 3 zwalniała z obowiązku rejestracji zbioru danych dotyczących osób należących do kościoła lub innego związku wyznaniowego, o uregulowanej sytuacji prawnej, przetwarzanych na potrzeby tego kościoła lub związku wyznaniowego, w odniesieniu do tych zbiorów. Ponadto, w instrukcji opracowanej przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych (GIODO) oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, na podstawie ustawy, stwierdzono, że

<sup>6</sup> Tamże.

<sup>7</sup> Autorzy projektu opierali się m.in. na ustawie francuskiej, szwajcarskiej i Konwencji nr 108 Rady Europy z dnia 28 stycznia 1981 r. dotyczącej ochrony osób w związku z automatycznym przetwarzaniem danych osobowych (zob. A. Mednis, *Jak doszło do bliższego przyjrzenia się tematowi ochrony prywatności* (w:) M. Kałużyńska-Jasak (red.), 1998 – 2013; *15 lat ustawy o ochronie danych osobowych w Polsce*, publikacja okolicznościowa GIODO, s. 96), a następnie, po uchwaleniu dyrektywy Unii Europejskiej nr 95/46/CE z dnia 24 października 1995 r., dotyczącej ochrony osób fizycznych ze względu na przetwarzanie danych o charakterze osobowym oraz swobodnego przepływu tych danych, projekt został dostosowany do jej postanowień, z myślą o współpracy gospodarczej i przyszłej integracji.

<sup>8</sup> Art. 27 starej ustawy o ochronie danych osobowych:

Ust. 1. Zabrania się przetwarzania danych ujawniających pochodzenie rasowe lub etniczne, poglądy polityczne, przekonania religijne lub filozoficzne, przynależność wyznaniową, partyjną lub związkową, jak również danych o stanie zdrowia, kodzie genetycznym, nałogach lub życiu seksualnym oraz danych dotyczących skazań, orzeczeń o ukaraniu i mandatów karnych, a także innych orzeczeń wydanych w postępowaniu sądowym lub administracyjnym.

2. Przetwarzanie danych, o których mowa w ust. 1, jest jednak dopuszczalne, jeżeli:

- 1) osoba, której dane dotyczą, wyrazi na to zgodę na piśmie, chyba że chodzi o usunięcie dotyczących jej danych;
- 4) jest to niezbędne do wykonania statutowych zadań kościołów i innych związków wyznaniowych, (...) pod warunkiem, że przetwarzanie danych dotyczy wyłącznie członków tych organizacji lub instytucji albo osób utrzymujących z nimi stałe kontakty w związku z ich działalnością i zapewnione są pełne gwarancje ochrony przetwarzanych danych; (podkreślenia własne autorki).

w wielu przypadkach GIODO nie ma możliwości wydawania decyzji i wykonywania uprawnień kontrolnych w stosunku do tych podmiotów<sup>9</sup>.

RODO w artykuale 91 stanowi, że jeżeli w państwie członkowskim w momencie jego wejścia w życie kościoły i związki lub wspólnoty wyznaniowe stosują szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem, zasady takie mogą być nadal stosowane, jednak pod warunkiem, że zostaną dostosowane do rozporządzenia. Zatem co do zasady nowe rozporządzenie unijne obowiązuje także wszystkie kościoły i inne związki wyznaniowe, gdy: 1) przed dniem jego wejścia w życie nie miały swojego systemu ochrony danych osobowych lub 2) system taki miały, ale jest on niezgodny z rozporządzeniem, a podmioty te nie dostosowały go do rozporządzenia.

## Spełnienie przesłanek z art. 91 RODO

Początkowym wyzwaniem było wskazanie argumentów przemawiających za spełnieniem przez Kościół w Polsce przesłanek zawartych w art. 91 RODO<sup>10</sup>. Pierwszą z nich było stosowanie szczegółowych zasad ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych. W systemie prawnym Kościoła katolickiego ochrona prawa do prywatności wiernych istniała już od dawna, obejmując również obowiązek ochrony przetwarzanych danych osobowych. Zgodnie z kan. 220 KPK<sup>11</sup>, prawo do ochrony prywatności przysługuje każdej osobie,

<sup>9</sup> Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce. Instrukcja opracowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja\\_giodo\\_22092009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja_giodo_22092009.html) (dostęp: 1.09.2025 r.).

<sup>10</sup> P. Kroczeek, P. Skonieczny, *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim z 2018 roku*, t. 1, część 1: *Kwestie wstępne*, część 2: *Preambula*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2022, seria: *Annales Canonici. Monographiae*, red. serii J. Krzywdy, nr 9, s. 41–42.

<sup>11</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. (zwany dalej KPK), *Codex Iuris Canonici* auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus, 25 stycznia 1983, AAS 75 (1983), cz. II, s. 1–301; tekst łacińsko-polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 1984.

zatem nie tylko wiernemu, lecz każdemu człowiekowi, z racji jego niezbywalnej godności<sup>12</sup>.

Realizacja prawa do prywatności nie koncertowała się tylko i wyłącznie na ochronie tzw. danych osobowych, choć dziedzina ta była jego częścią. Ponieważ ludzie nie byli świadomi funkcjonowania takiego prawa w Kościele, a dodatkowo, ponieważ sama nomenklatura „danych osobowych” nie była wyodrębniona, powodowało to formułowanie opinii, jakoby Kościół katolicki w swojej działalności nie miał szczegółowych zasad ochrony danych.

Tymczasem instytucja ochrony danych osobowych jako element prawa do prywatności nie jest obca Kościołowi katolickiemu. Jest ona niejako wpisana w jego porządek prawny z uwagi chociażby na źródło prawa do prywatności, którym jest godność człowieka, domagająca się poszanowania prawa każdego człowieka do ochrony własnej prywatności, dobrego imienia i ochrony informacji odnoszących się do jego życia osobistego<sup>13</sup>.

Również partykularne prawo kanoniczne obowiązujące w diecezjach w Polsce od lat czterdziestych ubiegłego stulecia – niezależnie od unormowań powszechnego prawa kanonicznego – posiadało szczegółowe regulacje dotyczące przetwarzania danych osobowych w księgach parafialnych, przechowywania ksiąg czy dostępu do archiwów<sup>14</sup>.

Kościół katolicki mógł zatem w sposób niebudzący wątpliwości wykazać, że szczegółowe zasady ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem, o których mowa w art. 91 rozporządzenia, istniały. Przesłanka pierwsza – istnienie przed dniem wejścia w życie RODO systemu ochrony danych osobowych – została spełniona. Pozostała

<sup>12</sup> P. Kroczek, *Przetwarzanie danych osobowych przez podmioty Kościoła katolickiego w Polsce: transfer pomiędzy państwami*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2020, s. 12; dekret podobnie przyznaje zakres ochrony nie tylko wiernym, lecz każdej „osobie, której dane dotyczą”, tamże s. 13.

<sup>13</sup> J. Gręźlikowski, *Realizacja prawa do dobrego imienia i ochrony własnej intymności w kościele (kan. 220 KPK) w świetle ustawy i instrukcji o ochronie danych osobowych*, „Teologia i Człowiek” 2012, t. 19, s. 230.

<sup>14</sup> Przepisy Konferencji Episkopatu Polski o prowadzeniu ksiąg parafialnych: ochrzczonych, bierzmowanych, małżeństw i zmarłych, oraz księgi stanu dusz z dnia 26 października 1947 r. (w:) F. Bączkiewicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa. Tom drugi. Wydanie trzecie*, uzupełnili i przygotowali do druku J. Baron i W. Stawinoga, Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża, Kraków 1958, s. 597–615.

następnie do wykazania przesłanka druga – zgodności tych zasad z RODO<sup>15</sup>.

Jak wspomniano powyżej, wejście w życie RODO i chęć kontynuacji stosowania własnego systemu ochrony zgodnie z art. 91 ust. 2 RODO spowodowało konieczność znowelizowania partykularnego prawa kanonicznego w Kościele katolickim w Polsce. Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi o sposobach prowadzenia<sup>16</sup> i przechowywania ksiąg parafialnych<sup>17</sup>, tworzeniu archiwów kurii, w tym tajnego, oraz innych<sup>18</sup>. Powstało pytanie, czy te oraz inne funkcjonujące w prawie

<sup>15</sup> Spełnienie tych przesłanek zostało już ustalone w orzecznictwie w następujących wyrokach Naczelnego Sądu Administracyjnego: z dnia 25 maja 2022 r. (sygn. akt III OSK 2273/21), z dnia 14 lipca 2022 r. (III OSK 2776/21), z dnia 18 listopada 2022 r. (sygn. III OSK 2461/21). Dodatkowo 28 maja 2025 r. został wydany kolejny wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego, który zostanie omówiony poniżej (sygn. III OSK 985/22).

<sup>16</sup> Kan. 535 § 1. W każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne, a mianowicie ochrzczonych, małżeństw, zmarłych oraz inne, zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu lub biskupa diecezjalnego. Proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi były właściwie spisywane i przechowywane.

§ 2. W księdze ochrzczonych należy odnotować bierzmowanie, jak również to, co ma związek ze stanem kanonicznym wiernych z racji małżeństwa, z zachowaniem wskazać przepisu kan. 1133, z racji adopcji, jak również przyjęcia święceń wyższych, profesji wieczystej złożonej w instytucie zakonnym oraz zmiany obrządku; adnotacje muszą być zawsze uwidocznione w metryce chrztu.

Kan. 555 § 1 pkt 3 Oprócz uprawnień prawomocnie mu udzielonych przez prawo partykularne, dziekan ma obowiązek i prawo czuwać nad tym, (...) żeby księgi parafialne były właściwie spisywane i należycie przechowywane.

Kan. 555 § 3 Dowiedziawszy się o poważnej chorobie proboszcza w swoim rejonie, dziekan (...). Ma zatroszczyć się również o to, aby podczas choroby czy śmierci nie zostały zabrane lub nie zaginęły księgi, dokumenty, sprzęt liturgiczny oraz inne przedmioty należące do kościoła.

<sup>17</sup> Kanon 535 § 4 i § 5 (§ 4 Każda parafia winna mieć własny depozyt dokumentów, czyli archiwum, w którym należy przechowywać księgi parafialne, łącznie z listami biskupów oraz innymi dokumentami, których zachowanie jest konieczne lub pożyteczne. Biskup diecezjalny lub jego delegat powinien, z okazji wizytacji lub w innym czasie, przejrzeć je wszystkie, a proboszcz ma czuwać nad tym, by nic z nich nie dostało się do obcych rąk, § 5 Należy pilnie przechowywać także stare księgi parafialne, zgodnie z wymogami prawa partykularnego).

<sup>18</sup> Kan. 486 § 1. Z największą troską należy strzec wszystkich dokumentów dotyczących diecezji lub parafii.

§ 2. W każdej kurii, w miejscu bezpiecznym, należy urządzić archiwum diecezjalne, czyli depozyt dokumentów, w którym winny być przechowywane dokumenty i pisma (...) odpowiednio uporządkowane i pilnie strzeżone pod zamknięciem.

kanonicznym normy spełniają przesłankę zgodność stosowanych zasad z RODO.

W celu spełnienia drugiej przesłanki – zgodności funkcjonujących zasad z RODO – w dniu 13 marca 2018 roku został wydany przez Konferencję Episkopatu Polski Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim<sup>19</sup>. Po lekturze dekretu można stwierdzić, że w zasadzie jest on literalnym odzwierciedleniem rozporządzenia europejskiego. Inkorporował on najważniejsze zasady RODO, nieznacznie dostosowując je

---

Kan. 487 § 1. Archiwum powinno być zamknięte, a klucz od go winien mieć tylko biskup i kanclerz. Nikomu nie wolno wchodzić do archiwum bez zezwolenia biskupa lub moderatora kurii i kanclerza równocześnie.

§ 2. Osoby zainteresowane mają prawo – gdy o to proszą osobiście lub przez pełnomocnika – otrzymać autentyczny odpis lub kopię dokumentu, z natury swej publicznego, który dotyczy ich osoby.

Kan. 488 Z archiwum nie wolno zabierać dokumentów, chyba że tylko na krótki czas i za zgoda biskupa, albo moderatora kurii i kanclerza równocześnie.

Kan. 489 § 1. W kurii diecezjalnej powinno także być archiwum tajne albo przynajmniej w ogólnym archiwum winna się znajdować kasa pancerna, dobrze zamknięta i umocowana, której nie da wynieść z miejsca. Należy w nim przechowywać z największą pilnością dokumenty tajne.

§ 2. Każdego roku należy zniszczyć dokumenty spraw karnych w zakresie obyczajów, dotyczące osób zmarłych albo spraw zakończonych przed dziesięciu laty wyrokiem skazującym, zachowując krótkie streszczenie faktu wraz z tekstem wyroku.

Kan. 490 § 1 Klucz od tajnego archiwum powinien mieć tylko biskup.

§ 2. Podczas wakansu stolicy nie wolno otwierać tajnego archiwum lub kasy pancernej. W razie prawdziwej konieczności, czyni to sam administrator diecezji.

§ 3. Z tajnego archiwum lub kasy pancernej nie wolno wnosić dokumentów.

Kan. 491 § 1. Biskup diecezjalny powinien zatroszczyć się o to, ażeby pilnie były przechowywane akta i dokumenty również archiwów kościołów katedralnych, kolegiackich, parafialnych oraz innych znajdujących się na jego terytorium, jak również o to, by sporządzane były w dwoch egzemplarzach inwentarze czyli katalogi. Jeden z nich ma być przechowywany w miejscowym archiwum, drugi zaś w archiwum diecezjalnym.

§ 2. Biskup diecezjalny winien zatroszczyć się także o utworzenie archiwum historycznego, w którym strzeżono by pilnie dokumenty posiadające walor historyczny, uporządkowane systematycznie.

§ 3. By korzystać z akt i dokumentów, o których w §§ 1 i 2, albo wypożyczać je, należy zachować normy ustanowione przez biskupa diecezjalnego. (podkreślenia własne autorki).

<sup>19</sup> Akta Konferencji Episkopatu Polski, Nr 30/2018, s. 31-45, zob. [https://episkopat.pl/doc/180340.promulgacja\\_dekretu\\_ogolnego\\_ws\\_ochrony\\_osob\\_fizycznych-2](https://episkopat.pl/doc/180340.promulgacja_dekretu_ogolnego_ws_ochrony_osob_fizycznych-2) (dostęp 1.09.2025).

w niektórych miejscach do swoich realiów funkcjonowania. Dodatkowo do Dekretu zostały dodane w niewielkiej liczbie normy szczególne, wynikające z ogólnych przepisów prawa kanonicznego. Tym samym wraz z nowym aktem zostały wprowadzone do prawa kanonicznego nowe pojęcia prawne i instytucje.

## Wyzwania w 2018 roku

W 2018 roku wyzwania Kościoła katolickiego w Polsce związane z wejściem w życie RODO dotyczyły rozpoczęcia stosowania nowego aktu prawnego – wyżej wspomnianego Dekretu ogólnego w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim<sup>20</sup>. Treść Dekretu w znacznej części powtarza przepisy RODO. Oczywiście zawiera także normy uwzględniające specyfikę funkcjonowania Kościoła katolickiego, jednak jego konstrukcja za bardzo koncentruje się na dostosowaniu przepisów kanonicznych do treści europejskiego rozporządzenia. Zastosowana technika legislacyjna mogła niewątpliwie pomóc w maksymalizacji spełnienia przesłanki dostosowania zasad ochrony danych Kościoła katolickiego do RODO. Tak wierne jednak kopiowanie norm pochodzących z innego systemu prawnego rodzi także pewne problemy. Wraz z wejściem w życie nowego aktu zostały wprowadzone do prawa kanonicznego nowe pojęcia prawne i instytucje dotychczas mu obce – czy to systemowo (określenie „byli członkowie Kościoła” w art. 7 ust. 2 Dekretu, prawo do zapomnienia), czy językowo (ochrona danych, przetwarzanie, dane osobowe, administrator danych, podmiot przetwarzający). Problemy oscylowały wokół niżej wspomnianych zagadnień.

---

<sup>20</sup> Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski, w dniu 13 marca 2018 r., podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r.

## Nowe pojęcia

Zaczynając od kwestii nowych pojęć prawnych i instytucji, należy wskazać przede wszystkim na definicje zawarte w art. 5 Dekretu. Do systemu prawa kanonicznego obowiązującego w Polsce zostały wprowadzone nowe pojęcia, które wcześniej były co prawda znane, jednak nie funkcjonowały w zakresie prawa kanonicznego w Polsce<sup>21</sup>. Pierwszym wyzwaniem dla osób działających w podmiotach kościelnych i odpowiedzialnych za ochronę danych osobowych było przyswojenie nowej nomenklatury. Konieczne było zrozumienie definicji wprowadzonych z obcego systemu, posługującego się innym językiem prawnym, ale także definicji wprowadzonych przez samego prawodawcę kościelnego. Poniżej można wskazać następujące przykłady:

### 1) Dane osobowe

Podmioty kościelne musiały nauczyć się właściwego rozumienia i określania, co stanowi daną osobową w kontekście informacji zbieranych na podstawie prawa kanonicznego<sup>22</sup>. Z uwagi na fakt, iż definicja nie stanowi *numerus clausus* ich przykładów, a raczej ma charakter funkcjonalny, w rzeczywistości nigdy nie jesteśmy w stanie ustalić odgórnie, czy dana informacja jest, czy nie jest daną osobową. Oznacza to, że w praktyce każdorazowo konieczne jest dokonanie oceny konkretnego stanu faktycznego, aby ustalić, czy dana informacja pozwala na identyfikację osoby fizycznej. W pewnych przypadkach informacje początkowo nie noszące charakteru danej osobowej, stają się nią z uwagi na określoną sytuację. Przykładowo, adres IP komputera w kafejce internetowej, jeśli zapisywane są dane identyfikacyjne

<sup>21</sup> Co prawda wydano w 2009 r. instrukcję – opracowaną przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, jednak nie była ona aktem, na podstawie którego regularnie wydawane byłyby decyzje organów, czy to świeckich, czy kościelnych. Przed 2018 r. pojęcia z ochrony danych osobowych pojawiały się niekiedy w języku kanonistycznym w polskiej literaturze przedmiotu, lecz w kontekście obowiązków narzuconych Kościołowi katolickiemu przez prawo polskie, zob. P. Krocze, *Przetwarzanie danych osobowych przez podmioty Kościoła katolickiego w Polsce: transfer pomiędzy państwami*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2020, s. 17.

<sup>22</sup> Np. imię z chrztu lub bierzmowania, czy imię zakonne, zob. tamże, s. 18.



klientów i godziny ich korzystania z komputera, może zostać uznany za daną osobową. Podobnie, rozmiary ubrań pracowników, przekazywane pracodawcy w celu zapewnienia im odzieży ochronnej mogą w określonych okolicznościach umożliwiać identyfikację konkretnej osoby, a tym samym stanowić dane osobowe.

## 2) Przetwarzanie danych

Zwykle na pierwszych szkoleniach z zakresu ochrony danych osobowych uczestnicy poproszeni o wymienienie czynności, które są ich zdaniem przetwarzaniem danych osobowych – jak uczy doświadczenie życiowe – rzadko wymieniają w tym kontekście posiadanie danych<sup>23</sup>. A przecież czynność ta także zalicza się do zakresu definicji przetwarzania (art. 4 pkt 2 RODO i art. 5 pkt 2 Dekretu). Tym samym nie można powiedzieć, że owszem dane osobowe mamy, ale ich nie przetwarzamy. Sam fakt wejścia w ich posiadanie jest ich przetwarzaniem.

## 3) Podmiot przetwarzający

W dekrete funkcjonuje pojęcie „podmiotu przetwarzającego” w art. 5 pkt 5 oraz „podmiotu przetwarzającego dane osobowe w Kościele” w art. 38 pkt 1 i 2 Dekretu. W pierwszym przypadku chodzi wyłącznie o podmiot, który otrzymał pewien zakres danych od administratora i przetwarza je w jego imieniu. W drugim zaś będzie to każdy podmiot, który przetwarza dane osobowe w Kościele (czyli i administrator, i podmiot przetwarzający).

## 4) Administrator

Dekret stanowi, że administratorem danych może być wyłącznie osoba prawna lub inna jednostka organizacyjna, która ustala cele i sposoby przetwarzania danych osobowych<sup>24</sup>. Jednostką taką będzie zatem m.in. parafia. Tymczasem wiele obowiązków zostało nałożonych bezpośrednio na proboszcza parafii (m.in. prowadzenie

<sup>23</sup> Osobiste doświadczenia autorki z przeprowadzanych szkoleń.

<sup>24</sup> Art. 5 pkt 4 Dekretu.

księgi ochrzczonych)<sup>25</sup>. Prowadzi to do pewnej nieścisłości systemowej wynikającej z bezrefleksyjnego wprowadzania elementu obcego do systemu kanonicznego.

## Nowe instytucje

Kolejnym wyzwaniem dla stosujących Dekret było poznanie schematów działania nowych instytucji prawnych, a spośród praw jednostki szczególnie trudności budziło tzw. prawo do zapomnienia.

W ramach wymogu zgodności z RODO Dekret inkorporował wspomnianą instytucję, jednak wypełnienie tej normy nie jest możliwe we wszystkich przypadkach. Niedopuszczalne w szczególności jest usunięcie danych osoby z księgi ochrzczonych w sytuacji, gdy dana osoba żąda tego z powodu chęci opuszczenia Kościoła. Z uwagi na charakter chrztu, Kościół nigdy nie „zapomina” o swym członku, nawet jeśli osoba ta chciałaby zapomnieć o Kościele. Zgodnie z art. 14 ust. 4 Dekretu „Prawo do żądania usunięcia danych nie przysługuje w przypadku, gdy dane dotyczą udzielonych sakramentów bądź w inny sposób odnoszą się do kanonicznego statusu osoby. Tego typu wniosek powinien zostać odnotowany w zbiorze i zobowiązuje administratora do niewykorzystywania danych objętych wnioskiem bez zgody ordynariusza miejsca lub wyższego przełożonego instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostołskiego”. W związku z tym problemem wiązał się stan faktyczny pierwszego z linii orzecniczej

---

<sup>25</sup> Zgodnie z kan. 532 KPK we wszystkich czynnościach prawnych proboszcz występuje w imieniu parafii, zgodnie z przepisami prawa. Jednak zgodnie z kan. 535 § 1 KPK w każdej parafii należy prowadzić księgi parafialne, a mianowicie księgi ochrzczonych, małżeństw, zmarłych oraz inne, zgodnie z przepisami konferencji biskupów albo biskupa diecezjalnego i to proboszcz ma czuwać nad tym, by księgi te były właściwie spisywane i starannie przechowywane. W każdym takim przypadku proboszcz występuje w roli reprezentanta parafii. Innym problemem jest sytuacja, gdy proboszcz lub wikariusz samodzielnie organizuje wydarzenie, podczas którego rozpocznie się przetwarzanie danych osobowych. Ten problem jednak rozwiązuje doktryna, por. P. Kroczeck, *Ochrona danych osobowych w kontekście działań wikariusza parafialnego w Internecie*, „Prawo Kanoniczne” 2025, nr 68(2), s. 45–58.

wyroku Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 25 maja 2022 roku (sygn. akt III OSK 2273/21), która to linia potwierdziła spełnienie przesłanek z art. 91 RODO przez Kościół katolicki w Polsce.

W Kościele Sakrament Chrztu świętego rozumiany jest jako znak zbawczej ingerencji Boga w życie człowieka<sup>26</sup>. Jest wydarzeniem jednorazowym, niepowtarzalnym i nieodwołalnym<sup>27</sup>. Jest to moment kluczowy, który decyduje o tożsamości chrześcijanina<sup>28</sup>. Sakrament Chrztu jest nieodwracalny, bo wyciska we wnętrzu człowieka niezatarte znamię – Bożą pieczęć, która nigdy i przez nikogo nie może zostać wymazana<sup>29</sup>. Człowiek raz ochrzczony już na zawsze pozostaje uczniem Chrystusa i tworzy Kościół. Dlatego też sakrament Chrztu przyjmujemy tylko raz w życiu i co do zasady nie wolno go powtarzać.

Z uwagi na powyższe prawo do zapomnienia nigdy nie będzie mogło dotyczyć Sakramentu Chrztu, jak też innych sakramentów, które mają podobny status (bierzmowanie, święcenia). Z tym również wiąże się prawo Kościoła do strzeżenia prawdy o tychże sakramentach, które wyciskają niezatarte znamię, ale także innych, które nie mogą być usunięte bez szkody dla misji Kościoła (por. kan. 845 § 1 CIC).

## Wykładnia

Sam Dekret zachęca do wykładni literalnej i pozytywizmu prawniczego<sup>30</sup>.

Przykładem trudności interpretacyjnej może być także art. 7 ust. 1 pkt 5 Dekretu. Jako podstawę dopuszczającą przetwarzanie danych

<sup>26</sup> *Katechizm Kościoła Katolickiego*, n 1235.

<sup>27</sup> Tamże, n 1272–1274.

<sup>28</sup> Tamże, n 1213.

<sup>29</sup> Tamże, n 1280

<sup>30</sup> Zob. P. Krocze, P. Skonieczny, *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim z 2018 roku*, t. 1, część 1: *Kwestie wstępne*, część 2: *Preambula*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2022, seria: *Annales Canonici. Monographiae*, red. serii J. Krzywdy, nr 9, s. 42–44 oraz odnośnie do reguł wykładni i trudności z tym związanych s. 49–61.

podaje przetwarzanie niezbędne do wykonania zadania realizowanego w interesie publicznym lub w ramach sprawowania władzy publicznej powierzonej administratorowi. Pytanie, czy chodzi o władzę na gruncie prawa kanonicznego, czy też może kanonicznego i świeckiego.

W Dekrecie użyto określenia „forma elektroniczna” (art. 21 ust 3 Dekretu), które nie zostało zdefiniowane.

W RODO też określono minimalny czas realizacji praw jednostki na miesiąc, a w szczególnych sytuacjach na trzy. W Dekrecie brak wskazanego wprost terminu. Dokonując jednak wykładni kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego, będą to trzy miesiące (art. 57 § 1 KPK)<sup>31</sup>.

## Granica stosowania RODO i Dekretu

Wypracowanie właściwej praktyki w określeniu mającego zastosowanie prawa czy organu nadzorczego również w niektórych przypadkach stanowi wyzwanie, któremu Kościół katolicki musiał sprostać i które wciąż jest wyzwaniem aktualnym.

Oczywistym jest, że w zakresie działalności statutowej, czyli wewnętrznej, Kościół katolicki obowiązuje wyłącznie Dekret. Kwestie związane z sakramentami świętymi, przynależnością do danej parafii i diecezji, modlitwami i prośbami o odprawienie mszy świętej według określonej intencji należą do spraw wyłącznie wewnętrznych Kościoła. Równie oczywiste zdaje się stosowanie RODO w sytuacji, gdy kościelna publiczna osoba prawna zachowuje się jak przedsiębiorca, np. otworzy sklep internetowy z nastawieniem na zysk. Stosowanie RODO w tym zakresie nie wyłącza jednak stosowania Dekretu. Nadal bowiem, niezależnie od świeckiego charakteru podejmowanych czynności prawnych, podmiotem działającym jest podmiot o genezie kościelnej regulowany w przez prawo kanoniczne.

Problem może pojawić się w sytuacji, gdy dana dziedzina działalności określonego podmiotu podlega jednocześnie regulacjom prawa świeckiego i kanonicznego (tzw. *res mixtae*). W niektórych przypadkach

---

<sup>31</sup> Podręcznik ochrony danych osobowych w Kościele katolickim, wersja 3 (2019 r.), s. 10.

określenie prawa właściwego, które znajduje zastosowanie, a tym samym wskazanie organu nadzorczego posiadającego kompetencje w odniesieniu do danej działalności, może okazać się problematyczne. Edukacja oraz działalność charytatywna – to przykłady dziedzin regulowanych przez oba porządki prawne.

Przykładowo, zgodnie z kan. 800 § 1 Kościołowi przysługuje prawo zakładania szkół dowolnej specjalności, rodzaju i stopnia, a także kierowania nimi<sup>32</sup>. Podobne uprawnienia przysądza również prawo świeckie podmiotom kościelnym<sup>33</sup>. Zgodnie z art. 70 ust. 3 Konstytucji RP<sup>34</sup> obywatele i instytucje mają prawo zakładania szkół, przy czym do zakresu pojęcia „instytucji” wlicza się również Kościół katolicki. Zgodnie z art. 14 ust. 1 Konkordatu<sup>35</sup> „Kościół katolicki ma prawo zakładać i prowadzić placówki oświatowe i wychowawcze, w tym przedszkola oraz szkoły wszystkich rodzajów, zgodnie z przepisami prawa kanonicznego i na zasadach określonych przez odpowiednie ustawy”.

Również przepisy świeckie regulują kwestie powstawania szkół, organów prowadzących, nauczania i zdobywania określonego wykształcenia. Kościół katolicki zapewne chciałby uznać, że prowadzenie szkoły przez

---

<sup>32</sup> Kan. 801 Instytuty zakonne, których właściwym zadaniem jest wychowanie, pozostając wierne swojej misji, niech starają się podejmować katolickie wychowanie również poprzez własne szkoły, zakładane za zgodą biskupa diecezjalnego.

Kan. 802 § 1. Jeśli nie ma szkół, w których wychowanie jest przepełnione chrześcijańskim duchem, jest rzeczą biskupa diecezjalnego zatroszczyć się o to, aby takie szkoły powstały.

§ 2. Jeśli jest to wskazane, biskup diecezjalny winien zatroszczyć się także o zakładanie szkół zawodowych i technicznych oraz innych, wymaganych specjalnymi potrzebami.

Kan. 803 § 1. Szkołę wtedy uważa się za katolicką, gdy jest kierowana przez kompetentną władzę kościelną albo kościelną osobą prawną publiczną, albo za katolicką została uznana przez władzę kościelną dokumentem na piśmie.

§ 3. Żadna szkoła, chociażby w rzeczywistości była katolicka, nie może nosić nazwy szkoły katolicka

bez zgody kompetentnej władzy kościelnej.

<sup>33</sup> Zob. P. Kroczyński, *Katolicka oferta edukacyjna w Polsce: optyka prawnokanoniczna*, „Theologos. Theological Review of Greek Catholic Theological Faculty” 2017, t. 19, nr 1, s. 276–288.

<sup>34</sup> Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

<sup>35</sup> Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).

publiczną kościelną osobę prawną podlega wyłącznie Dekretowi. Jednak w przypadku, gdy dana jednostka funkcjonuje na podstawie ustaw uchwalanych przez ustawodawcę polskiego, Prezes Ochrony Danych Osobowych ma również podstawy, by twierdzić, że jednostka ta powinna przestrzegać RODO. Co prawda, jak wspomniano wcześniej, oba akty prawne są do siebie bardzo podobne, jednak w sytuacji konieczności zgłoszenia naruszenia ochrony danych, spór ten nabierze znaczenia.

## **Inspektor ochrony danych**

Interesującym zagadnieniem jest również instytucja inspektora ochrony danych osobowych. Funkcja ta została wprowadzona zarówno przez rozporządzenie unijne, jak i przez Dekret, i w obu aktach prawnych nosi tę samą nazwę. Kościelne publiczne osoby prawne nie zawsze są zobowiązane do wyznaczenia inspektora na gruncie prawa świeckiego. W sytuacji, gdy jednostka kościelna powoła osobę do pełnienia funkcji inspektora ochrony danych na gruncie Dekretu, a przy dopełnianiu obowiązku informacyjnego określonego w art. 11 Dekretu nie wskaże, że jest to inspektor powołany na podstawie Dekretu lub że dane przetwarzane są zgodnie z Dekretem, informacja taka może wprowadzić pewne zamieszanie. Osoba fizyczna, czytając, że administrator jej danych powołał inspektora ochrony danych osobowych, może błędnie uznać, że dotyczy to RODO, a nie Dekretu. W praktyce nie rodzi to większych problemów, jednak stanowi przykład sytuacji, w której brak odpowiedniego poinformowania osoby fizycznej, której dane dotyczą, może prowadzić do niepotrzebnego nieporozumienia.

## **Obecne wyzwania**

W ostatnim okresie obserwuje się wzrastającą liczbę orzeczeń sądowych, które potwierdzają zgodność z prawem unijnym wewnętrznych

regulacji dotyczących ochrony danych osobowych w ramach struktury organizacyjnej Kościoła katolickiego. Należy odnotować, że w dniu 28 maja 2025 roku Naczelny Sąd Administracyjny wydał wyrok (sygn. akt III OSK 985/22), w którym potwierdził pozycję Kościelnego Inspektora Ochrony Danych jako odrębnego organu nadzorczego. Zdaniem Sądu Prezes Urzędu Ochrony Danych Osobowych nie ma właściwości do rozpatrywania skarg dotyczących danych przetwarzanych przez Kościół, gdy Kościelny Inspektor Ochrony Danych działa jako organ właściwy w sprawie. Tym samym została zachowana autonomiczność systemu kanonicznego.

W innej sprawie Sąd administracyjny nie uznał także Kościelnego Inspektora Ochrony Danych za organ zobowiązany do udzielania w zakresie swojej działalności informacji na podstawie ustawy o dostępie do informacji publicznej<sup>36</sup>. Wyzwaniem Kościoła katolickiego w Polsce jest obecnie utrzymanie powstałej linii orzeczniczej, m.in. poprzez dbałość o przestrzeganie wewnętrznych przepisów o ochronie danych osobowych, aby osoby przeciwne przyjętej w nich interpretacji nie mogły zarzucić iluzoryczności ochrony, a zamiast tego dostrzegły dobrze działający system endogeniczny.

Jak ważne było podjęcie trudu uregulowania kwestii ochrony danych osobowych w Kościele partykularnym na terenie Polski, dowodzą sprawy toczące się przed sądami państw Unii Europejskiej, w których tamtejsze Kościoły partykularne tego nie uczyniły. Przykładem może być ostatnia sprawa w Belgii, gdzie sąd pierwszej instancji orzekł o obowiązku usunięcia z księgi ochrzczonych wpisu o chrzcie osoby, która sakrament ten przyjęła jako małoletnia, a jako pełnoletnia chciała skorzystać z prawa do usunięcia danych osobowych uregulowanego w RODO. W wyroku sądu pierwszej instancji uwidacznia się niezrozumienie przez sąd krajowy przepisów Kodeksu Prawa Kanonicznego (np. możliwość dowodzenia przyjęcia chrztu za pomocą świadków w sytuacji, gdy nie można tego potwierdzić dokumentacją papierową, sąd uznał za równoważną zapisom w księdze chrztu, a nie jako insty-

<sup>36</sup> Ustawa z dnia 6 września 2001 r. o dostępie do informacji publicznej (t.j. Dz.U. z 2022 r. poz. 902) oraz wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego z dnia 9 stycznia 2025 r., sygn. akt II SAB/WA 496/24, <https://orzeczenia.nsa.gov.pl/doc/3B85A2B796> (dostęp 1.09.2025).

tucję nadzwyczajną, porównywalną do odtworzenia akt sądowych). W kolejnej instancji wniosek o wydanie orzeczenia w trybie prejudycjalnym został złożony przez Hof van beroep Brussel (Belgia) w dniu 9 stycznia 2025 roku. Sprawa nie została jeszcze rozpatrzona<sup>37</sup>. Fakt, że sprawy takie są rozpatrywane przez sądy krajowe innych państw członkowskich, może stanowić istotne wyzwanie. Obecnie w polskim systemie prawnym, dzięki obowiązywaniu Dekretu, brak jest podstaw do stosowania RODO wobec spraw wewnętrznych Kościoła. Jednak w zakresie działalności Kościoła katolickiego w sprawach mieszanych, gdzie zastosowanie mają zarówno przepisy prawa kanonicznego, jak i polskiego, w przypadku zwrócenia się do Trybunału Sprawiedliwości Unii Europejskiej z wnioskiem o wydanie orzeczenia w trybie prejudycjalnym nie zawsze można przewidzieć skutki takiego rozstrzygnięcia. W przyszłości może pojawić nowe zagadnienie, które wymagać będzie interwencji ustawodawczej Kościoła partykularnego w Polsce.

Przez okres obowiązywania Dekretu podmioty kościelne musiały także zmierzyć się z problemami praktycznymi, właściwymi dla ich działalności. Przykładem może być kwestia transgranicznego przetwarzania danych, ponieważ obszar obowiązywania Dekretu jest ograniczony do terytorium Polski, zatem jest mniejszy niż ten określony w art. 3 RODO. Każde przekazanie danych poza granice naszego kraju będzie podlegać szczególnym przepisom Dekretu<sup>38</sup>.

Innym przykładem praktycznego problemu jest udostępnianie opinii psychologicznych, które są sporządzane w czasie formacji zakonnej. Jest to element dokumentacji służącej przełożonym zakonnym do podejmowania decyzji o dopuszczeniu do dalszych etapów formacji zakonnej. W opinii zawarte są dane osobowe, w tym szczególne, przy czym Dekret zapewnia w art. 11 prawo do informacji o przetwarzanych danych oraz uzyskania ich kopii. Niekiedy jednak dokument

<sup>37</sup> Sprawa C-12/25 Bisdom Gent <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=297628&pageIndex=0&doclang=PL&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=14102364> (dostęp 1.09.2025), zob. też P. Kroczeek, *Data Protection and Religious Freedom in the EU in the Context of the Catholic Church in Poland*, "Religions" 2025, t. 16, nr 364, s. 8–10.

<sup>38</sup> Podział możliwych rodzajów transgranicznego przetwarzania danych oraz ich wyjaśnienie w: P. Kroczeek, *Przetwarzanie danych osobowych...*, Kraków 2020, dz. cyt.



ten, zgodnie z wewnętrznymi przepisami zgromadzenia lub decyzją przełożonego, umieszczany jest wraz z inną dokumentacją w tajnym archiwum, do którego sama możliwość wejścia jest ograniczona. Dokumentów zgromadzonych w tym archiwum co do zasady nie można wydawać, i taka reguła ma zastosowanie również do opinii psychologicznych tam umieszczonych<sup>39</sup>.

W ramach wdrażania nowych przepisów o ochronie danych osobowych w Kościele od 2018 roku wyjaśniano liczne niejasności (jak np. kwestie terminu załatwienia spraw wniosków osób, których dane dotyczą) i rozwiązywano problemy praktyczne wewnętrznie w ramach działalności Kościelnego Inspektora Ochrony Danych<sup>40</sup>. W dniu 10 maja 2019 roku w Warszawie podpisano także porozumienie o współpracy pomiędzy Prezes Urzędu Ochrony Danych Osobowych i Kościelnym Inspektorem Ochrony Danych<sup>41</sup>. Obecnie prowadzone są także wspólne szkolenia, które mają pomóc we wzajemnym zrozumieniu regulacji, a przez to skuteczniejszej ochronie danych osobowych<sup>42</sup>.

Po trzech latach stosowania Dekretu, realizując zadanie określone w art. 37 ust. 1 pkt 9 Dekretu, KIOD skierował pismem z dnia 10 marca 2021 roku do Jego Ekscelencji Biskupa Artura Mizińskiego – Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski pismo – dokument zawierający szereg propozycji zmian treści tego aktu<sup>43</sup>. Łącznie zgłoszono sześćdziesiąt dwie propozycje. Niektóre z nich dotyczyły kwestii językowych i stylistycznych, natomiast dwadzieścia dwie wnosiły o wprowadzenie nowych przepisów, które ułatwiłyby stosowanie Dekretu. Szczególnie istotną zmianą zasugerowaną przez KIOD było rozszerzenie regulacji na prywatne kościelne osoby prawne. Przydatną

<sup>39</sup> R. Czarnowicz, P. Krocze, *Wydanie opinii psychologicznej sporządzonej na potrzeby formacji zakonnej w optyce ochrony danych osobowych w Kościele katolickim*, „Annales Canonici” 2021, t. 17, nr 2, s. 33–47.

<sup>40</sup> Podręczniki i wyjaśnienia na stronie <https://kiod.episkopat.pl/kiod/dokumenty-i-publicacje> (dostęp 1.09.2025).

<sup>41</sup> <https://opoka.org.pl/News/Polska/2019/porozumienie-o-wspolpracy-prezes-uodo-i-koscielnego-inspektora-ochrony-danych>; <https://uodo.gov.pl/pl/383/721> (dostęp: 1.09.2025).

<sup>42</sup> <https://uodo.gov.pl/pl/138/3687>

<sup>43</sup> Pismo wraz z załącznikiem ma znak O.49.3.2021. Znajduje się w archiwach sekretariatu KIOD i jest dostępne na wniosek. Wszystkie poniżej przytoczone propozycje zmian pochodzą z tego pisma.

nowelizacją byłoby także wprowadzenie instytucji sprzeciwu wprost do Dekretu. Obecnie instytucję tę wyprowadza się z normy zawartej w kan. 220 KPK. KIOD sugerował dodanie prawa do sprzeciwu w wyliczeniu zawartym w art. 11 ust. 1 pkt 5 Dekretu, w treści klauzuli informacyjnej określonej w art. 8 ust. 2 Dekretu i przede wszystkim w nowym, dedykowanym temu prawu art. 15a Dekretu. Nowy przepis brzmiałby:

*Ust. 1 Każdy ma prawo wnieść do administratora sprzeciw wobec przetwarzania danych jego dotyczących dokonywanych na podstawie prawnie uzasadnionego interesu administratora.*

*ust. 2 Administrator niezwłocznie uwzględni sprzeciw, chyba że wykaze, iż istnieje prawnie uznana i poważna przyczyna do dalszego przetwarzania przez niego danych.*

Z uwagi na nową księgę szóstą Kodeksu Prawa Kanonicznego<sup>44</sup> oraz zmiany w kanonach karnych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich<sup>45</sup> konieczne będzie także dostosowanie obecnych lub wprowadzenie nowych przepisów karnych i dyscyplinarnych. Konieczne jest preredagowanie artykułu 42 ust. 2, 3 i 4 Dekretu, aby odpowiadały zmianom KPK i KKKW. Na kanwie propozycji zmian opracowanych przez KIOD, uwzględniając nową księgę VI można zaproponować następującą nową treść art. 42 ust. 2 i 3 Dekretu:

*2. Karze przewidzianej przez kan. 1378 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 1464 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, z zachowaniem kan. 1390 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 1452 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, podlega ten, kto naruszając niniejsze przepisy:*

<sup>44</sup> Franciszek, *Konstytucja apostolska Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur*, 23 maja 2021 roku, „L'Osservatore Romano” 1.06.2021, s. 2-4, [https://www.vatican.va/content/francesco/la/apost\\_constitutions/documents/papa-francesco\\_costituzione-ap\\_20210523\\_pascite-gregem-dei.html](https://www.vatican.va/content/francesco/la/apost_constitutions/documents/papa-francesco_costituzione-ap_20210523_pascite-gregem-dei.html) (dostęp 1.09.2025); tłumaczenie na język polski KPK w wersji aktualnej na dzień 8 grudnia 2021 r. przygotowane przez ks. dr hab. Piotra Majera, prof. UPJPII, we współpracy z ks. dr. hab. dr. h.c. Leszkiem Adamowiczem, prof. KUL: [https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/12/KodeksPrawaKanonicznego\\_2021\\_12\\_15\\_pl.pdf](https://www.ekai.pl/wp-content/uploads/2021/12/KodeksPrawaKanonicznego_2021_12_15_pl.pdf) (dostęp 1.09.2025).

<sup>45</sup> Franciszek, *Motu proprio Vocare peccatores, quibus nonnulli canones Tituli XXVII et canon 1152 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium immutantur*, 20 marca 2023 roku, [https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu\\_proprio/documents/20230320-motu-proprio-vocare-peccatores.html](https://www.vatican.va/content/francesco/la/motu_proprio/documents/20230320-motu-proprio-vocare-peccatores.html) (dostęp 1.09.2025).

- 1) nadużywa władzy, urzędu lub zadania;
- 2) z powodu zaniedbania, bezprawnie dokona lub zaniecha czynności władzy kościelnej lub czynność odnoszącą się do urzędu lub zadania.

3. Karą przewidzianą w kan. 1378 § 2 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 1452 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich może zostać ukarany ten, kto nie zachowując niniejszych przepisów narusza czyjeś dobre imię.

4. Jeżeli przestępstwo polega na naruszeniu obowiązku służbowego kara podlega zaostrzeniu i może także polegać na odwołaniu lub na pozbawieniu urzędu zgodnie z kan. 193 § 1 i 3; 196 § 1; 1336 § 4 w zw. z § 1 i 1378 Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz kan. 975 § 1 i 2; 978; 1464 Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich.

## Zakończenie

Wejście w życie nowelizacji niemal zawsze przysparza – w większym lub mniejszym stopniu – niedogodności dla podmiotów stosujących prawo. Z uwagi na fakt, iż wejście w życie RODO wywołało znaczne zamieszanie wśród podmiotów świeckich, również Kościół katolicki, za pośrednictwem art. 91 RODO, został dotknięty ówczesną sytuacją.

Nie można stwierdzić, że zmiana prawa w zakresie ochrony danych osobowych stanowiła rewolucję. Zarówno prawo świeckie, jak i prawo kanoniczne uznawały już wcześniej ochronę danych osobowych, choć może w tym drugim przypadku nomenklatura była odmienna. Potrzeba zawsze czasu, zanim wszystkie wątpliwości zostaną rozstrzygnięte. Aktywna działalność kościelnego organu nadzorczego – Kościelnego Inspektora Ochrony Danych – oraz ścisła jego współpraca z polskim organem nadzorczym – Prezesem Urzędu Ochrony Danych<sup>46</sup> – pozwoliły na względnie spokojne dostosowanie się do nowych uregulowań.

---

<sup>46</sup> O której mowa w art. 59 polskiej ustawy o ochronie danych osobowych z dnia 10 maja 2018 r.

**Abstrakt:** W systemie prawnym Kościoła jeszcze przed wejściem w życie RODO istniała ochrona prawa do prywatności wiernych, w którym zawiera się także obowiązek ochrony przetwarzanych danych osobowych. Również prawo kanoniczne w Polsce od lat czterdziestych ubiegłego stulecia – niezależnie od regulacji powszechnego prawa kanonicznego – posiadało regulacje dotyczące przetwarzania danych w księgach parafialnych, przechowywania ksiąg czy dostępu do archiwów. Wejście w życie ogólnego rozporządzenia o ochronie danych spowodowało konieczność znowelizowania prawa kanonicznego w Kościele katolickim w Polsce dotyczącego tej samej materii poprzez dostosowanie go do nowego rozporządzenia europejskiego. W tym celu został uchwalony przez Konferencję Episkopatu Polski Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim. Obecna linia orzecznicza sądów administracyjnych potwierdza spełnienie przesłanek z art. 91 RODO, a tym samym autonomiczność kanonicznych uregulowań wobec RODO. Wraz z nowym aktem zostały wprowadzone do prawa kanonicznego nowe pojęcia prawne i instytucje. Ponadto publiczne kościelne osoby prawne w Polsce obowiązują dwa równoległe systemy ochrony danych osobowych. Może to prowadzić do sytuacji, w których mają zastosowanie zarówno świeckie, jak i kanoniczne przepisy o ochronie danych osobowych. Początkowo wyzwaniem było wykazanie spełnienia przesłanek z art. 91 RODO oraz wypracowanie właściwej praktyki, jak też przyswojenie nowych pojęć prawnych i konieczność ich interpretacji w nawiązaniu do całego systemu prawa kanonicznego. Obecnie wyzwaniem jest utrzymanie autonomii Kościoła w zakresie ochrony danych osobowych, m.in. przez odpowiedni poziom ochrony danych w Kościele oraz stałe monitorowanie problemów powstałych w innych państwach członkowskich w związku z próbą stosowania przepisów RODO bezpośrednio do wewnętrznych spraw Kościoła. Użyteczna byłaby też nowelizacja przepisów Dekretu.

**Słowa kluczowe:** ochrona danych osobowych, prawo do prywatności, rozporządzenie ogólne o ochronie danych, Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim

**Title: Challenges of the Catholic Church in Poland caused by the GDPR**

**Abstract:** Even before the GDPR came into force, the Church's legal system protected the right to privacy of the faithful, which includes the obligation to protect personal data under processing. Moreover, canon law in Poland since the 1940s – regardless of universal canon law – had provisions regarding the processing of data in parish books, the storage of books or access to archives. The entry into force of the General Data Protection Regulation resulted in the need to amend canon law in the Catholic Church in Poland on the same matter by adapting these regulations to the new European Regulation. To this end, a General Decree on the protection of individuals in relation to the processing of personal data in the Catholic Church was adopted by the Polish Bishops' Conference. Current case law of administrative courts confirms the compliance with the requirements of Article 91 of the GDPR, and thus the autonomy of canonical regulations from the GDPR. The new act introduced new legal concepts and institutions into canon law. Furthermore, public ecclesiastical legal entities in Poland operate under two parallel systems for personal data protection. This may result in situations where both secular and canonical data protection regulations may apply. Initially, the challenge was to demonstrate compliance with the requirements of Article 91 of the GDPR and develop appropriate practice, as well as to assimilate new legal concepts and the need to interpret them in relation to the entire system of canon law. The current challenge is to maintain the Church's autonomy in the field of personal data protection, including through an adequate level of data protection within the Church and constant monitoring of problems arising in other member states related to attempts to apply GDPR provisions directly to the Church's internal affairs. An amendment to the Decree's provisions would also be useful.

**Keywords:** protection of personal data, the right to privacy, general regulation on data protection, General decree on the protection of individuals with regard to the processing of personal data in the Catholic Church in Poland

# **Polskie partykularne kanoniczne prawo majątkowe wobec aktualnych wyzwań kontroli kanonicznej zarządu majątkiem kościelnym**

---

## **Wprowadzenie**

Osoby prawne wspólnot religijnych, w tym w szczególności Kościoła Katolickiego, uczestniczą aktywnie w obrocie prawnym, nie tylko realizując swoje podstawowe zadania związane z szeroko pojmowaną działalnością religijną, lecz także w celu pozyskania źródeł finansowania. Intensyfikacja i profesjonalizacja obrotu gospodarczego, która nastąpiła w Rzeczypospolitej Polskiej po transformacji ustrojowej oraz akcesji do Unii Europejskiej, nie ominęła również osób prawnych Kościoła Katolickiego. Podmioty te coraz częściej korzystają z nowoczesnych form alokacji kapitału<sup>1</sup>, pozyskiwania środków finansowych<sup>2</sup> oraz za-

---

<sup>1</sup> Oprócz tradycyjnych form bankowych lokat terminowych, wyznaniowe osoby prawne korzystają coraz częściej z innych form lokowania środków finansowych. Rozwój rynku usług finansowych w Polsce sprawił, że mają one do wykorzystania cały wachlarz instrumentów rynku finansowego, takich jak obligacje, akcje czy fundusze inwestycyjne. Wyznaniowe osoby prawne mogą próbować pozyskiwać środki finansowe nawet przy użyciu instrumentów wysokiego ryzyka, takich jak kontrakty terminowe czy tzw. swapy walutowe (np. CIRS – *Cross Currency Interest Rate Swap*).

<sup>2</sup> Takim źródłem, którego znaczenie obecnie rośnie, jest uzyskiwanie dofinansowania ze środków unijnych.

rzządzania ryzykiem prawnym i ekonomicznym<sup>3</sup>. W tym stanie rzeczy szczególnego znaczenia nabiera kwestia kontroli nad zarządzaniem majątkiem kościelnym, aby w wyniku nowych form aktywności podejmowanych przez wyznaniowe osoby prawne Kościoła Katolickiego majątek ten nie został niepotrzebnie uszczuplony lub nadmiernie zagrożony. Niniejszy artykuł ma na celu analizę istniejących regulacji prawa powszechnego i polskiego partykularnego z perspektywy możliwości zapewnienia skutecznej kontroli nad czynnościami prawnymi podejmowanymi przez zarządców majątku kościelnego w Polsce w ramach nowych form gospodarowania nim.

## **Ograniczone zastosowanie norm powszechnego prawa kanonicznego**

Wobec zróżnicowanego poziomu rozwoju gospodarczego, ekonomicznego i finansowego poszczególnych państw, obowiązujące w całym Kościele Katolickim normy powszechnego prawa kanonicznego nie mogą być ściśle dopasowane do sytuacji każdej wyznaniowej osoby prawnej i jej aktywności. W konsekwencji regulują one wyłącznie typowe czynności prawne podejmowane przez zarządców majątku kościelnego. Ponadto normy te cechuje również mała elastyczność wobec zmieniających się szybko realiów obrotu gospodarczego i finansowego.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r.<sup>4</sup>, będąc podstawowym źródłem norm powszechnego prawa kanonicznego<sup>5</sup> w Polsce, w zakresie

---

<sup>3</sup> Klasyczną formą ograniczenia ryzyka prawnego i ekonomicznego jest forma spółek kapitałowych regulowanych ustawą z dnia 15 września 2000 r. Kodeks spółek handlowych (t.j. Dz.U. z 2024 r. poz. 18 z późn. zm.), tj. spółki z ograniczoną odpowiedzialnością oraz spółki akcyjnej, gdyż co do zasady w przypadku obu tych rodzajów spółek, wspólnik lub akcjonariusz nie odpowiada za zobowiązania spółki. Podobnie wyznaniowe osoby prawne mogą wykorzystywać formę prawną fundacji, regulowaną ustawą z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 166).

<sup>4</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983 r.), AAS 75 (1983), pars II, s. 1-317 (dalej KPK).

<sup>5</sup> W niniejszym artykule rozważania w zakresie powszechnego prawa kanonicznego ograniczono do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. z uwagi na niewielkie

ochrony majątku kościelnego przed niekorzystnymi aktami zarządu, koncentruje się na instytucji alienacji (zarówno *sensu stricto*, jak i *sensu largo*). W tym pierwszym rozumieniu alienacji, kontrola kanoniczna, wyrażająca się w obowiązku uzyskania zezwolenia od właściwej, hierarchicznie wyższej kościelnej władzy, obejmuje co do zasady czynności prawne prowadzące do wyzbycia się własności rzeczy<sup>6</sup>. W rezultacie znacząco ogranicza to zakres zastosowania tych przepisów, które nie obejmują wielu nowych form działalności wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego.

Teoretycznie nadzorowi nad działaniami zarządców majątku kościelnego mogłaby służyć instytucja alienacji *sensu largo*. Zgodnie z kan. 1295 KPK kontroli kanonicznej podlegają wszystkie transakcje, na skutek których majątek osoby prawnej może ulec pogorszeniu. Pomimo, że *prima facie* kanon ten wydaje się obejmować znaczną część nowych form aktywności wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego, jego stosowanie w praktyce nastęrcza wielu trudności. Po pierwsze, brak jest jednoznacznego katalogu czynności prawnych, „na skutek których majątek osoby prawnej może się znaleźć w gorszej sytuacji” i w konsekwencji w doktrynie toczą się spory w zakresie zaliczania konkretnego rodzaju czynności do tego katalogu<sup>7</sup>. Po drugie, można przyjąć, że regulacja ta dotyczy wyłącznie zagrożenia majątku stanowiącego tzw. *patrimonium*<sup>8</sup>, a zatem majątek obrotowy w ogóle nie będzie podlegał reżimowi zezwoleń alienacyjnych. W tym stanie

znaczenie pozostałych źródeł powszechnego prawa kanonicznego dla aktywności wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego w Polsce.

<sup>6</sup> Zob. R.T. Kennedy [w:] J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green (red.), *New commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, Mahwah 2000, s. 14931494.

<sup>7</sup> Zob. m.in. tamże, s. 1502-1504 i 1507; B.W. Zubert, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. T. II/3. Lud Boży. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990, s. 106; W. Wójcik [w:] W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1987, s. 86 i 92; P. Kaleta, *Kościelne prawo majątkowe*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014, s. 224-225; L. Świto, *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2010, s. 90 i nast. oraz s. 226 i nast. Zob. też: M. Strzała, *Oświadczenie woli wyznaniowej osoby prawnej*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2019, s. 495-496.

<sup>8</sup> Zob. m. in. R.T. Kennedy [w:] J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green (red.), *New commentary...*, dz. cyt., s. 1504-1505; W. Wójcik [w:] W. Wójcik, J. Krukowski, F. Lempa, *Komentarz...*, dz. cyt., s. 87; P. Kaleta, *Kościelne prawo...*, dz. cyt., s. 223-224.



rzeczy nawet stosunkowo szerokie sformułowanie kan. 1295 KPK nie stanowi skutecznej gwarancji właściwego nadzoru nad zarządzaniem majątkiem kościelnym.

Podobnie pozostałe instytucje kontroli kanonicznej przewidziane w Kodeksie Prawa Kanonicznego mają – zarówno pod względem przedmiotowym, jak i podmiotowym, a także w zakresie sankcji na forum prawa cywilnego – ograniczony zakres zastosowania. I tak, pozostałe rady, zgody i zezwolenia, o których mowa w księdze V Kodeksu Prawa Kanonicznego dotyczą bądź wyłącznie majątku diecezji i osób prawnych z nią zrównanych (tzw. czynności o większym znaczeniu, kan. 1277 zd. 1), albo konkretnych rodzajów umów (dzierżawy, kan. 1297; sprzedaży lub oddania w dzierżawę majątku kościelnego osobie nim zarządzającej albo jego rodzinie, kan. 1298, darowizny, kan. 1304 § 1 zd. 1), bądź stanowią *lex minus quam perfecta* (lokowanie środków pozostałych po pokryciu wydatków, kan. 1284 § 2 n. 6).

## Wybrane regulacje polskiego partykularnego prawa kanonicznego

Skuteczniejsze i bardziej dostosowane do uwarunkowań działalności wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego w Polsce niż normy kodeksowe mogłyby okazać się przepisy polskiego partykularnego prawa kanonicznego, wprowadzające wymóg kontroli kanonicznej w odniesieniu do nowych form gospodarowania ich majątkiem. Normy takie mogą mieć charakter norm diecezjalnych wydanych w oparciu o własną władzę ustawodawczą, norm synodalnych bądź przewidzianych w Kodeksie (kan. 1281 § 2) tzw. katalogów aktów nadzwyczajnego zarządzania, zamieszczanych bądź w statutach danej osoby prawnej, bądź w subsydiarnie stosowanym dekrete wyznaczającym ten katalog (ewentualnie wydanym w ramach synodu). Znaczna część polskiego partykularnego kanonicznego prawa majątkowego koncentruje się jednak wyłącznie wokół tradycyjnych, najczęściej spotykanych form gospodarowania majątkiem kościelnym, takich jak najem i dzierżawa.

Przykładowo<sup>9</sup> kanony III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej przewidują zgody w odniesieniu do m.in. najmu, dzierżawy, użyczenia nieruchomości (kan. 405), zaciągania jakichkolwiek pożyczek, żyrowania i podpisywania weksli (kan. 419)<sup>10</sup>. Zgodnie z postanowieniami I Synodu Diecezji Łowickiej bez zgody władzy diecezjalnej nie wolno zaciągać pożyczek (stat. 308 § 1), sprowadzać samochodów z zagranicy (stat. 309 § 1), zaś zawarcie umowy najmu, użyczenia lub dzierżawy gruntów oraz lokali kościelnych, ich przedłużenie lub istotna zmiana wymagają zezwolenia biskupa (stat. 320 § 1 i 3)<sup>11</sup>. Podobnie statuty I Synodu Archidiecezji Przemyskiej, normując akty nadzwyczajnego zarządzania, przewidują kontrolę zarządców majątku kościelnego m.in. przy zaciąganiu pożyczki lub innego zobowiązania majątkowego przekraczającego półroczny dochód parafii, prowadzenia remontów przewyższających koszty bieżącej konserwacji, wydzierżawieniu lub wynajmowaniu nieruchomości i ich części stanowiących własność parafii na czas nieoznaczony lub na czas oznaczony, przekraczający jeden rok oraz przy ustanawianiu na tych nieruchomościach prawa użytkowania (stat. 419 § 3)<sup>12</sup>. Natomiast w normach synodalnych Diecezji Tarnowskiej zezwolenie kompetentnej władzy kościelnej zastrzeżono m.in. w przypadku każdej dzierżawy, najmu, użyczenia czy przekazania w zarząd (stat. 1139)<sup>13</sup>. Stanowi to kontynuację rozwiązań poprzednich, gdy współdziałania władzy kościelnej było wymagane m.in. do oddania w dzierżawę gruntu lub budynku kościelnego, zawarcia umowy najmu lub dzierżawy (stat. 744 § 2) czy zawarcia umowy o pracę (stat. 714 § 3)<sup>14</sup>.

Podobnie samodzielne dekrety biskupie wyznaczające katalogi aktów nadzwyczajnego zarządzania regulują przede wszystkim „tradycyjne”

<sup>9</sup> Zob. też: S. Dubiel, *Uprawnienia majątkowe Kościoła Katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007, s. 173178; L. Świto, *Akty zarządu dobrami kościelnymi*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 2015, t. 58, nr 3, s. 112 i nast.

<sup>10</sup> *Statuty III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gnieźno 2001.

<sup>11</sup> *I Synod Diecezji Łowickiej 1995-1999*, Łowicz 1999.

<sup>12</sup> *I Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995-2000: statuty i aneksy*, Przemysł 2000.

<sup>13</sup> R. Wierzchanowski, A. Michalik, J. Nowak, P. Cebula (red.), *V Synod Diecezji Tarnowskiej: statuty*, Tarnów 2024.

<sup>14</sup> *IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1982-1986*, Tarnów 1990.

czynności prawne wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego. Niech za przykład posłuży dekret elbląski z dnia 1 października 2014 roku<sup>15</sup>, w którym ustalono, iż aktami przekraczającymi granice zwykłej administracji są m.in. zrzeczenie się jakichkolwiek praw majątkowych przysługujących kościelnym osobom prawnym, dzierżawa, najem, zastaw, zlecenie lub ustanowienie zarządu cmentarzem parafialnym, zaciąganie pożyczek i kredytów, udzielanie pożyczek z majątku kościelnego innym podmiotom kościelnym lub świeckim, ustanowienie hipoteki na nieruchomości kościelnej, ustanowienie służebności gruntowej lub służebności przesylu oraz ustanowienie dożywocia. Do tych czynności zaliczono także wystawianie weksli lub udzielanie poręczenia wekslowego, udzielanie poręczenia majątkiem kościelnych osób prawnych, nabywanie dóbr nieruchomości, podejmowanie czynności prawnych, w wyniku których majątek kościelnych osób prawnych zostaje oddany innemu podmiotowi w nieodpłatne korzystanie, co obejmuje w szczególności oddanie w użytkowanie nieruchomości, „bezczyntszowe oddanie w korzystanie nieruchomości rolnej” (określone w dekreście jako tzw. „dzierżawa za podatek”) oraz użyczenie.

## **Katalog czynności nadzwyczajnego zarządzania jako skuteczne narzędzie nadzoru nad zarządem majątkiem kościelnym**

Instytucja katalogu czynności nadzwyczajnego zarządzania, o której mowa w kan. 1281 § 2 KPK, przy jego właściwym sformułowaniu, może jednak stanowić skuteczne narzędzie zabezpieczenia majątku wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego przed niekorzystnymi czynnościami prawnymi, w szczególności wynikającymi z nowych sposobów gospodarowania majątkiem kościelnym i nowymi formami alokacji kapitału. Co najistotniejsze, brak uzyskania zgody

<sup>15</sup> Dekret Biskupa Elbląskiego z dnia 1 października 2014 r. ustalający czynności prawne przekraczające granice i sposób zwyczajnego zarządzania kościelnymi publicznymi osobami prawnymi podlegającymi Biskupowi Elbląskiemu (niepubl., kopia elektroniczna w posiadaniu autora).

na czynność przekraczającą granice i sposób zwyczajnego zarządzania, prowadzi – zgodnie z aktualną linią orzeczniczą uznającą skuteczność norm prawa kanonicznego jako wyznaczających tzw. ograniczenia reprezentacji wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego<sup>16</sup> – do braku skuteczności takiej czynności prawnej na forum prawa polskiego. Z drugiej strony, prawodawca kościelny jest swobodny w ukształtowaniu katalogu czynności nadzwyczajnego zarządzania, co umożliwia szybkie reagowanie na pojawienie się nowych form gospodarowania majątkiem kościelnym.

W niektórych archidiecezjach i diecezjach dostrzeżono już zagrożenia wynikające z nowych form aktywności wyznaniowych osób prawnych oraz szansę ustrzeżenia ich majątku przed niekorzystnymi konsekwencjami dokonywanych czynności prawnych właśnie poprzez objęcie ich katalogiem aktów nadzwyczajnego zarządzania<sup>17</sup>. Sztandarowy przykład stanowi tu zarządzenie arcybiskupa katowickiego z dnia 15 stycznia 2013 roku<sup>18</sup>, znakomity pod względem kanonicznej techniki prawodawczej, w którym zastrzeżono zgodę m.in. na aktywację karty kredytowej, której limit całkowity przekracza 5000 zł, wystawienie weksla lub jego poręczenie powyżej kwoty 50 000 zł, a przede wszystkim na lokowanie pieniędzy w instrumenty finansowe wysokiego ryzyka, wymieniając

<sup>16</sup> Zob. literaturę oraz orzecznictwo wymienione w pracy: M. Strzała, *Oświadczenie...*, dz. cyt., s. 35–36, przyp. 66 oraz s. 467, przyp. 1721. Zob. też: W. Broński, P. Sławicki, *Legal entity of the Catholic Church as a participant in Land and Mortgage Register proceedings in Polish law – selected issues*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2024, t. 27, s. 111–135, DOI: 10.31743/spw.17451; W. Cieśla, A. Pawlyta, *Selected topic representation parishes*, „Nieruchomości@” 2021, s. 355–375, DOI: 10.5604/01.3001.0015.5841; K. Grzesiowski, *Zastosowanie art. 39 Kodeksu cywilnego w przypadku zbywania (alienacji) nieruchomości przez kościelne osoby prawne*, „Studia Prawnicze KUL” 2024, nr 2, s. 81–98, DOI: 10.31743/sp.16831; M. Mielnik-Kurek, D. Walencik, *Dokumenty potwierdzające reprezentację kościelnej osoby prawnej w postępowaniu sądowym. Głosa do postanowienia Sądu Najwyższego z dnia 20 lipca 2021 roku (II CSK 383/20)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2023, t. 26, s. 443–459, DOI: 10.31743/spw.16571.

<sup>17</sup> Zob. też w odniesieniu do instrumentów finansowych: M. Strzała, *Financial instruments as a form of financing Catholic Church entities in Poland and their regulation in diocesan canon law* [w:] M. Moravčíková (red.), *Tradičné a netradičné formy financovania cirkvi*, Typi Universitatis Tyrnaviensis, Trnava 2024, s. 75 i nast.

<sup>18</sup> Zarządzenie Arcybiskupa Katowickiego z dnia 15 stycznia 2013 r. (VA I-7270/13) w sprawie ustalenia aktów nadzwyczajnego zarządu w odniesieniu do parafii Archidiecezji Katowickiej, [www.archidiecezja.katowice.pl/images/stories/kuria/Dokumenty/Zarzdzzenie.pdf](http://www.archidiecezja.katowice.pl/images/stories/kuria/Dokumenty/Zarzdzzenie.pdf) (dostęp 14.6.2016).

wśród nich akcje i udziały w funduszach inwestycyjnych. Co istotne, zastrzeżono także zgodę na składanie wniosków o dofinansowanie z funduszy europejskich, krajowych, wojewódzkich i innych, jeżeli wartość wniosku przekracza 50 000 zł, a to najprawdopodobniej z uwagi na ewentualny obowiązek zwrotu wraz z odsetkami w przypadku nierozliczenia dofinansowania. Podobnie nowoczesne rozwiązania, wydaje się wzorowane na katowickich, zawiera zarządzenie z dnia 1 grudnia 2015 roku, wydane w Diecezji Bielsko-Żywieckiej, dotyczące aktów nadzwyczajnego zarządzania w parafiach<sup>19</sup>.

Najbardziej rozbudowaną regulację, a przewidującą jednocześnie wysoki poziom kontroli kanonicznej – także w odniesieniu do nowych form zarządzania majątkiem kościelnym – zawiera dekret określający czynności nadzwyczajnego zarządzania, obowiązujący w Archidiecezji Krakowskiej<sup>20</sup>. Zgodnie z jego pkt 9, zaciągnięcie zobowiązania pieniężnego dotyczącego zapewnienia bieżącego funkcjonowania (w szczególności dotyczącego dostaw mediów, utrzymania budynków w stanie niepogorszonym, w tym bieżące remonty) w kwocie jednorazowo przekraczającej 80 000 zł, a w razie świadczeń okresowych – w kwocie przekraczającej rocznie tę wartość, wymaga upoważnienia Arcybiskupa Krakowskiego. Limit ten zostaje obniżony w przypadku innych zobowiązań pieniężnych do kwoty 50 000 zł, a w odniesieniu do świadczeń okresowych – do wartości przekraczającej rocznie tę sumę. W przypadku zobowiązań niepieniężnych konieczne jest uzyskanie upoważnienia, jeżeli są one zaciągane na okres dłuższy niż dwa lata lub ich jednorazowa wartość przekracza 50 000 zł, a także wartość świadczeń okresowych przekracza tę kwotę w ujęciu rocznym. W katalogu uwzględniono również zawarcie umowy rachunku bankowego powiązanego z kartą kredytową, której limit całkowity przekracza kwotę 20 000 zł. Dekret przewiduje możliwość ustalenia

<sup>19</sup> Zarządzenie Biskupa Bielsko-Żywieckiego z dnia 1 grudnia 2015 roku (niepubl., kopia elektroniczna w posiadaniu autora).

<sup>20</sup> Dekret ogólny Arcybiskupa Krakowskiego z dnia 23 listopada 2020 r. w sprawie określenia czynności, które przekraczają granice i sposób zwyczajnego zarządzania (nr 3366/2020), dostępny on-line: [https://oirp.krakow.pl/media/782badd399d-345ba9962debc4dd8894c/za%C5%82.-nr-2-Nowy\\_dekret-o-alienacjach.pdf](https://oirp.krakow.pl/media/782badd399d-345ba9962debc4dd8894c/za%C5%82.-nr-2-Nowy_dekret-o-alienacjach.pdf) (dostęp 10.08.2023).

wyższych limitów dla dokonywania wyżej wymienionych czynności prawnych dla poszczególnych publicznych osób prawnych w drodze odrębnego dekretu, wydawanego na podstawie umotywowanego wniosku tych osób prawnych po uprzednim uzyskaniu opinii Rady ds. Ekonomicznych Archidiecezji Krakowskiej.

W kontekście tematu niniejszego artykułu najistotniejsze są jednak postanowienia przywołanego powyżej dekretu odnoszące się do nowych form alokacji kapitału, pozyskiwania środków finansowych oraz zarządzania ryzykiem prawnym i ekonomicznym poprzez tworzenie nowych podmiotów prawa. Zgodnie z pkt 15 przywoływanego dekretu kontroli kanonicznej poddano lokowanie środków pieniężnych (z wyjątkiem bankowych rachunków bieżących oraz oszczędnościowych), w szczególności nabywanie akcji, udziałów, obligacji oraz jednostek uczestnictwa w funduszach inwestycyjnych. Upoważnienia Arcybiskupa Krakowskiego wymaga również złożenie wniosku o dofinansowanie z funduszy europejskich, krajowych, wojewódzkich i innych, jeżeli wartość dofinansowania przekracza 20 000 zł (pkt 18), jak również założenie fundacji, spółki prawa handlowego, spółdzielni bądź innej osoby prawnej lub jednostki organizacyjnej nieposiadającej osobowości prawnej, której ustawa przyznaje zdolność prawną oraz zawarcie umowy spółki cywilnej (pkt 19). Końcowo można dodać, że również emisja obligacji wymaga upoważnienia Arcybiskupa Krakowskiego (pkt 10 *in medio*).

## **Podsumowanie**

Współcześnie w Polsce wyznaniowe osoby prawne Kościoła Katolickiego podejmują szereg nowych aktywności, które wykraczają poza, dotychczas spotykane, tradycyjne akty zarządu majątkiem kościelnym, dla których dostosowane były regulacje polskiego partykularnego prawa majątkowego. Działania te niejednokrotnie mogą stwarzać potencjalne zagrożenie dla majątku kościelnego, a finalnie okazać się niekorzystne dla tego majątku. Z tej przyczyny zachodzi potrzeba

zwiększenia kontroli kanonicznej nad działalnością zarządców majątku kościelnego i dostosowania polskiego partykularnego kanonicznego prawa majątkowego do wyzwań współczesności. Ochrona majątku kościelnego może zostać zapewniona poprzez właściwe ukształtowanie katalogu tzw. czynności nadzwyczajnego zarządzania majątkiem kościelnym, których dokonanie wymaga uzyskania upoważnienia od ordynariusza. Brak takiego upoważnienia, zgodnie z aktualnym orzecznictwem, oznacza, że wadliwa czynność prawna nie wywołuje skutków prawnych. Efektem tej praktyki jest systematyczne poszerzanie przez polskich biskupów diecezjalnych katalogu tzw. czynności nadzwyczajnego zarządzania. Obecnie obejmuje on już nie tylko „tradycyjne” akty zarządu majątkiem kościelnym, takie jak najem czy dzierżawa, lecz także nowe, potencjalnie ryzykowne czynności, jak aktywacja karty kredytowej, poręczenie wekslowe czy składanie wniosków o dofinansowanie z funduszy europejskich. Dla skuteczniejszej ochrony majątku kościelnego przed niekorzystnymi działaniami jego zarządców należy postulować wydanie w każdej diecezji katalogu aktów nadzwyczajnego zarządzania, który powinien obejmować nowe, a potencjalnie ryzykowne formy gospodarowania dobrami doczesnymi wyznaniowych osób prawnych Kościoła Katolickiego, wskazującego te formy w sposób precyzyjny i który to katalog powinien być na bieżąco dostosowywany do zmieniających się realiów.

**Abstrakt:** Współcześnie w Polsce osoby prawne Kościoła Katolickiego podejmują szereg nowych działań (np. nabywanie jednostek funduszy inwestycyjnych lub udziałów albo akcji w spółkach prawa handlowego), które nie mieszczą się w ramach tradycyjnego zarządzania majątkiem kościelnym i często mogą stanowić potencjalne zagrożenie dla tego majątku. Z tego powodu istnieje potrzeba zwiększenia kontroli kanonicznej nad działalnością administratorów majątku kościelnego oraz dostosowania polskiego prawa majątkowego do wyzwań współczesności. Zwiększenie kontroli kanonicznej nad zarządzaniem majątkiem kościelnym można osiągnąć poprzez modyfikację katalogu czynności nadzwyczajnych (kan. 1281 § 2 KPK z 1983 r.). W niektórych polskich diecezjach wydano przepisy wymagające upoważnienia ordynariusza na takie czynności prawne, jak aktywacja karty kredytowej, nabycie udziałów

w spółce akcyjnej lub składanie wniosków o dofinansowanie z funduszy europejskich. Jednocześnie ww. zastrzeżenie uprzedniego upoważnienia ordynariusza w prawie partykularnym ma znaczenie dla polskiego prawa cywilnego, ponieważ w świetle judykatury Sądu Najwyższego niedopełnienie tego wymogu wpływa na skuteczność transakcji z wyznaniowymi osobami prawnymi Kościoła Katolickiego.

**Słowa kluczowe:** prawo patrymonialne, Kościół Katolicki, Polska, dobra doczesne, zarządzanie

**Title: The Polish particular canon patrimonial law and the current challenges of control of ecclesiastical property administration**

**Abstract:** Nowadays in Poland the legal entities of the Catholic Church undertake a number of new activities (e.g. acquisition of investment funds or company shares) that do not fall within the framework of traditional church property administration. These activities can often pose a potential threat to ecclesiastical property. For this reason there is a need to increase canonical control over the activity of church property administrators and to adapt the Polish particular patrimonial law to the challenges of modern times. Increasing canonical control of church property administration can be achieved by modifying the catalogue of acts of extraordinary administration (c. 1281 § 2 Code of Canon Law of 1983). In some dioceses new laws were issued requiring faculty from the ordinary for such activities as credit card activation, acquiring shares in a stock company or filing applications for co-financing from European funds. At the same time these canonical regulations have importance for Polish civil law, because in the light of Polish Supreme Court rulings, failure in obtaining such faculty affects the validity of transactions with legal entities of the Catholic Church.

**Keywords:** patrimonial law, the Catholic Church, Poland, temporal goods, administration





## Kościół z porządkiem prawa kanonicznego wobec wyzwań współczesnych prądów kulturowych

---

### Istota prawa kanonicznego

Kościół zgromadził wszystkie normy prawne pod wspólnymi nazwami: Kodeks Prawa Kanonicznego i Kodeks Prawa Kanonicznego Kościołów Wschodnich. Ponadto w swojej działalności kieruje się wieloma innymi ustawami. W początkach istnienia Kościoła nie można jeszcze mówić o działalności prawotwórczej w ścisłym tego słowa znaczeniu. Przez długi okres katolickie prawo kanoniczne nie było skodyfikowane. Składały się nań kanony soborów powszechnych, dekrety synodów i wszelkie akty prawne ustalane przez papieży. Chrześcijaństwo pierwotnego Kościoła koncentrowało się przede wszystkim na przekazywaniu światu orędzia zbawczego Jezusa Zmartwychwstałego. Jednak rozwój wspólnoty wierzących na całym świecie zrodził potrzebę zachowania jedności i stosowania wspólnych rozwiązań w kwestiach dotyczących wyznawanej wiary. Ostatecznie przybrały one formę *Corpus Iuris Canonici*, a po ogłoszeniu pierwszego Kodeksu z roku 1917<sup>1</sup>, obecnie obowiązuje drugi – Kodeks Jana Pawła II z 1983 roku<sup>2</sup>.

---

<sup>1</sup> *Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II 1-593.

<sup>2</sup> *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, 1-317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku stan prawny na dzień 18 maja 2022 r.*

Prawo kanoniczne w swojej istocie strzeże porządku i jedności w Kościele, służy kontynuowaniu misji Chrystusa, ułatwia uświęcenie i zbawienie wiernych. Wśród charakterystycznych cech prawa kanonicznego wymienia się przede wszystkim: uniwersalność (powszechność posłannictwa Kościoła, skierowanego do całego Ludu Bożego), jedność i różnorodność (różnorodność Kościołów partykularnych osadzona na jedności misterium Kościoła), zupełność (kompleksowa i wyłączna regulacja wszystkich aspektów działalności Kościoła, niezależna od innych zwierzchności), elastyczność (umiejętność dostosowywania się norm do różnych okoliczności, społeczności i czasów<sup>3</sup>).

Porządek prawny Kościoła stanowi zatem nie tylko *ordinatio rationis*, ale również *ordinatio fidei*. Obowiązywanie norm prawnych w Kościele nie wynika wyłącznie z przesłanek racjonalnych; ich fundamentem jest nie tylko *ratio*, lecz przede wszystkim *fides* – wiara, bez której nie sposób przynależeć do wspólnoty Kościoła. Wiara ta rozumiana jest zarówno jako zbiór prawd objawionych przez Boga, jak i jako odpowiedź człowieka dana Bogu, jako przyłgnięcie całej osoby wierzącego do Chrystusa. „Normy kanoniczne odwołują się bowiem do rzeczywistości, która je przerasta; rzeczywistość ta składa się nie tylko z elementów historycznych i tymczasowych, ale zawiera również pewne składniki istotne i trwałe, w których zyskuje konkretny kształt prawo Boże”<sup>4</sup>.

Kościół istnieje i urzeczywistnia się, poprzez swoje żywe i dynamiczne posłannictwo nastawione na udzielanie wiernym łaski i głoszenie zbawienia wiecznego. Kościół jest wspólnotą wiary, nadziei i miłości ustanowioną na ziemi jako widzialny organizm; owa społeczność jest też mistycznym ciałem Chrystusa, zrzeczeniem, zgromadzeniem wiernych widzialnie i duchowo. W takim ujęciu Kościół jest narzędziem zbawienia<sup>5</sup>.

---

*zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022.*

<sup>3</sup> Por. D. Cenalmor, J. Miras, *Prawo kanoniczne*, Wolters Kluwer, Warszawa 2022, s. 49–50.

<sup>4</sup> Jan Paweł II, *Fundament teologiczny norm prawnych. Przemówienie do uczestników sympozjum Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych* (24.01.2003), „L'Osservatore Romano” 2003, t. 253, nr 5, s. 43.

<sup>5</sup> M. Stasiak, *Problem modeli eklesjalnych w budowie teorii prawa kościelnego*, [w:] J. Krukowski (red.), *Kościół i prawo*, t. I, TN KUL, Lublin 1981, s. 37.

Cel prawa kanonicznego jest zasadniczo tożsamy z celem i posłannictwem Kościoła. Prawo kanoniczne powinno zatem zawsze strzec porządku wewnątrz Kościoła – jako wspólnoty ludzi wierzących, zorganizowanych w jego strukturach i jednocześnie podporządkowanych łasce Bożej. W Kościele prawo służy całej instytucji od strony zewnętrznej i przede wszystkim od strony wewnętrznej posiadającej charakter nadprzyrodzony. Strzeże ono tożsamości Kościoła; ma na uwadze to, aby Kościół był sobą. Racje i cele Kościoła są racjami i celami prawa kościelnego, a zatem prawo kościelne pomaga Kościołowi w konkretnych warunkach i sytuacjach realizować nadrzędną zasadę *Salus animarum suprema lex*, czyli zbawienie człowieka jest najwyższym prawem<sup>6</sup>.

## Współczesne prądy kulturowe w relacji do Kościoła

Stosunek Kościoła do zachodzących na świecie przemian i pojawiających się nurtów kulturowych stawiał go w różnych pozycjach – od postawy odrzucenia po dialog z nowymi zjawiskami. Niejednokrotnie postawy te pozostawały w ścisłym związku z treścią określonych prądów ideowych, zwłaszcza w stosunku do nauczania i prawa kościelnego. Stanowisko Kościoła było i pozostaje złożone, podobnie jak złożone są idee prądów kulturowych i ich odniesienia do Kościoła. Niewątpliwie jednym z najbardziej znaczących zjawisk, które wywarły i nadal wywierają wpływ na refleksję kościelną, są idee związane z pojmowaniem wolności. Na potrzeby niniejszego artykułu uwagę skupimy na dwóch ideach: liberalizmu i indywidualizmu, bez wchodzenia w złożoność tych zagadnień.

Liberalizm, jako ideologia polityczna, zazwyczaj dąży do oddzielenia Kościoła od państwa, promując wolność sumienia i równość wszystkich niezależnie od ich wyznań, co często prowadzi do napięć

---

<sup>6</sup> Por. S. Kasprzak, *Teologiczny charakter prawa kanonicznego i jego porządkująca rola w Kościele*, „Rocznik Nauk Prawnych” 2005, t. 2, s. 341.

z tradycyjnymi instytucjami kościelnymi, które opierają się na swoim prawie. Naczelną ideą liberalizmu, niezależnie od jego odmian, jest koncepcja wolności człowieka, którą można ograniczać jedynie wówczas, gdy narusza ona wolność drugiego człowieka. Z tego względu liberalizm postuluje nieskrępowaną wolność we wszystkich wymiarach życia, przyznając państwu rolę „stróża nocnego”, który czuwa nad porządkiem publicznym, lecz nie ingeruje w życie prywatne obywateli. Dla liberała wolność stanowi naturalny atrybut oraz niezbywalne prawo każdego człowieka: prawo do indywidualnego rozwoju, do urzeczywistniania własnych celów, dążeń i aspiracji<sup>7</sup>.

Liberalizm uważa, że Kościół powinien być oddzielony od państwa i nie powinien narzucać swoich wierzeń obywatelom, ponieważ wolność religijna i indywidualne sumienie są fundamentalnymi wartościami. Liberalizm szanuje wolność wyboru wyznania, ale też sprzeciwia się wpływom instytucji religijnych na prawa obywatelskie i życie polityczne. Liberałowie podkreślają potrzebę rozdziału kościoła od państwa, aby żadna religia nie dominowała ani nie miała uprzywilejowanej pozycji w sprawach publicznych. Liberalizm stawia na wolność sumienia i indywidualny rozwój, co oznacza, że każda osoba powinna mieć prawo do własnych przekonań, bez nacisków ze strony Kościoła czy państwa.

W sprawach światopoglądowych liberalizm pierwotnie czerpał z deizmu Oświecenia. Istnienie Boga nie zostało w tym nurcie zanegowane, jednak Jego działalność została ograniczona wyłącznie do aktu stworzenia. W centrum zainteresowania znalazło się natomiast istnienie utrzymywanego porządku, pewnego *order naturel*, niewidzialnej ręki, która wszystko kieruje ku dobremu<sup>8</sup>. Współcześnie stosunek liberalizmu do samego faktu religijnej wiary można określić mianem „sympatycznej obojętności”. Z drugiej jednak strony, liberalizm nie pozostaje obojętny wobec religii jako zjawiska społecznego. Pozostawiając prawdy teologiczne sumieniu jednostkowemu, liberalizm uznaje religię za niezastąpioną szkołę moralności. Przyjęcie zasady neutralności rozumu w odniesieniu do prawd teologicznych po-

<sup>7</sup> Por. J. Gocko, *Doktryna liberalizmu*, „Seminare” 2001, t. 17, s. 372.

<sup>8</sup> Por. J. Oelinger, *Liberalismus*, [w:] A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovitz (red.), *Katholisches Soziallexikon*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1980, s. 1653-1654.

zwoliło liberałom na równorzędne traktowanie wszystkich wyznań religijnych. Jeżeli rozum nie jest w stanie ani udowodnić, ani obalić prawd wiary, musi uznać je za fakty ludzkiej świadomości – przejawy wolności sumienia. W konsekwencji treść wiary schodzi na dalszy plan wobec tego, jak żyją i postępują ludzie wierzący. Z perspektywy liberalnej religia jawi się więc jako ważna, a wedle niektórych wręcz niezastąpiona, podpora moralności – o tyle, o ile kształtuje postawy uczciwego życia i tolerancji. Tolerancja była zresztą warunkiem uznania religii przez liberałów. Odrzucali oni wszelkie religie roszczące sobie prawo do wyłącznej prawdziwości. Z tego względu zauważa się w liberalizmie pewien dystans, a nawet niechęć wobec Kościoła rzymskokatolickiego, przy jednoczesnej sympatii względem protestanckich nurtów chrześcijaństwa<sup>9</sup>.

Indywidualizm stawia jednostkę i jej prawa jako najwyższe dobro, co stanowi pewne wyzwanie dla Kościoła, który tradycyjnie podkreśla wspólnotę i zależność członków od siebie nawzajem oraz od Boga. Z jednej strony indywidualizm może prowadzić do osłabienia znaczenia wiary i Kościoła poprzez skupienie się na ziemskich celach oraz zaniedbywanie duchowego wymiaru życia, co jest przedmiotem troski Kościoła. Z drugiej strony Kościół musi podejmować misję ewangelizacji w zsekularyzowanym świecie, prezentując integralną Ewangelię i powracając do świadomości centralnego miejsca Boga w życiu człowieka, co może być postrzegane jako odpowiedź na tendencje indywidualistyczne. Indywidualizm wyrasta bezpośrednio z założeń liberalnych, szczególnie liberalizmu moralnego, który głosi teorię wolności wyboru systemów moralnych w postępowaniu jednostki. Liberalizm religijny natomiast kładzie nacisk na wolność wyboru przekonań religijnych. Łączy się to z pojęciem najwyższej swobody człowieka, która mówi o wolności w dążeniu do szczęścia i dobrobytu<sup>10</sup>.

W kontekście tak ułożonych idei indywidualizmu papież Franciszek zauważył, że izolacja i indywidualizm prowadzą do utraty nadziei, a to powoduje chorobę duszy, a często także i ciała. Nie

<sup>9</sup> Por. J. Gocko, *Doktryna liberalizmu...*, dz. cyt., s. 375.

<sup>10</sup> Por. A. Sylwestrzak, *Historia doktryn politycznych i prawnych*, LexisNexis, Warszawa 2011, s. 237–241.

można postrzegać człowieka, którego urzeczywistnienie zależy jedynie od jego własnych sił. Różne formy indywidualizmu stoją w opozycji do wspólnoty jaką jest Kościół. „Współczesny świat postrzega nie bez trudności spowiedź wiary chrześcijańskiej, która głosi, że Jezus jest jedynym Zbawicielem całej ludzkości i całej ludzkości [...]. Z jednej strony indywidualizm skupiony na autonomicznym podmiocie postrzega osobę ludzką jako istotę, której jedyne spełnienie zależy tylko od jej własnej siły. W tej wizji postać Chrystusa pojawia się jako wzór, który inspiruje hojne działania słowami i gestami, a nie jak On, który przemienia ludzką kondycję, wprowadzając nas w nowe życie, godząc nas z Ojcem i zamieszkując pośród nas w Duchu”<sup>11</sup>.

## **Płaszczyzny szczególnego oddziaływania**

We współczesnych czasach zmiany dokonują się z większą dynamiką i obejmują rzeczywistość w sposób kompleksowy wszystkich płaszczyznach. Dawniej potrzeba było wielu pokoleń, aby idee filozoficzne czy założenia polityczne zostały przyswojone i mogły realizować zamierzenia ich twórców. Kościół jawi się jako instytucja i wspólnota obejmująca wierzących na całym świecie w różnych warunkach geopolitycznych. Swoją trwałą obecność zawdzięcza w dużej mierze prawu kościelnemu, które systematyzuje jego obecność i wnosi jedność wśród wiernych. Wierzący na różnych kontynentach odbierają postawy i działania wobec Kościoła w odmienny sposób. Szczególnym przykładem jest sytuacja w Europie, gdzie proces systemowej laicyzacji osłabia rolę i znaczenie Kościoła, ograniczając niejako dostęp do niego. Jak widzimy, ustawodawstwo Kościoła pozostaje trwałe, solidne, oparte na przesłaniu Jezusa Chrystusa i kształtowane przez wieki w tradycji Kościoła. Również w ustawodawstwie Kościoła zachodzą zmiany, jednak nie są one na tak radykalne, jak zmiany obserwowane w różnych prądach kulturowych. W ramach niniejszych rozważań nie sposób przedstawić całego zjawiska ani wszystkich płaszczyzn oddziaływania

<sup>11</sup> <https://www.doctrinafidei.va/pl/documenti1.html> (dostęp: 15.10.2025).

współczesnych procesów społecznych i kulturowych na Kościół, który stoi na straży obrony Prawdy i wartości z niej wynikających.

Obszary, które wchodzą w spór z nauką Kościoła i podważają przepisy prawa kanonicznego, obejmują szeroko rozumianą sferę moralności. Powstało wiele podziałów i typologii moralnych, których celem jest zdevaluowanie moralności prezentowanej w Kościele. Szczególnie wyraźnie obserwujemy to w dziedzinie małżeństwa i rodziny. Kościół, który ma jasne przesłanie moralne i określa precyzyjnie w prawie kanonicznym cele i warunki zawarcia małżeństwa, eksponując niejako jego trwałość i nierozwiązalność, spotyka się wielkim atakiem i negacją swoich poglądów. Rozpoczął się proces dekonstrukcji małżeństwa, „postępujący demontaż definicji i struktury małżeństwa, który będzie się dokonywać, aż nic z niej nie pozostanie. »Małżeństwa« homoseksualne to nie inkluzywność, to kolejna próba eliminacji małżeństwa jako instytucji społecznej poprzez dekonstruowanie jej tak długo, aż przestanie istnieć. Są dwa sposoby niszczenia: można się na coś rzucić wymachując trzymanym w ręku młotem albo można zaatakować jego strukturę, aż przestanie cokolwiek znaczyć. Lewica nie poszła na całość i nie zakazała małżeństwa. Za to je zdekonstruowała, demontując wszystkie jego założenia – od ekonomicznych, przez te, dotyczące współżycia, po emocjonalne i społeczne – aż przestało ono w ogóle cokolwiek znaczyć. Aż nie można już odróżnić małżeństwa od tymczasowego związku między osobami o dowolnej płci, zawierającego z powodów tak niejasnych, że nie sposób przypisać im żadnego wzniosłego ani istotnego sensu”<sup>12</sup>.

W ramach oddziaływania na prawo kanoniczne, jak i na inne instytucje pielęgnujące tradycyjne wartości posłużono się destrukcją semantyczną, która ma charakter ideologiczny, gdzie za pomocą starych pojęć tworzy się nowy język. Nowe ideologie, nowe prądy kulturowe niejako wślizgują się w ciało i w krew tłumu pojedynczymi słowami, zwrotami, formami zdań, które narzucał przez milionkrotne ich powtarzanie i które były przyjmowane mechanicznie i nieświadomie. Język nie tylko składa słowa i myśli za mnie: kieruje również moim

<sup>12</sup> D. Greenfield, *Dekonstrukcja małżeństwa, Analiza Ordo Iuris Cywilizacja Życia*, Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, Warszawa 2024, s. 4.



uczuciem, steruje całą moją duchową istotą – tym bardziej, im bardziej bezrefleksyjnie, nieświadomie mu się poddaję. „Gdy nowy światopogląd zajmuje miejsce poprzedniego, język tego dawnego zazwyczaj nadal pozostaje w użyciu, ale właśnie w znaczeniu przenośnym. Cały język jest nieustannym procesem tworzenia się przenośni, a historia semantyki stanowi jedną z dziedzin historii kultury: język jest czymś żywym, a jednocześnie jest muzeum kopalnych szczątków dawnego życia i dawnych cywilizacji<sup>13</sup>.

W świetle powyższego konstruowane są całe „nowe światopoglądy”, bazujące na dekonstrukcji dawnych pojęć, które tworzą nowe prądy i systemowo zmieniają rozumienie pojęć, a w konsekwencji wpływają na podejście wiernych do wielu zagadnień z prawa kanonicznego. Obszary te obejmują, obok prymatu papieża, celibatu, sakramentów, w szczególności pokuty i Eucharystii, praktyki związane z pogrzebem czy post, ogólne podejście do kwestii moralnych, do kwestii życia i jego obrony – od poczęcia aż po kontrowersyjne zjawiska lansowanej eutanazji. Przemiany kulturowe, a w szczególności wyczulenie na godność osoby i jej wolność, doprowadziły do zmiany percepcji praktyk liturgicznych. Przykładem jest przyjmowanie komunii świętej: postawa klęcząca przestała być traktowana jako oczywista, co skutkowało dopuszczeniem przyjmowania Eucharystii w postawie stojącej. „Synod Plenarny potwierdza i wyraża szacunek dla zwyczaju przyjmowania Komunii św. do ust w postawie zarówno klęczącej, jak i stojącej, nie wykluczając jednak innych form przyjmowania Komunii św., z zachowaniem najwyższej czci dla Eucharystii”<sup>14</sup>.

Trudność w podejmowaniu wyzwań, jakie stwarzają nowe prądy kulturowe, wynika z ich nieustannej przemiany i tworzenia nowych kategorii, takich jak: moralność przedkonwencjonalna, moralność konwencjonalna, moralność postkonwencjonalna, absolutyzm moralny, relatywizm moralny, moralizatorstwo czy hipokryzja. W wyznaczaniu nowych kierunków aktywnie angażuje się coraz młodsze pokolenia, wtłaczając do ich świadomości nowe idee, ze szczególnym uwzględ-

<sup>13</sup> Por. A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, tł. B. Sieroszevska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991, s. 293.

<sup>14</sup> *II Polski Synod Plenarny (1991–1999)*, Pallottinum, Poznań 2001, pkt 92, s. 206.

nieniem zmiany pojmowania płciowości. Zniszczenie tradycyjnych ról płciowych było warunkiem wstępnym zniszczenia płci. Każda dekonstrukcja prowadzi w naturalny sposób do kolejnej; proces ten nie posiada ostatecznego celu poza dekonstrukcją totalną<sup>15</sup>.

## Podsumowanie

Zmiany w postrzeganiu świata oraz rozwój nowych ruchów i prądów kulturowych stawiają Kościół wraz jego prawem kanonicznym naprzeciw ideom, często nieprzyjaznym wobec jego nauki. Kościół zawsze stawał po stronie człowieka i tradycji, które służą jego rozwojowi. Kościół nie zgodzi się nigdy na dekonstrukcję człowieka oraz podstawowej komórki społecznej, jaką jest rodzina. Aby zdekonstruować człowieka, trzeba zdekonstruować jego przekonania, a następnie sposób życia. Dekonstruuje się wolność, aż zaczyna oznaczać niewolę. Dekonstruuje się pokój, aż zaczyna oznaczać wojnę. Dekonstruuje się własność, aż zaczyna oznaczać kradzież. Dekonstruuje się też małżeństwo, aż zaczyna oznaczać fizyczny związek pomiędzy dowolną grupą osób na dowolny czas<sup>16</sup>.

Zmiany w prawie kościelnym dokonywane na przestrzeni wieków z reguły są wymuszane poprzez przemiany społeczne i prądy kulturowe. Kościół, funkcjonując w społeczeństwie, jest niejako skazany na rewizję swojego prawa i jego uaktualnianie. Zachowuje jednak niezmiennność celu prawa kanonicznego przy zmienności jego norm. Nigdy nie ulegnie zmianie cel istnienia Kościoła: *Salus animarum suprema lex* – Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem całej ludzkości, a najwyższym prawem jest zbawienie człowieka.

**Abstrakt:** Artykuł przedstawia istotę prawa kanonicznego w społeczności Kościoła, omawiając jego funkcję porządkującą i jednoczącą w tej wspólnotcie. Na przestrzeni wieków Kościół sformułował swój Kodeks i określił istotę bycia

<sup>15</sup> D. Greenfield, *Dekonstrukcja małżeństwa...*, dz. cyt., s. 5.

<sup>16</sup> Tamże, s. 6.

w nim dla człowieka wierzącego. Jednocześnie, trwając w świecie, Kościół mierzy się z różnymi wyzwaniami, które nie zawsze są dla niego przyjazne. W artykule omówiono dwa szczególnie istotne prądy kulturowe – liberalizm i indywidualizm – które otworzyły drogę do nieprzyjaznej relacji z Kościołem, a z czasem wręcz do dekonstrukcji człowieka. Zmiany dokonywane na przestrzeni wieków w prawie kościelnym z reguły są wymuszane przez przemiany społeczne i kulturowe. Kościół żyjący w społeczeństwie niejako skazany jest na rewizję swojego prawa i jego uaktualnianie. Zachowuje przy tym niezmienną cel prawa kanonicznego przy zmienności jego norm. Nigdy nie ulegnie zmianie cel istnienia Kościoła: *Salus animarum suprema lex* – Jezus Chrystus jest jedynym Zbawicielem całej ludzkości, a najwyższym prawem jest zbawienie człowieka.

**Słowa kluczowe:** Kościół, prawo kanoniczne, prądy kulturowe

**Title: The Church with the order of canon law and contemporary cultural trends**

**Abstract:** Changes in the worldview and the development of new cultural movements often present challenges to the Church and its canon law. The Church has always stood for humanity and the traditions that foster its development. The Church will never consent to the deconstruction of humanity or the fundamental social unit, the family. To deconstruct a person, one must first undermine their beliefs and then their way of life. Freedom is redefined until it means slavery. Peace is distorted until it implies war. Property is reinterpreted until it equates to theft. Marriage is redefined until it signifies merely a physical union between any group of people for any duration. Changes to canon law over the centuries have often been prompted by an evolving world and shifting cultural trends. As an institution within society, the Church is, in a sense, compelled to revise and update its law. While the purpose of canon law remains steadfast, its norms are adaptable. This does not alter the Church's core mission: *Salus animarum suprema lex* – Jesus Christ is the only Savior of all humanity, and the highest law is the salvation of man.

**Keywords:** Church, canon law, cultural trends

# **Postliberalizm, dobro wspólne i utopijna wizja „Nowego Jeruzalem” – czyli o konserwatyzmie i konstytucjonalizmie dobra wspólnego słów kilka**

---

## **Wprowadzenie**

Niniejszy artykuł ma na celu przedstawienie amerykańskiego ruchu postliberalnego, którego twórcami są m.in.: filozof polityki, wykładowca University of Notre Dame – Patrick J. Deneen i konstytucjonalista z Harvard School of Law, prof. Adrian Vermeule. Główne założenia ruchu zostały opisane w pracach Patricka J. Deneena (*Why Liberalism Failed* oraz *Regime Change: Towards a Postliberal Future*), Adriana Vermeule’a (*Common Good Constitutionalism*) oraz na założonym przez nich wraz z innymi intelektualistami, m.in.: Chadem Pecknoldem, Gladdenem Pappinem oraz Edwardem Fesserem, portalu *The Postliberal Order*. Zasadniczą tezę artykułu jest stwierdzenie, że ruch postliberalny w swojej istocie stanowi próbę odpowiedzi na kryzys współczesnej liberalno-demokratycznej kultury prawnej, szukając jego źródła w nieprawidłowej relacji do transcendencji, rozpoczynającej się wraz z nowożytnym przełomem w myśleniu o polityce – tj. od momentu narodzin liberalizmu, ukazanych w dziełach Hobbese’a i Locke’a.

Autor stawia tezę, iż zasadniczą cechą postliberałów jest próba odpowiedzi na ów kryzys kultury intelektualnej i prawnej metodami,

które stworzyli sami „ojcowie kryzysu”, tj. myśliciele liberalni oraz współcześni teoretycy inżynierii społecznej czy zwolennicy ekonomii behawioralnej. Postliberałowie, wykorzystując zarówno nowożytny, jak i współczesne środki, dążą w istocie do powrotu do przednowożytnego rozumienia polityki i kultury intelektualnej, a w konsekwencji do ukierunkowania społeczno-politycznego porządku doczesnego na porządek nadprzyrodzony poprzez zmiany prawno-instytucjonalne.

Artykuł rekonstruuje odbiór współczesnej rzeczywistości kulturowo-społecznej prezentowanej przez postliberałów, ze szczególnym naciskiem na ich rozumienie relacji między tym, co polityczne, a tym, co transcendentne, tj. relacji między religią a polityką. Postulowana jest teza, że zarówno Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego, jak i Konserwatyzm Dobra Wspólnego są narzędziami realizacji moralności politycznej, za którą stoi teistyczny, chrześcijański paradygmat teologiczny. Innymi słowy, obie teorie służą ukierunkowaniu ładu politycznego ku moralności chrześcijańskiej. W artykule przedstawiona zostanie wizja natury ludzkiej i natury społeczności w ujęciu postliberalnym, zrekonstruowana zostanie koncepcja Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego Adriana Vermeule’a oraz Konserwatyizmu Dobra Wspólnego Patricka Deneena. Następnie omówione zostaną zagadnienia łączące obie koncepcje w jeden spójny projekt aspirujący do miana doktryny polityczno-prawnej. Postuluje się tezę, że są to teorie komplementarne. W końcowej części artykułu przedstawione zostaną wnioski i krytyka ruchu postliberalnego.

## **Postliberalny „paradygmat teologiczny” i kryzys kultury liberalnej**

Obserwując sceny z amerykańskiego życia publicznego, takie jak wystąpienie przebranych w stroje katolickich zakonnic tzw. *Drag queens* z organizacji Sióstr Nieustającej Przyjemności podczas meczu zespołu Los Angeles Dodgers w maju 2023 roku<sup>1</sup>, trudno nie odnieść

<sup>1</sup> Zob. P. Dedaj, *Dodgers prepare to honor Sisters of Perpetual Indulgence during Pride Night amid backlash*, Fox News, <https://www.foxnews.com/sports/dodgers-prepare-honor->

wrażenia, że teza niektórych konserwatystów, według której zmaganie się ze zjawiskiem „wokizmu” jest nie tyle konfliktem politycznym, ile para-religijnym<sup>2</sup>, może mieć pewne uzasadnienie lub przynajmniej pewną prawdopodobność. *Nota bene*, podobne obserwacje – np. stwierdzenia, że nowożytna myśl polityczna stanowi zdesakralizowaną formę chrześcijańskiego i biblijnego postrzegania świata, swoistą herezję „chrześcijaństwa, które zwariowało”, czy też politologiczne zjawisko „pseudomorfizmu” – są już za oceanem dość znane<sup>3</sup>. Tak jest przynajmniej w środowisku katolickich filozofów polityki pozostających pod wpływem teologiczno-politycznej refleksji Leo Straussa, takich jak o. Ernest L. Fortin<sup>4</sup>.

Nie inaczej przedstawia się sceptycyzm wobec liberalizmu zarówno na kontynencie europejskim, jak i w Polsce. Nawet laik w dziedzinie myśli politycznej, przeglądając spisy treści klasycznych dzieł liberalizmu, takich jak *Lewiatan* Hobbese’a czy *Drugi traktat o rządzie* Locke’a, może odnieść wrażenie, że liberalizm polityczny niejako szuka uzasadnienia swojego istnienia w terminologii teologicznej. Natomiast bardziej wprawiony czytelnik, już „ukąszony” Carlem Schmittem, zestawiając biblijny opis stanu przed grzechem pierworodnym, w jakim znajdowali się Adam i Ewa w ogrodzie rajskim, z narracjami Locke’a, Hobbes’a czy Rousseau o stanie natury, zacznie zauważać, że nastąpiła tu pewna „podmianka” pojęciowa, a być może i dojdzie do słynnego wniosku Schmitta, iż „wszystkie istotne pojęcia z zakresu współczesnej nauki o państwie to zsekularyzowane pojęcia teologiczne”<sup>5</sup>. W Polsce, rekonstruując tezę Johna Graya, który przedstawia liberalizm jako „polityczną

sisters-perpetual-indulgence-during-pride-night-amid-backlash, (dostęp 19.05.2025).

<sup>2</sup> Por. E. Fesser, *Wokism is the New Face of An Old Heresy, And It Can Be Defeated Again*, Postliberalorder.com, [https://www.postliberalorder.com/p/wokism-is-the-new-face-of-an-old?utm\\_source=publication-search](https://www.postliberalorder.com/p/wokism-is-the-new-face-of-an-old?utm_source=publication-search) (dostęp 19.05.2025).

<sup>3</sup> Por. E.L. Fortin, *Otherworldliness and Secularization in Early Christian Thought: A note on Blumenberg*, [w:] B.J. Benestad (red.), *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1996, s. 136.

<sup>4</sup> Zob. The Foundation for Constitutional Government Inc, *Biogram o. Ernesta Fortina*, link: <https://contemporarythinkers.org/ernest-fortin/biography/> (dostęp 19.05.2025).

<sup>5</sup> C. Schmitt, *Teologia polityczna i inne pisma*, tł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012, s. 52.

religię”, Piotr Mazurkiewicz zauważa, że ideologia ta, będąca totalną i „mająca za cel zaprowadzenie liberalnego *rzędu dusz*”, nieuchronnie stanąć musi w konflikcie z katolicyzmem jako religią konkurującą, nawet jeśli wyłącznie na teoretycznym gruncie<sup>6</sup>. Natomiast Jacek Grzybowski zauważa, że „łatwo usłyszeć echo chrześcijańskiej obietnicy zbawienia i raju, która we współczesnym liberalizmie odrodziła się jako forma politycznego projektu powszechnego wyzwolenia, dobrobytu i szczęścia”<sup>7</sup>. Z kolei na gruncie rozważań filozoficzno-prawnych Aleksander Stępkowski wskazuje na ścisły związek pomiędzy sposobem odniesienia się do transcendencji na gruncie danej kultury (paradygmacie teologicznym) a kształtem dominującej kultury intelektualnej, w tym w instytucji prawnych i ich ewolucji<sup>8</sup>. Liberalizm natomiast, jak zauważa Stępkowski, ma obojętny lub nawet negujący stosunek do transcendencji (występuje w wymiarze agnostycznym lub ateistycznym).

## O religijnej naturze człowieka i społeczności politycznej z perspektywy postliberalnej

Pogląd grupy coraz bardziej wpływowych intelektualistów spod samozwańczego szyldu „postliberałów” nie jest odosobniony. Szeroko pojmowany postliberalizm, jak definiuje go Vermeule, należy do nurtu tzw. Amerykańskiej Nowej Prawicy i zawiera w sobie różnorakie wersje populizmu, polityczny katolicyzm i narodowy konserwatyzm<sup>9</sup>. Postliberałowie wychodzą z założenia, że każda wspólnota polityczna jest w pewnym sensie wspólnotą religijną, gdyż każda jednostka jest

<sup>6</sup> P. Mazurkiewicz, *Trzej papieże: Jan Paweł II–Benedykt XVI–Franciszek wobec liberalizmu*, [w:] *Liberalizm pęknięty fundament*, Teologia Polityczna nr 11, Fundacja św. Mikołaja, Warszawa 2019, s. 205.

<sup>7</sup> J. Grzybowski, *Niezauważalna erozja. O mitach i pokusach liberalizmu*, [w:] tamże, s. 194.

<sup>8</sup> A. Stępkowski, *Teologiczne podstawy kultury intelektualnej i ich determinujący wpływ na kształt kultury prawnej*, „Człowiek w Kulturze” 2023, nr 33, cz. 2, s. 21.

<sup>9</sup> A. Vermeule, *“It Can’t Happen”; Or, the Poverty of Political Imagination*, Postliberal Order, <https://www.postliberalorder.com/p/it-cant-happen-or-the-poverty-of> (dostęp 19.05.2025).

z natury otwarta na religijność<sup>10</sup>. Skłania ich to ku kluczowej kwestii: pytanie, które powinno zadawać się przy ocenie danej społeczności, nie brzmi jedynie, czy społeczność ta jest laicka, czy też religijna, lecz raczej, czy religia, którą dana społeczność wyznaje jest prawdziwa, czy też fałszywa<sup>11</sup>.

Na to pytanie postliberałowie mają dość jednoznaczną odpowiedź, która stanowi niejako diagnozę współczesnej sytuacji, jak i punkt wyjścia do dalszych rozważań nad sposobami naprawy świata polityki. Postliberałowie zdają sobie sprawę z istnienia, przytoczonej wcześniej, zależności opisywanej również przez Stępkowskiego, tj. związku pomiędzy „paradygmatem teologicznym” a kształtem kultury prawnej. Oznacza to, że dostrzegają, w jaki sposób zakorzenione w kulturze rozumienie transcendencji wpływa na kształt instytucji prawnych. Jednakże chcą oni odwrócić ten proces – poprzez zmianę kształtu instytucji prawnych zamierzają dokonać transformacji w kulturowym „paradygmacie teologicznym”. Można to nazwać próbą konserwatywnej rewolucji za pomocą instytucjonalnych metod inżynierii społecznej. Patrick Deneen posuwa się nawet do stwierdzenia, że w obecnej sytuacji, by osiągnąć arystotelesowskie cele, konieczne jest użycie makiawelicznych środków<sup>12</sup>.

<sup>10</sup> Por. C. Pecknold, *The Religious Nature of the City*, Postliberal Order, [https://www.postliberalorder.com/p/the-religious-nature-of-the-city?utm\\_source=publication-search](https://www.postliberalorder.com/p/the-religious-nature-of-the-city?utm_source=publication-search), (dostęp 19.05.2025).

<sup>11</sup> W *The Religious Nature of the City* Pecknold pisze: „Każdą wspólnotę polityczną jest z natury religijna, ponieważ osoba ludzka, a zatem wspólnota ludzka, jest z natury, z istoty swojej nieuchronnie religijna. Takie twierdzenie nie powinno budzić kontrowersji, ale ponieważ skłonni jesteśmy postrzegać kulturę polityczną w liberalnych kategoriach, które udają religijną neutralność lub obojętność, chciałbym przedstawić to twierdzenie szerzej niż zazwyczaj, skupiając się najpierw na miejscu religii w starożytnej wspólnocie politycznej. Czyniąc to, stanie się jasne, że starożytny, a zatem przed liberalny, sposób pojmowania wspólnoty politycznej był nieuchronnie religijny, dlatego **nigdy nie wolno nam pytać, czy wspólnota polityczna jest świecka, czy religijna. Zamiast tego, jedynym pytaniem, jakie musimy zadać, jest to, czy religia danej wspólnoty politycznej jest prawdziwa, czy fałszywa**” [wyróżnienia własne; wszystkie tłumaczenia cytatów zawartych w niniejszym tekście pochodzą od autora].

<sup>12</sup> Deneen twierdzi, że „Siła populizmu powinna być skierowana na rozbięcie monopolu nie tylko władzy ekonomicznej, ale i władzy społecznej, która dziś rezerwuje dobrobyt społeczny tylko dla tych o odpowiednim statusie i bogactwie”, dla niego koniecznym jest „wykorzystanie silnego oporu politycznego przez ludność przeciwko naturalnym przewagom elity w celu stworzenia mieszanej konstytucji,



Można pokusić się o metaforyczne stwierdzenie, że postliberałowie chcą doprowadzić ludzi do „Państwa Bożego”, używając „bicia Państwa Ziemskiego”. W tym kontekście należy odczytywać deklarację Deneena o konieczności powrotu do myślenia w kategoriach Arystotelesa przy wykorzystaniu narzędzi, jakie wymyślił Machiavelli. Niektórzy badacze, jak James Patterson<sup>13</sup> czy Max Bodach<sup>14</sup>, z uwagi na dostrzeganie tejże zależności, przypisują postliberalizmowi znamiona integralizmu czy też integralizmu katolickiego<sup>15</sup>.

Pecknold wskazuje, że Amerykanie są rządzani przez „liberalną dyktaturę wymagającą od nich najbardziej perwersyjnej formy sprawowania kultu. Czasem mówi się, że progresywizm, który panuje w sferze polityki jest liturgiczny, lub pseudo-liturgiczny, niektórzy nazwą go nawet »progresywiście integralistycznym«, bowiem przez swoje wypaczenia nie może zintegrować niczego, co jest dobrym, a nawet pozwolić na udział w dobrach, które są naprawdę wspólne wszystkim”, a Ameryka „ze wcześniejszej, protestancko-obywatelskiej struktury politycznej przeistoczyła się w późno-liberalną formę ustrojową, która jest głęboko

ostatecznie nie takiej, jaką wyobrażał sobie Machiavelli, ale w której rezultatem jest prawdziwe dobro wspólne. Celem nie powinno być wymieszanie wrogich elementów, lecz rzeczywiste połączenie klas, w którym elity, pod presją ludu, faktycznie przyjmują cechy arystokracji i szlachty – doskonałość, cnotę, wspaniałomyślność i troskę o dobro wspólne – a dzięki temu lud zostaje wyniesiony na wyższy poziom”; zob. P. Deneen, *Regime Change Toward a Postliberal Future*, Forum, New York 2023, Kindle Edition, s. 184–185.

<sup>13</sup> Zob. J. Patterson, *What is Postliberalism?*, The Dispatch, <https://thedispatch.com/article/what-is-postliberalism/?signup=success> (dostęp 19.05.2025).

<sup>14</sup> M. Bodach, *Post-Liberal Catholicism Exploring Connections Between Triumph And Contemporary Public Intellectuals*, Faith and Public Life, [https://faithandpubliclife.com/postliberal-catholicism-a-fixture-in-the-conservative-movement/?\\_\\_cf\\_chl\\_tk=AKEWF4JKrQcku\\_610R0M9AeVZ\\_4xm\\_Bk0k8GYDbFKf4-1701304535-0-gaNycGzNDqU](https://faithandpubliclife.com/postliberal-catholicism-a-fixture-in-the-conservative-movement/?__cf_chl_tk=AKEWF4JKrQcku_610R0M9AeVZ_4xm_Bk0k8GYDbFKf4-1701304535-0-gaNycGzNDqU) (dostęp 19.05.2025).

<sup>15</sup> Por. definicja integralizmu prezentowana przez często przytaczanego przez Vermeule’a Edmunda Waldsteina: „Integralizm katolicki jest tradycją myślenia, która odrzucając liberalne oddzielenie polityki od troski o cel ludzkiego życia, utrzymuje, że **rządy polityczne muszą kierować człowieka ku jego ostatecznemu celowi**. Ponieważ jednak człowiek ma zarówno cel doczesny, jak i wieczny, integralizm utrzymuje, że istnieją dwie moce, które nim rządzą: moc doczesna i moc duchowa. A ponieważ cel doczesny człowieka jest podporządkowany jego celowi wiecznemu, moc doczesna musi być **podporządkowana** mocy duchowej” (wyróżnienia własne). Zob. E. Waldstein, *Integralism in Three Sentences*, The Josias, <https://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/>, (dostęp 19.05.2025).

dezintegrująca”. Dla niego radykalny rozwój progresywnych ideologii w Stanach Zjednoczonych pokazał jedno – „kłamstwo, że możliwa jest neutralność religijna we wspólnocie politycznej”, to z czym mierzy się amerykańskie społeczeństwo, to progresywna religia polityczna, tj. pewna karykaturalnie odwrócona forma chrześcijaństwa<sup>16</sup>. Właśnie ów pseudoliturgiczny charakter „świeckiej religii progresywizmu” idealnie obrazuje scena wspomniana na samym początku eseju – dla postliberałów jest to znak „duchowego lockdownu”, w którym ludzie, starając się „przekroczyć każde możliwe ograniczenie narzucane przez moralność, stali się jeszcze bardziej samotnymi, bardziej oddzielnymi od samych siebie, od własnych rodzin, własnych ojczyzn i od własnego Boga”<sup>17</sup>.

Dla nich problem antropologiczny nie jest abstrakcyjny, jest kluczowy, bo dla nich to ustrój kształtuje obywateli, nie obywatele ustrój, bowiem: „dusza ludzka dostosowuje się do wspólnoty politycznej, w którym przyszło jej żyć, a jeśli w swojej obywatelsko-religijnej strukturze wspólnota ta jest w stanie bezładu, to i w stanie bezładu znajdują się zdezorientowane dusze ludzkie, które będą tylko utrzymywać ten zdeorganizowany system niczym w błędnym kole”<sup>18</sup>.

Natomiast przyjęta przez postliberałów wizja natury ludzkiej ma dla nich znaczenie najwyższej wagi, gdyż błąd w tej materii prowadzi do błędnego postrzegania Boga, a w konsekwencji jeszcze bardziej niestabilnego zorganizowania społeczności ludzkiej<sup>19</sup>. Rozważając dalej, Pecknold dochodzi już do mocno praktycznych wniosków, nie pozostawiając chrześcijan bez „instrukcji działania w przypadku awarii systemu politycznego”. Mianowicie, opowiadając się za swoim państwowym usankcjonowaniem moralności chrześcijańskiej, przedstawia on osobliwą interpretację przykazania miłości bliźniego:

<sup>16</sup> Zob. C. Pecknold, *The Religious Nature...*, dz. cyt.

<sup>17</sup> Zob. *Postliberal Order*, <https://www.postliberalorder.com/about> (dostęp 19.05.2025).

<sup>18</sup> Por. C. Pecknold, *The Religious Nature...*, dz. cyt.

<sup>19</sup> C. Pecknold, *Imago Dei as a Political Concept*, *Postliberal Order*: <https://www.postliberalorder.com/p/imago-dei-as-a-political-concept> (dostęp 19.05.2025).

„Chrześcijanin troszczący się o bliźniego nie może być obojętnym na uświęcone więzi wewnątrz wspólnoty politycznej, ale musi przeciwstawić się społecznemu świętokradztwu i uczynić wszystko, co w jego mocy, by ukierunkować ponownie publiczne i domowe ołtarze ku niebiańskiemu miastu Bożemu”<sup>20</sup>.

Kwestia orientowania życia społecznego, kulturalnego i politycznego na to, co transcendentne, we współczesnym, często określanym jako post-chrześcijańskim świecie<sup>21</sup>, jest tą, która w amerykańskim kontekście nurtuje nie tylko postliberałów, którzy skupiają się na rozwiązaniach prawnych (Vermeule) i instytucjonalnych (Deneen), ale i innych zabierających głos w kontekście miejsca katolicyzmu i katolików w amerykańskim życiu publicznym<sup>22</sup>. Wspomniany problem jest punktem wyjścia do dalszych rozważań.

## **Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego jako alternatywa dla liberalnego konstytucjonalizmu**

Wspominany wielokroć Adrian Vermeule proponuje, alternatywną do dokonywanej przez pryzmat liberalnych wartości, metodę wykładni konstytucji – Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego (*Common Good Constitutionalism*). Węzłowymi zagadnieniami charakteryzującymi tę koncepcję są m.in.: postulat zerwania z dominującymi pozytywistycz-

<sup>20</sup> C. Pecknold, *The Religious Nature...*, dz. cyt.

<sup>21</sup> Zob. Ch. J. Chaput, *Strangers in a Strange Land: Living the Catholic Faith in a Post-Christian World*, Henry Holt and Co., New York 2017.

<sup>22</sup> Por.: Ch.J., Chaput, *Render Unto Caesar: Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*, Image, New York 2009; M. Guerra, *Christians as Political Animals Taking the Measure of Modernity and Modern Democracy*, ISI Books, Wilmington 2010; R. Dreher, *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Sentinel, New York 2017; R. Kraynak, *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World*, University of Notre Dame Press, South Bend 2001; K. Craycraft, *Citizens Yet Strangers: Living Authentically Catholic in a Divided America*, Our Sunday Visitor, Huntington 2024.

nymi metodami wykładni konstytucji, tj. oryginalizmem i żyjącym konstytucjonalizmem na rzecz wykładni opartej na klasycznej tradycji prawnej, dorobku prawa naturalnego i tradycji *ius civile*, oparcie interpretacji tekstów prawnych na moralności politycznej ukierunkowanej na dobro wspólne oraz bazującej na klasycznej myśli politycznej, uznanie paternalistycznego charakteru prawa wobec obywateli, jak również rewizja koncepcji praw indywidualnych poprzez oparcie ich nie na koncepcji maksymalizacji autonomii jednostki, lecz na odniesieniu i ukierunkowaniu na dobro wspólne<sup>23</sup>.

W ujęciu Vermeule’a, „Dobrem wspólnym jest w rozumieniu konstytucjonalisty rozkwit dobrze zorientowanej wspólnoty politycznej. Dobro wspólne jest unitarne i niepodzielne, nie jest agregacją tego co indywidualnie użyteczne. W aspekcie doczesnym reprezentuje najwyższe szczęście lub szczęście całej wspólnoty politycznej, co jest zarazem najwyższym dobrem jednostek wchodzących w jej skład”<sup>24</sup>. Klasyczną triadę celów państwa, czyli zapewnienie ładu społecznego, sprawiedliwości oraz dobrobytu, zastępuje współczesnymi wartościami, jakimi są: zapewnienie bezpieczeństwa, ochrona zdrowia oraz bezpieczeństwo ekonomiczne, do których dodaje zasady subsydiarności i solidaryzmu<sup>25</sup>. Vermeule dowodzi ugruntowania konstytucjonalizmu dobra wspólnego w prawie pozytywnym i tradycji prawnej. Doszukuje się on klauzul „ładu społecznego, pokoju i dobrego rządu” (klauzule „POGG” – *peace, order, and good government*) w licznych aktach prawnych, m.in.: Ustawie o Brytyjskiej Ameryce Północnej z 1867 r. (British North America Act), czy Europejskiej Konwencji Praw Człowieka<sup>26</sup>. W ramach konstytucjonalizmu amerykańskiego Vermeule uzasadnia

<sup>23</sup> Zob. W. Mikosza, *The Postliberal Order: A New Movement Emerging in American Political Thought*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka” 2024, t. 28, <https://doi.org/10.21697/CSP.2024.28.1.17>, s. 299.

<sup>24</sup> A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism*, Polity Press, Medford 2022, s. 7.

<sup>25</sup> Tamże, s. 7.

<sup>26</sup> Zawierającej „przepisy dotyczące porządku publicznego”, takie jak art. 9 ust. 2 EKPC, który stanowi, że „wolność myśli, sumienia i religii podlega [...] ograniczeniom, które przewidziane są przez ustawę i konieczne [...] z uwagi na interesy bezpieczeństwa publicznego, porządku publicznego, zdrowia i moralności lub ochronę praw i wolności innych osób” – zob.: Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie 4 listopada 1950 r., Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm.

swoją teorię odwołaniem do klauzuli odgórnej pomyślności, zawartej w artykule 1, sekcji 8 Konstytucji Stanów Zjednoczonych.

Zaznaczyć należy, że celem niniejszego artykułu nie jest pełna rekonstrukcja koncepcji Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego<sup>27</sup>, lecz jedynie jej zarysowanie oraz osadzenie w ramach powstającej doktryny postliberalnej, której Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego stanowi zasadniczy element<sup>28</sup>. Z uwagi na zwięzłość pracy oraz na fakt, że artykuł kierowany jest do polskiego czytelnika, omówione zostaną przede wszystkim ogólne aspekty mające zastosowanie do wszystkich systemów prawnych, z pominięciem szczegółowych rozwiązań ukazujących konkretne zastosowanie w systemie amerykańskim.

## **„Moralność polityczna” jako klucz do wykładni prawniczej**

Dla Vermeuele’a kluczowa jest teza, że każda interpretacja tekstu prawnego, a w szczególności rangi konstytucyjnej, dokonuje się przez pryzmat określonej „moralności politycznej”. Twierdzi on, że nie jest możliwe prawidłowe interpretowanie niejasnych i ogólnych klauzul zawartych w amerykańskiej konstytucji bez odniesienia do ponadnormatywnego porządku. Vermeuele rozpoczyna od przedstawienia interpretacji preambuły do Konstytucji USA alternatywnej

<sup>27</sup> Rekonstrukcji koncepcji Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego można szukać m.in. w pracach: B. Leiter, *Politics by Other Means: The Jurisprudence of “Common Good Constitutionalism”*, „University of Chicago Law Review” 2023, t. 90, z. 6; C. Casey, *‘Common-Good Constitutionalism’ and the New Battle over Constitutional Interpretation in the United States*, „Public Law” 2021, s. 765–787, Sweet & Maxwell Ltd. (UK), <https://ssrn.com/abstract=3725068> (dostęp 8.03.2024); C. Casey, *Common Good Constitutionalism: An Introduction* (July 02, 2024). Elgar Concise Encyclopedia of Legal Theory and Philosophy, forthcoming, available at SSRN: <https://ssrn.com/abstract=4883529>; K. Huigens, *Theistic Illiberal Constitutionalism: A Review of Adrian Vermeule’s Common Good Constitutionalism* (November 01, 2024). Cardozo Legal Studies Research Paper No. 2024-44, 63 U. Louisville L. Rev. 1.

<sup>28</sup> Por. S. Borg., *In search of the common good: The postliberal project Left and Right*, „European Journal of Social Theory” 2023, nr 27(1), s. 3–21. <https://doi.org/10.1177/13684310231163126>.

wobec ujęcia „libertariańsko-oryginalistycznej”, opartej natomiast na „klasycznej koncepcji wolności”. By zrekonstruować jego wywód, konieczne będzie przytoczenie preambuły:

„My, mieszkańcy Stanów Zjednoczonych, w celu stworzenia doskonalszej Unii, ugruntowania sprawiedliwości, **zapewnienia spokoju wewnętrznego** i środków na wspólną obronę, **wspierania odgórznej pomyślności** i zapewnienia **błogosławieństwa wolności** dla nas i naszych potomnych, przyjmujemy i ustanawiamy tę oto Konstytucję dla Stanów Zjednoczonych Ameryki”<sup>29</sup>.

Vermeule najpierw zaznacza, że charakterystycznym dla „libertariańsko-oryginalistycznej” interpretacji ustawy zasadniczej jest notoryczne akcentowanie wyłącznie „błogosławieństwa wolności”. Jednakże zauważa on, że preambuła w równie istotny sposób odnosi się do celów powołania rządu federalnego, a więc odniesienie do „wolności” musi być rozumiane równoważnie i w połączeniu z odniesieniem do celów rządu (*in pari materia*). Następnie Vermeule przywołuje twierdzenie Edmunda Waldsteina<sup>30</sup>, według którego w klasycznym rozumieniu „wolność” to „nie tylko tyle, co możliwość dowolnego wyboru, ale jest to zdolność wybierania dobra wspólnego”. Wnioskuje więc on, że „celem wolności, na gruncie Preambuły, jest nie maksymalizacja indywidualnej wolności, będącej tylko ograniczoną wolnością innych, ale teleologiczne i przemyślane kierowanie się ku ostatecznemu celowi, jakim jest dobro wspólne, w taki sam sposób na gruncie w klasyczny sposób rozumianej tradycji *ragion di stato*<sup>31</sup> należy rozumieć, w sposób teleologiczny, zasadnicze cele powołania rządu”<sup>32</sup>.

<sup>29</sup> Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki, tł. A. Pułło, Warszawa: Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002 [wyróżnienia własne].

<sup>30</sup> Zob. E. Waldstein, *Contrasting Concepts of Freedom*, The Josias 2016, <https://thejosias.com/2016/11/11/contrasting-concepts-of-freedom/> (dostęp 19.05.2025).

<sup>31</sup> Jest to koncepcja przywoływana przez Vermeule’a, pochodząca od Giovanniego Botero, która w uproszczeniu wskazuje na dopuszczalność, z perspektywy katolickiej, możliwości naruszenia porządku prawnego, konstytucyjnego i niektórych norm etycznych dla pragmatyzmu politycznego i utrzymania ładu w państwie. Por. H.E. Braun, *Knowledge and Counsel in Giovanni Botero’s Ragion di stato*, „Journal of Jesuit Studies” 2017, t. 4(2), s. 270–289. <https://doi.org/10.1163/22141332-00402007> (dostęp 19.05.2025).

<sup>32</sup> A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism...*, dz. cyt., s. 39.

Dla Vermeule'a naczelne cele istnienia rządu federalnego, będące równocześnie celami amerykańskiego porządku konstytucyjnego, można zrozumieć jedynie poprzez odczytanie preambuły przez pryzmat klasycznej tradycji, czyli przez konkretny wyraz moralności politycznej. Dostrzega on, że preambuła „właściwie rozumiana daje wyraz dążenia do ustanowienia władzy politycznej mającej na celu ugruntowanie sprawiedliwości, zapewnienie pokoju wewnętrznego, i rozkwitu tego, czym jest *res publica* (tj. «wpierania odgórnej pomyślności»)»<sup>33</sup>. Dla Vermeule'a struktura i tekst Konstytucji powinny być zawsze interpretowane w kontekście tych celów i w sposób je promujący. Głównym celem Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego nie jest ograniczanie nadużyć i rozmiarów władzy państwowej, jak w libertariańskiej wizji państwa, ani maksymalizacja autonomii jednostki, jak w wizji liberalnej, lecz „zapewnienie, że rządzący ma zarówno autorytet, jak i obowiązek by dobrze rządzić”<sup>34</sup>. Podstawowym celem ładu konstytucyjnego jest promowanie dobrego rządzenia – ukierunkowanego na dobro wspólne – a nie ochrona „wolności” jako celu samego w sobie. Vermeule zauważa przy tym, że współcześnie wolności stają się „abstrakcyjnym obiektem quasi-religijnej dewocji”<sup>35</sup>. Jednocześnie podkreśla, że istnieją pewne wolności, których obrona jest obowiązkiem rządzących – nie tylko z uwagi na samą ideę sprawiedliwości lub rozważę, lecz również dlatego, że ich ochrona wspiera rozwój całej społeczności<sup>36</sup>.

W Konstytucjonalizmie Dobra Wspólnego krytyce i rewizji podlega współczesne rozumienie praw naturalnych. Głównym postulatem jest zerwanie z indywidualistycznym pojmowaniem tej koncepcji, której jedynym celem jest maksymalizacja autonomii jednostki. W 2020 roku Vermeule zaprezentował zarys Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego na łamach „The Atlantic”<sup>37</sup>. Zaznaczał, że przyjęcie Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego wymagałoby od Amerykanów, że „musieliby

<sup>33</sup> Tamże.

<sup>34</sup> Tamże, s. 37.

<sup>35</sup> Tamże.

<sup>36</sup> Tamże.

<sup>37</sup> A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism*, The Atlantic, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/common-good-constitutionalism/609037/>, (dostęp 19.05.2025).

pożegnać się z libertariańskimi założeniami centralnymi dla prawa wolności słowa i ideologii wolności słowa”. Poprzez bardziej bezpośrednie odczytywanie i stosowanie Konstytucji przez pryzmat nieindywidualistycznej moralności politycznej, Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego stanowiłby zerwanie ze współczesnym rozumieniem praw indywidualnych, szczególnie w duchu libertariańskim<sup>38</sup>. Konieczne byłoby również zmienienie rozumienia prawa własności, gdyż współczesne jego pojmowanie w USA, w ramach libertariańskiego paradygmatu, „wstrzymuje państwo przed egzekwowaniem obowiązków wynikających z przynależności do wspólnoty i solidarności w zakresie użytkowania i dystrybucji zasobów”<sup>39</sup>.

Ciężko jednoznacznie stwierdzić, czy koncepcja proponowana przez Vermeule’a jest próbą odpowiedzi na postępujący liberalizm w sferze kulturowej, strategią prawną, czy raczej niezależnym projektem rozwiązania systemowo-prawnego, wynikającego z chęci zapewnienia alternatywy dla pozytywistycznych metod wykładni prawa. Te, jak ujmuje Vermeule, wychodzą z liberalnych założeń metod wykładni konstytucyjnej – konstytucjonalizmu progresywnego (*living constitutionalism*) oraz oryginalizmu. Pierwsza metoda traktuje zasady prawne jako element podlegający zmianom w czasie, druga natomiast zakłada, że znaczenie terminów konstytucyjnych zostało trwale określone w momencie uchwalania ustawy zasadniczej, a utrwalone wówczas znaczenia wiążą praktykę wykładani prawa konstytucyjnego zarówno sędziów, jak i aparat administracyjny. Dla Vermeule’a w sądach „decyzje oryginalistyczne są przesiąknięte zobowiązaniami moralności politycznej, zatem w tym sensie oryginalizm nie istnieje”<sup>40</sup>. Z drugiej strony progresywizm jest „złudzeniem, które przybiera inną formę; postępowcy uważają, że po prostu wyzwalają jednostki z nie wybranych więzów tradycji, rodziny, religii, okoliczności ekonomicznych, a nawet biologii”<sup>41</sup>. Natomiast „obie istniejące metody interpretacji konstytucyjnej są formami liberalizmu, postępowego lub konserwatywnego, i obie należy odrzucić. Oryginalizmowi brakuje „wewnętrznych

<sup>38</sup> W. Mikosza, *The Postliberal Order...*, dz. cyt., s. 302.

<sup>39</sup> A. Vermeule, *Common Good Constitutionalism...*, dz. cyt.

<sup>40</sup> Tamże, s. 22.

<sup>41</sup> Tamże.



zasobów teoretycznych wymaganych nawet do identyfikacji znaczenia bez argumentu normatywnego w punkcie zastosowania, najbardziej jest to widoczne w tzw. trudnych przypadkach<sup>42</sup>.

Należy zaznaczyć, że problematyczną kwestią jest odniesienie się do tego, czy Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego jest religijnie nacechowanym projektem, czy też nie. Vermeule zaznacza, że Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego „ogranicza się do drugorzędnych celów wspólnoty politycznej [nie tych ponadnaturalnych], tj.: doczesnej szczęśliwości, porządkowi natury, nie łaski”. W swojej książce, pisze on: „Nie muszę przedstawiać i nie przedstawiam żadnego konkretnego wyjaśnienia ostatecznych celów i nic w moich twierdzeniach nie opiera się na takim wyjaśnieniu”<sup>43</sup>. Twierdzi, że odwołuje się on do dorobku prawa rzymskiego, filozofii klasycznej i tradycji prawa naturalnego, co jest prawdą. Z jednej strony wbrew deklaracjom autora byłoby więc przypisywanie koncepcji Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego znamion religijno-reakcyjnych. Jednakże należy pamiętać, że jest to projekt mający stanowić alternatywę wobec postrzegania prawa przez liberalny paradygmat. Truizmem jest twierdzenie, że liberalizm charakteryzuje się co najmniej indyferentyzmem w sferze odniesienia do transcendencji. Istotne zatem wydaje się pytanie, czy Vermeule traktuje liberalizm jako projekt noszący znamiona religijne – podobnie jak czynią to inni postliberałowie. Biorąc pod uwagę inne wypowiedzi Vermeule’a, choćby tę o potrzebie zwalczania „liberalnej wiary” gorącym żelazem poprzez zastosowanie mechanizmów ekonomii behawioralnej do prawa administracyjnego, szczególnie w kontekście działalności agencji rządowych – wyrażonej na łamach „American Affairs” w recenzji książki Deneena (Vermeule ma na myśli „popychanie całych populacji w pożądanym kierunku” poprzez kontrolę administracyjną)<sup>44</sup>, czy też

<sup>42</sup> Tamże.

<sup>43</sup> Tamże, s. 29.

<sup>44</sup> W czasopiśmie „American Affairs”, recenzując książkę *Why Liberalism Failed*, pisał: „dowiedzieliśmy się z ekonomii behawioralnej, że agenci posiadający kontrolę administracyjną nad domyślnymi regułami mogą popychać całe populacje w pożądanym kierunku, w ćwiczeniu «miękkiego paternalizmu». Bezcelowe jest debatowanie, czy to kształtowanie od góry najlepiej rozumieć jako przymus, czy raczej jako odwołanie się do «prawdziwych» leżących u podstaw preferencji rządzonych. Zamiast tego chodzi o znalezienie strategicznej pozycji, z której można by wypalić

bardziej publicystyczną deklarację o konieczności ustanowienia rządu światowego rządzonego prawem naturalnym, pod szyldem Imperium Matki Bożej z Guadalupe<sup>45</sup>, można mieć uzasadnione wątpliwości co do szczerości jego intencji.

Odrzucenie liberalizmu, stanowiące przejaw wojny kulturowej, choć nie w ujęciu religijnym, lecz teoretyczno-prawnym, jest niewątpliwie centralnym punktem koncepcji Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego. Nawiązanie do klasycznej tradycji prawnej czy wykładnia Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego, mimo swoich zalet, stawiają autora w ogniu krytyki jako naukowca chcącego odrzucić „nieuprawnione reguły liberalnej, progresywnej «gry»”<sup>46</sup>, który używa teorii prawnej jako narzędzia do walki z liberalnym porządkiem. Szczególnie wyraźnie widać to, gdy zestawimy Vermeule’a i Deneena w kontekście ruchu postliberalnego. Deneen w sposób niepozostawiający wątpliwości przedstawia cel projektu – należy „osiągać arystotelesowskie cele makiawelicznymi sposobami”<sup>47</sup>. Przedstawiany tu pogląd nie jest odosobniony, jak zauważa Maciej Wilmanowicz, „mamy do czynienia nie z rekonstrukcją «klasycznej» teorii prawa (jak sugerowałby podtytuł książki Vermeulego), lecz co najwyżej z jej nowoczesną instrumentalizacją, która z konieczności prowadzi do deformacji przynajmniej części jej wysoce idiosynkratycznych elementów”<sup>48</sup>.

---

liberalną wiarę gorącym żelazem, pokonać i zdobyć serca i umysły liberalnych agentów, przejąć instytucje starego porządku, który liberalizm sam przygotował, i skierować je ku promocji godności człowieka i dobra wspólnego” [wyróżnienia własne]. Zob. A. Vermeule, *Integration from Within*, „American Affairs”, 2018, t. 2, nr 1 <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/>, (dostęp 19.05.2025).

<sup>45</sup> „Katolicy muszą przemyśleć na nowo państwo narodowe. Przebyliśmy długą drogę, ale wciąż mamy wiele do zrobienia – w kierunku ostatecznego utworzenia Imperium Matki Bożej z Guadalupe, a ostatecznie rządu światowego wymaganego przez prawo naturalne”. Zob. A. Vermeule, *A Principle of Immigration Priority*, *Mirror of Justice* 2019, <https://mirrorofjustice.blogspot.com/mirrorofjustice/2019/07/a-principle-of-immigration-priority.html> (dostęp 19.05.2025).

<sup>46</sup> Por. M. Willmanowicz, *Iluzja ciągłości* – „Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego” Adriana Vermeulego, [w:] *Teoretyczne i Praktyczne Aspekty Współczesnego Rozwoju Społeczno-Gospodarczego*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Mazowieckiej w Płocku, Płock 2024, s. 210.

<sup>47</sup> P. Deneen, *Regime Change...*, dz. cyt., s. 185.

<sup>48</sup> M. Willmanowicz, *Iluzja ciągłości...*, dz. cyt.

## Postliberalizm Patricka Deneena, czyli Konserwatyzm Dobra Wspólnego

Patrick J. Deneen, to filozof polityki, który na szeroką skalę zasłynął w 2018 roku książką *Dlaczego liberalizm zawiodł*, jest jednym z członków założycieli grupy określającej siebie jako postliberałowie, publikującej wspólnie na portalu *Thepostliberalorder.com*<sup>49</sup>. Kluczowe aspekty współczesnego liberalizmu, który za swój główny cel uznaje maksymalizację autonomii jednostki, znajdują się – zdaniem Deneena – w ogniu krytyki. Autor wskazuje, że liberalizm doprowadził do społecznej i ekonomicznej fragmentaryzacji społeczeństwa, wzrostu nierówności, rozbicia rozumienia natury ludzkiej oraz zatracenia poczucia wspólnotowości i przywiązania do tradycji. Instytucje liberalnego porządku, według Deneena, stały się dysfunkcyjne, bezradne w obliczu wyzwań, przed którymi stoi współczesne społeczeństwo, oraz nieudolne w służbie dobru wspólnemu<sup>50</sup>. Pod koniec swojej książki Deneen wzywa do refleksji nad zmianami ustrojowymi, które mogłyby prowadzić ku porządkowi politycznemu powstającemu niejako na gruzach liberalizmu – ku nowej teorii politycznej, mniej globalistycznej, a bardziej ukierunkowanej na lokalne wspólnoty. W ten sposób autor nawiązuje do przednowożytnych sposobów myślenia o polityce. Zarówno w *The Postliberal Order*, jak i w kolejnej książce z 2023 roku pt. *Regime Change: Towards a Postliberal Future*, Deneen rozwija owoce swoich refleksji, przedstawiając teorię porządku postliberalnego w postaci Konserwatyzmu Dobra Wspólnego (*Common Good Conservatism*). Według autora, koncepcja ta opiera się na zasadniczej zmianie – celem ustroju politycznego nie jest już zapewnienie jednostce maksymalnej sfery wolności i uznanie jej za najwyższą wartość wspólnoty politycznej. Cele ustroju politycznego powinny mieć charakter wspólnotowy i być ukierunkowane na realizację dobra wspólnego poprzez afirmację prymatu rodziny, wspólnot lokalnych i dóbr, które mogą być

<sup>49</sup> Zob. *The Postliberal Order*, <https://www.postliberalorder.com/about> (dostęp 19.05.2025).

<sup>50</sup> Zob. P. Deneen, *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven-London 2018, s. 186.

osiągnięte tylko wspólnym wysiłkiem<sup>51</sup>. Ten zasadniczy postulat ma się realizować poprzez prowadzenie prorodzinnej polityki, tworzenie i promowanie mediów, których przekaz będzie moralny, powiększenie składu kongresu, obsadzanie instytucji osobami odznaczającymi się cnotliwym charakterem (tworzenie „nowych elit”), wprowadzenie ustroju mieszanego – łączącego najlepsze cechy ludu i elit – oraz promowanie wartości chrześcijańskich w sferze publicznej<sup>52</sup>.

Celem Konserwatyizmu Dobra Wspólnego jest zaproponowanie doktryny politycznej, która zerwałaby z myśleniem w kategoriach liberalnych. Deneen zaznacza, że to, co w USA uchodzi za konserwatyzm, jest w rzeczywistości liberalizmem – dlatego też, by wyjść poza liberalny paradygmat, należy skierować się ku „prawdziwemu konserwatyzmowi”, ku temu, co nazywa on tradycją konserwatyizmu dobra wspólnego, wychodzącego z innych przesłanek antropologicznych i odwołującego się do tradycji przednowożytnej, z którą liberalizm zerwał. Deneen twierdzi, że to, „co przez ostatnie pół wieku uchodziło w Stanach Zjednoczonych za «konserwatyzm», dziś zostaje zdemaskowane jako ruch, który nigdy nie był zdolny do konserwacji w jakimkolwiek fundamentalnym sensie, ani też nie był w nią zasadniczo zaangażowany. Przez cały czas [to, co zwane było konserwatyzmem] to był zbiór «liberalizmów», które odrzucały podstawowe założenia pierwotnego konserwatyizmu, będącego pierwotnie tradycją dobra wspólnego, która istniała jeszcze przed postępowymi rewolucjami”<sup>53</sup>. Filozof poszukuje korzeni tego, co określa mianem tradycji konserwatyizmu dobra wspólnego, w myśli Arystotelesa, Polibiusza, jak również Benjamina Disraeliego, ze szczególnym uwzględnieniem poglądów tego ostatniego. Deneen bezpośrednio nawiązuje do jego koncepcji „demokracji Torysów”<sup>54</sup>, proponując podobną formę rządów, mającą na celu stworzenie wspólnej partii łączącej lud oraz cechujące się cnotą nowe elity<sup>55</sup>. Pragnie on złączenia tych grup w „jeden narodowy

<sup>51</sup> Zob. P. Deneen *Regime Change...*, dz. cyt., s. 111-112.

<sup>52</sup> Tamże, s. 9.

<sup>53</sup> Tamże, s. 165.

<sup>54</sup> Zob. K. Pielński, *Imaginacyjny konserwatyzm Benjamina Disraeliego*, „Studia Polilogiczne” 2009, t. 13, s. 80-83.

<sup>55</sup> P. Deneen, *Regime Change...*, dz. cyt., s. 162.

konserwatyzm, łączący wspólne oddanie klasy pracującej i arystokracji dla narodu zdefiniowanego jako kontinuum kulturowego, dla ekonomicznej stabilności, gęstej sieci relacji w ramach systemu organicznych instytucji pośrednich<sup>56</sup>.

## **Krytyka liberalizmu i źródła kryzysu współczesnej kultury**

W *Regime Change* Deneen przedstawia kilka kluczowych wątków Konserwatyzmu Dobra Wspólnego. Po pierwsze, ocenia liberalizm jako ideologię sprzyjającą dezintegracji społecznej, konfliktowi między elitami a ludem oraz relatywizacji w sferze kulturowej. Po drugie, stwierdza, że ustroj liberalny zawiódł pod względem instytucjonalnym, doprowadzając do powstania fuzji „prawicy” wolnorynkowej z „lewicą” światopoglądową, którą określa mianem „Wokekapitalizmu”. Deneen postuluje konieczność utworzenia i doprowadzenia do władzy nowej elity, cechującej się prowspółnotowym etosem i nastawieniem na potrzeby ludu, co nazywa ustrojem „arystopopulistycznym” lub mieszanym. Ponadto zauważa potrzebę prowadzenia efektywnej polityki rodzinnej w Stanach Zjednoczonych, wzorowanej na modelu węgierskim. Podkreśla również rolę państwa w umożliwianiu rozwoju i promowaniu kultury chrześcijańskiej i chrześcijańskiej moralności w przestrzeni publicznej. Koncepcja Deneena łączy się z poglądami Vermeule’a poprzez powielanie założenia o konieczności instytucjonalizacji moralności politycznej (określonej i konserwatywnej), wizji celu istnienia wspólnoty politycznej i państwa: nie maksymalizacja autonomii jednostki, lecz promocja dobra wspólnego. Równocześnie, podobnie jak u Vermeule’a, to prawnicy mają odgrywać rolę nowej arystokracji w arystopopulistycznym, mieszanym ustroju politycznym.

---

<sup>56</sup> Tamże, s. 158.

Deneen zauważa, że liberalizm jako ideologia redukuje znaczenie tożsamości kulturowej, a jego współczesne zastosowanie w realiach amerykańskich prowadzi do pogłębienia rozłamu w społeczeństwie. W eseju *Dispatch From Budapest* Deneen pisze: „Liberalizm oczekuje, że każdy, kto wkroczy w jego orbitę przyjmie założenie, że kultura jest drugorzędnym atrybutem, w efektywny sposób odrzucając dziedzictwo swojej kultury na rzecz pierwszorzędnej przynależności do liberalnej anty-kultury. Nic nie rozważa tak szybko bogactwa smaków cywilizacji ludzkiej jak czyni to liberalizm”<sup>57</sup>.

Autor w publikacji *Regime Change* zauważa natomiast, że konflikt między elitami a klasą pracującą wciąż istnieje i przejawia się w rywalizacji między dwoma partiami, z których każda „jest bardziej przywiązana do tego, przeciw czemu lub bardziej przeciw komu jest ukierunkowana, niż do tego, za czym się opowiada”. Według Deneena takie stanowiska sprawiają ostatecznie, że obie „drużyny” wypadają gorzej, niż same siebie postrzegają, gdyż przypisują sobie cnoty, a wady innym. Przyznaje on, że niższe klasy mogą wykazywać cechy prymitywne i zaściankowe, podobnie jak wyższe klasy mogą być pretensjonalne i zniewieściałe<sup>58</sup>. Deneen wskazuje na, jego zdaniem, kluczowy problem: „ludzie z klasy robotniczej porzucili swoje tradycyjne przywiązanie do życia stowarzyszeniowego. Obecnie znacznie rzadziej należą do organizacji religijnych lub społecznych. Poczucie sensu i wsparcia, jakie takie instytucje mogły kiedyś oferować nawet osobom o ograniczonych perspektywach ekonomicznych, zostało w dużej mierze zastąpione przez atrakcje konsumpcjonizmu, czy to w formie gotowych produktów, czy mediów społecznościowych, takich produktów importowanych, czy też substancji kontrolowanych zmieniających świadomość i zmniejszających ból”<sup>59</sup>. Zauważa on zjawisko fuzji dwóch liberalizmów – wolnorynkowego i progresywnego – które w sferze obyczajowej przejawia się jako „przebudzony kapitalizm”. Ponadto twierdzi, że zarówno „klasyczni”, jak i „progresywni”

<sup>57</sup> P. Deneen, G. Pappin, *Dispatch from Budapest*, Postliberal Order, <https://www.postliberalorder.com/p/dispatch-from-budapest>, (dostęp 19.05.2025).

<sup>58</sup> P. Deneen, *Regime Change*..., dz. cyt., s. 30.

<sup>59</sup> Tamże, s. 30.

liberałowie dzielą wewnętrznie zakorzeniony strach i brak zaufania wobec „demosu” – ludu, który ujawnia się w powszechnie powielanej panice wobec rozwoju populizmu. Opisuje to on następująco:

„Obecnie podejmowane są intensywne wysiłki, aby zapobiec politycznej reorganizacji, która doprowadziłaby do powstania partii ludowej przeciwstawiającej się liberalnemu projektowi postępowemu. Na teoretycznej «prawicy» liberalnego spektrum niezwykle dobrze finansowane wysiłki nieustannie atakują «autorytaryzm», ignorancję antyekspertką i ekonomiczny «socjalizm» populizmu; na postępowej liberalnej «lewicy» nieustanne wysiłki malują każdą konserwatywną opozycję wobec społecznego i seksualnego progresywizmu jako rasistowską, bigoteryjną i faszystowską. Dwie liberalne opozycje połączyły się w formie «Przebudzonego kapitalizmu», idealnego połączenia «postępowej» ekonomicznej prawicy i społecznej lewicy, połączenia, którego celem jest stworzenie populacji zadowolonej z dywersji, konsumpcji i hedonizmu, a przede wszystkim niezakłócającej błogosławieństw postępu<sup>60</sup>».

## **Arystopopulizm, czyli o potrzebie wyniesienia do władzy nowych elit**

Nowe elity mają odpowiadać na „instynktowne potrzeby ludu, który sam nie potrafi ich wyartykułować”. Według Deneena, prości ludzie „chcą, choć nie wiedzą, jak to nazwać, konserwatyizmu, który chroni: formy wolności, która nie jest już oderwana od naszych miejsc i ludzi, ale jest osadzona w obowiązkach i wzajemnych zobowiązaniach; instytucji kształcących, w których wszyscy mogą i powinni uczestniczyć jako dzielone «usługi społeczne»; elity, która szanuje i wspiera podstawowe zobowiązania i warunki ludności; oraz ludności, która z kolei sprawia, że jej klasa rządząca jest wrażliwa i odpowiedzialna za ochronę dobra wspólnego<sup>61</sup>». Dla niego ład postliberalny, mający

<sup>60</sup> Tamże, s. 9.

<sup>61</sup> Tamże, s. 11.

powstać na skutek obalenia starych elit, to taki, w którym „istniejące formy polityczne mogą pozostać w mocy, pod warunkiem, że instytucje i personel zajmujący kluczowe stanowiska będą kierować się zasadniczo odmienną etyką”<sup>62</sup>. Deneen proponuje etykę opartą na wzajemnych zobowiązaniach, która spajałaby społeczeństwo składające się z elit i ludu. Zaznacza, że postliberalna integracja „przybrałaby następującą formę: nierówność oparta na różnicach w talencie, zainteresowaniach i osiągnięciach nie jest wyznacznikiem indywidualnej «zasługi», ale raczej znakiem naszej głębszej solidarności, oknem na nasze wzajemne potrzeby i niewystarczalność. Nierówność jest oknem na naszą głębszą równość, wymagającą nie spłaszczania naszych różnic, ale uznania naszych wzajemnych zobowiązań”<sup>63</sup>.

W sytuacji tego, co postliberałowie określają mianem kryzysu kulturowego, gdy „cnoty oszczędności, uczciwości i długiej pamięci, które z kolei sprzyjają wdzięczności i powszechnemu poczuciu wzajemnego obowiązku” nie są już liczącymi się, „jedyną nadzieją jest odnowienie i ożywienie przez odpowiedzialną klasę rządzącą. Polityka dobra wspólnego sprawia, że dobre życie jest bardziej prawdopodobne, nawet domyślne, dla zwykłych ludzi”<sup>64</sup>.

Dla Deneena populizm stanowi reakcję obronną „ciała politycznego”, lecz nie lekarstwo na chorobę w sferze kulturowym – nim jest utworzenie nowej, cnotliwej elity:

„To, co elity nazywają «populizmem», jest reakcją układu odpornościowego ciała politycznego, ale nie jest to lekarstwo na naszą chorobę polityczną. **Lekarstwo leży w rozwoju nowej elity**, która otwarcie broni nie tylko wolności dążenia do dobra – i która wzrusza ramionami, gdy zwykli ludzie toną w świecie bez granic i kamizelek ratunkowych – ale zamiast tego poświęca się promowaniu i budowaniu społeczeństwa, które pomaga zwykłym współobywatelom w osiągnięciu rozkwitającego życia”<sup>65</sup>.

<sup>62</sup> Tamże, s. 11.

<sup>63</sup> Tamże, s. 213–214.

<sup>64</sup> Tamże, s. 254–255.

<sup>65</sup> Tamże, s. 256–257 [wyróżnienie własne].



W innym miejscu doprecyzowuje on, że chodzi o elitę składającą się w głównej mierze z prawników, co jeszcze dosadniej wskazuje na konieczność komplementarności Konserwatyzmu Dobra Wspólnego Deneena z Konstytucjonalizmem Dobra Wspólnego Vermeule'a<sup>66</sup>.

Należy pochylić się nad dwoma członami terminu „arystopopulizm”, rozkładając pojęcie na części składowe. Jest to kluczowe dla zrozumienia koncepcji Deneena, który pisze, że „projekt, o którym mowa, to połączenie dwóch pozornych przeciwieństw – lepszej arystokracji wyniesionej do władzy przez muskularny populizm, a następnie wyniesienia znaczenia ludu przez nową, lepszą arystokrację. Z braku lepszego określenia potrzebne jest nowe połączenie dwóch odwiecznych przeciwników: «arystopopulizmu»»<sup>67</sup>. Zgadza się on z poglądem, że kultura rozwija się oddolnie, niemniej podkreśla potrzebę elit będących depozytariuszami tej kultury. Deneenowi w ustroju mieszanym chodzi o wykształcenie etosu dla elit, które następnie kształtowałyby etos całej społeczności – politei. Dla niego, podobnie jak dla innych postliberałów, to ustrój w większym stopniu formuje ludzi, niż ludzie kształtują ustrój. Dlatego zmiany instytucjonalne, niezależnie od tego, czy chodzi o instytucje i ich systemową aranżację, czy politycznych aktorów, których w nich umieścimy, mają zasadnicze znaczenie.

Deneen wyraża pogląd, że „kultura w dużej mierze wyrasta «od dołu do góry», z pokoleniowego dziedzictwa wyuczonych praktyk zrodzonych z lokalnych okoliczności, nagromadzonego doświadczenia, formy i rytuałów, które najbogaciej wyrażają się na przecięciu ludzkiej natury i naturalnej skłonności do rozwijania konwencji, oznaczania i celebrowania ludzkich rytuałów przejścia, rytmów natury i szacunku dla tego, co boskie. Jest konkretną formą «mądrości ludu», trwałym i żywym skarbcem, który jest jednocześnie autorytatywny, a zarazem głęboko egalitarny i demokratyczny»<sup>68</sup>, to w sferze działalności politycznej wychodzi z innego założenia. Twierdzi, że trzeba zacząć od zmiany elit, by zmienić kulturę – działanie musi więc być odgórne,

<sup>66</sup> Zob. tamże, s. 163.

<sup>67</sup> Tamże, s. 165.

<sup>68</sup> Tamże, s. 142.

a nie oddolne. Stanowisko to kontrastuje z modelem, w którym to kultura społeczna kształtuje politykę, pełniąc funkcję swoistego „bezpiecznika” dla liberalizmu, jak u Tocqueville’a<sup>69</sup>, lub po prostu będąc czynnikiem kształtującym ład polityczny. Możliwe, że rozumowanie Deneena wynika z przekonania, że zmiany w sferze kulturowej i w paradygmacie teologicznym poszły zbyt daleko, by można było liczyć na oddolną transformację. Niemniej stanowi to przejaw ponowożytnego sposobu myślenia w ramach postliberalnej koncepcji.

Deneen zauważa, że istnienie „elity”, która nadaje ton kulturowy jest nieuniknione od czasów rewolucji francuskiej. Problem polega na tym, że te porewolucyjne elity były albo marksistowskie, albo progresywne<sup>70</sup>. Autor postuluje odwrócenie narracji, w ramach której to konserwatyzm miałby być polityczną ideologią wyłącznie dla elity. Przypomina, że – wbrew powszechnej opinii – u zarania konserwatyizmu będącego odpowiedzią na rewolucję francuską, to elity chroniły lud przed „destabilizującym zagrożeniem, którym była nowa kapitalistyczna oligarchia oraz klasa społecznych rewolucjonistów, która w tym samym momencie wyrastała. U swoich początków konserwatyzm wyrósł w obronie sposobu życia zwykłych ludzi przed destabilizującymi ambicjami progresywizmu w obu jego ekonomicznych i społecznych wersjach”<sup>71</sup>.

Istotnym zagadnieniem jest grupa, w której Deneen widzi potencjalnych nowych arystokratów – materiał na nową elitę. Zauważa, że w Stanach Zjednoczonych, mimo braku tradycyjnej arystokracji, wykształciły się „funkcjonalne ekwiwalenty” – klasy profesjonalistów, obarczone „konserwatywnymi” obowiązkami wobec wspólnoty – ze szczególnym naciskiem na prawników. W systemie *common law* byli oni odpowiedzialni zarówno za depozyt tradycji prawnej, jak i jej aplikacje do współczesnych realiów, co zauważał już Tocqueville<sup>72</sup>.

<sup>69</sup> Por. A. de Tocqueville, R.D. Heffner, *Democracy in America*, New American Library, New York 2001, s. 195.

<sup>70</sup> P. Deneen, *Regime Change...*, dz. cyt., s. 156.

<sup>71</sup> Tamże, s. 154.

<sup>72</sup> Tamże, s. 163, przypis 21. Por. A. de Tocqueville, R.D. Heffner, *Democracy in America...*, s. 123.

## **Zwrot ku polityce prorodzinnej i publicznemu propagowaniu moralności opartej na chrześcijaństwie**

Kolejnym ważnym elementem Konserwatyzmu Dobra Wspólnego jest nacisk na politykę prorodzinną. Deneen stawia tę sprawę na piedestale, pisząc, że „publiczne wysiłki na rzecz wspierania i umacniania małżeństwa i rodziny muszą być najważniejszym zobowiązaniem”<sup>73</sup>. Postuluje on powołanie urzędnika ds. rodzinnych na szczeblu gabinetu prezydenta czy na poziomie doradcy ds. bezpieczeństwa, co „powinno być priorytetem przyszłej administracji, której celem jest rozwijanie konserwatyzmu dobra wspólnego w sercu »konstytucji mieszanej«». Polityka nagradzająca małżeństwo i zakładanie rodziny powinna zajmować honorowe miejsce”<sup>74</sup>. Zwraca on uwagę na działania w tej materii podejmowane przez węgierskie Ministerstwo Spraw Rodzinnych<sup>75</sup>.

Postliberalizm charakteryzuje się też powrotem do centralnej roli chrześcijaństwa w kształtowaniu moralności publicznej. Dla Deneen’a państwo ma obowiązek umożliwienia oraz promowania rozwoju kultury i moralności chrześcijańskiej w domenie publicznej. Po pierwsze, powinno to następować poprzez wolnych od pracy niedziel, gdyż – jak podkreśla autor – konieczne jest przeciwstawienie się „wszelkim poglądom, które czynią życie duchowe przywilejem niewielkiej grupy osób, gdyż takie poglądy zdradzają istotę przesłania, które jest nie tylko chrześcijańskie, ale i religijne, a mianowicie, że życie modlitwy jest absolutnie uniwersalnym powołaniem człowieka”<sup>76</sup>. Pod drugie, ma to się dokonywać poprzez „publiczne uznanie i celebrowanie tych chrześcijańskich korzeni”, które ma zasadnicze znaczenie dla stworzenia „etosu prawdziwej służby przez elity na rzecz tych, którzy nie mają udziału w ich dobrodziejstwach”<sup>77</sup>. Powrót do chrześcijaństwa w sferze publicznej stanowi dla postliberalizmu problem kluczowy i pierwotny.

<sup>73</sup> P. Deneen, *Regime Change...*, dz. cyt., s. 202.

<sup>74</sup> Tamże.

<sup>75</sup> Tamże.

<sup>76</sup> Tamże, s. 259–260.

<sup>77</sup> Tamże, s. 202–203.

Deneen stanowczo zaznacza, że „choć troska o dobro wspólne wymaga gruntownego przemyślenia priorytetów, jakie przyjął postępowy świat, prostym pierwszym krokiem byłoby publiczne propagowanie i ochrona życia modlitewnego”<sup>78</sup>. Lud zostawiony bez instytucjonalnego i kulturalnego wsparcia dla życia religijnego, spotykający się z „publiczną manifestacją obojętności religijnej” narażony jest na zjawisko śmierci z rozpacz, czyli zgonów związanych z samobójstwami, nadużyciami leków, alkoholu lub substancji psychoaktywnych (tzw. *deaths of despair*)<sup>79</sup>. Deneen, powołując się na badania naukowe, zaznacza, że zjawisko to jest ściśle skorelowane z publiczną manifestacją obojętności religijnej<sup>80</sup>. W tym kontekście krytykuje zarówno amerykańską prawicę, jak i lewicę, podkreślając, że:

„Ekspansja liberalnego indyferentyzmu wobec jednego z podstawowych dóbr, które tworzą rozkwitające życie – dobra wolnego czasu połączonego z pozytywnym zachęcaniem do modlitwy – miała nieproporcjonalny, a nawet śmiertelny wpływ na najuboższych spośród nas. Jednak zarówno «konserwatywni», jak i «postępowi» liberałowie – pierwsi, którzy troszczą się o wolność religijną, drudzy, którzy twierdzą, że troszczą się o biednych – milczą na temat tego, czy nasza osiągnięta publiczna obojętność jest dobra dla dobra wspólnego”<sup>81</sup>.

Pierwszym i naczelnym zadaniem dla postliberałów jest promowanie i ochrona życia religijnego, gdyż „promocja i ochrona dobra wspólnego zaczyna się od troski o to, co zwyczajne i codzienne, wspierając zwłaszcza warunki do rozkwitu, które nie polegają na wyprowadzce, nauce kodowania, porzucaniu własnych tradycji lub promowaniu publicznej obojętności. Podczas gdy troska o dobro wspólne pociągnie za sobą

<sup>78</sup> Tamże, s. 261.

<sup>79</sup> Por. Australian Institute of Health and Welfare, *Deaths of despair: Suicide, alcohol and other drug-related deaths*, <https://www.aihw.gov.au/suicide-self-harm-monitoring/population-groups/aod-users/aod-suicide> (dostęp 19.05.2025).

<sup>80</sup> Odwołuje się on do badania: T. Giles, D.M. Hungerman, T. Oostrom, *Opiates of the Masses? Deaths of Despair and the Decline of American Religion*, NBER January 2023, Working Paper 30840, [https://www.nber.org/system/files/working\\_papers/w30840/w30840.pdf](https://www.nber.org/system/files/working_papers/w30840/w30840.pdf) (dostęp: 15.10.2025).

<sup>81</sup> P. Deneen, *Regime Change...*, s. 260–261.

fundamentalne przemyslenie priorytetów, które przyjął postępowy świat, prostym **pierwszym krokiem byłoby publiczne promowanie i ochrona życia modlitwy**<sup>82</sup>.

## **Co łączy koncepcje Vermeule'a i Deneena w jedną postliberalną całość?**

Konserwatyzm Dobra Wspólnego Deneena zawiera elementy, które można określić mianem „punktów styku” z Konstytucjonalizmem Dobra Wspólnego Vermeule'a. Pierwszym z nich jest postulat konieczności instytucjonalizacji moralności politycznej, tak aby instytucje państwowe nie ograniczały się wyłącznie do zabezpieczania wolności obywatelskich, lecz w otwarty sposób prowadziły obywateli ku wzrastania w cnocie, jej kultywowaniu oraz korzystaniu z dóbr wypracowanych przez wspólnotę troszczącą się o dobro wspólne. Drugim punktem zbieżnym jest rozumienie celu istnienia wspólnoty politycznej, której zadaniem jest tworzenie i wspieranie instytucji realizujących nie indywidualną wolność, lecz dobro wspólne. Trzeci element ma charakter bardziej ukryty i został wcześniej opisany w niniejszym artykule. Jest to motyw ezoterycznie ukryty między stronicami dzieł obydwu autorów – przekonanie, że to prawnicy mają stać się nową arystokracją, obsadzającą instytucje liberalnego porządku, które następnie zostaną przeorientowane na realizację postliberalnych postulatów politycznych dzięki zastosowaniu narzędzia, jakim jest alternatywna metoda wykładni Konstytucji USA – Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego. Nie ma zatem potrzeby zmiany istniejącej aranżacji ustrojowej ani tekstu ustawy zasadniczej czy innych aktów prawnych, ponieważ istnieje już gotowa, postliberalna metoda wykładni prawa.

Deneen pisze, że kluczowe elementy demokracji liberalnej, takie jak „wolność religijna”, „wolność akademicka”, „wolny rynek”, „*checks and balances*” „nie są substytutami pobożności, prawdy, sprawiedli-

<sup>82</sup> Tamże, s. 261 [wyróżnienia własne].

wego dobrobytu i sprawiedliwego rządu. Porządek liberalny w swojej podstawowej formie utrzymuje, że brak ograniczeń w tych i wszystkich innych domenach jest wystarczającym warunkiem, aby ludzie osiągnęli spełnienie<sup>83</sup>. Według autora, porządek liberalny zasadniczo nie zapewnia wszystkim rzeczywistej możliwości korzystania z dóbr, które nominalnie oferuje każdemu, gdyż:

„w swojej podstawowej formie utrzymuje, że brak ograniczeń w tych i wszystkich innych domenach jest wystarczającym warunkiem, aby ludzie osiągnęli spełnienie. Liberalny suweren traktuje wszystkich ludzi równo, zakładając, że radykalnie wolni ludzie są w równym stopniu zdolni do osiągnięcia dóbr ludzkiego życia. Jest to liberalny odpowiednik bystrego dowcipu Anatole’a France’a: «Prawo, w swojej majestatycznej równości, zabrania zarówno bogatym, jak i biednym spania pod mostami, zebrania na ulicach i kradzieży chleba»<sup>84</sup>.

Autor książki *Regime Change* zgadza się z wymienionym wyżej zasadniczym założeniem liberalizmu, twierdząc, że „nie wystarczy zapewnić im [ludziom] wolności w dążeniu do takich dóbr [jak wymienione cnoty]; raczej obowiązkiem porządku politycznego jest pozytywne kierowanie nimi i zapewnienie warunków do korzystania z dóbr ludzkiego życia<sup>85</sup>. Zauważmy, że rozumienie celowości istnienia instytucji politycznych jest analogiczne jak u Vermeule’a – służą one realizacji dobra wspólnego i kierowaniu działań obywateli ku niemu i wzrostu w cnocie. Vermeule mówi o tym, że każda interpretacja prawa jest zakorzeniona w pewnej moralności politycznej, natomiast Deneen opisuje moralność polityczną do jakiej można się w postliberalnym rozumieniu polityki i prawa odwoływać. Dla niego budujące ludzkie dobro „formy rodziny, społeczności, kościoła i dziedzictwa kulturowego są «problemem politycznym» wymagającym politycznego rozwiązania. Oferta samej wolności nie wystarczy. Warunki kształtujące człowieka, w których można dobrze działać w ramach swojej wolności, umożliwiają autentyczne «błogosławieństwa wolności», które paradoksalnie,

<sup>83</sup> Tamże, s. 255.

<sup>84</sup> Tamże.

<sup>85</sup> Tamże.

ale mimo to logicznie, mogą być dostarczone jedynie poprzez siłę wzajemnie wzmacniających się zwyczajów i praw<sup>86</sup>.

## Krytyka oraz podsumowanie

Zarówno w publicystycznych, jak i akademickich opiniach dotyczących konstytucjonalizmu dobra wspólnego pojawia się zarzut o reakcyjny, czy też konfesyjno-reakcyjny charakter całego projektu. W artykule pt. *Post-Liberal Catholicism Exploring Connections Between Triumph and Contemporary Public Intellectuals*, wspomniany Max Bodach stawia tezę, że cały nurt postliberalny jest cechującym się integralizmem katolickim ruchem reakcyjnym. Według niego postliberałowie: „widzą okazję do przekształcenia narodu, ukształtowania nowego ustroju zorientowanego na Chrystusa i dobro wspólne. Ich ambicja pojawia się w następstwie tego, co postrzegają jako katastrofalną porażkę, całkowitą klęskę w wojnie kulturowej. Niezadowoleni już z pracy w ramach szerokich form amerykańskiego republikanizmu, religijni postliberałowie znajdują pocieszenie w obietnicy nowej teorii polityki, która zdecydowanie odrzuca liberalizm, ponieważ liberalizm stoi na drodze społecznych konserwatywnych zwycięstw w wojnie kulturowej”<sup>87</sup>.

Uderzające jest, że choć Deneen i Vermeule postulują powrót do klasycznej myśli politycznej oraz odwołują się do dorobku cywilizacji chrześcijańskiej, to posługują się metodami, za sprawą których z tą tradycją niegdyś zerwano. Zarówno populistyczne środki, polegające na postulatcie wymiany elit, jak i przyjęcie alternatywnej metody wykładni konstytucji mają, w założeniu postliberałów, służyć powrotowi do przednowożytnego paradygmatu teologicznego, otwartego na transcendencję. Jednakże, po pierwsze, Vermeule nie nawiązuje bezpośrednio do teistycznego rozumienia racjonalności, nie wiąże jej

<sup>86</sup> Tamże, s. 260.

<sup>87</sup> M. Bodach, *Post-Liberal Catholicism...*, dz. cyt., s. 14.

z transcendencją, ani nie szuka w ponadnaturalnym porządku, objawieniu, czy też w ścisłym sensie w prawie naturalnym legitymizacji dla Konstytucjonalizmu Dobra Wspólnego. Tym samym jego koncepcja, wbrew postliberalnym deklaracjom, opiera się na deistycznym, czyli nowożytnym paradygmacie teologicznym. Po drugie, samą słuszość rozumowania, które zakłada możliwość powrotu do innego paradygmatu teologicznego przy użyciu środków z nim niezgodnych, należy pozostawić rozważnemu osądowi czytelnika. W tym kontekście zasadne wydaje się postawienie metaforycznego pytania: Czy katolik, który stosuje makiaweliczne środki, nawet jeśli czyni to w imię ratowania świata chrześcijańskiego przed „liberalnym wykrzywieniem”, dążąc ku „arystotelesowskiemu celom”, sam nie powinien „trafić na Indeks Ksiąg Zakazanych”?

Idąc śladem tych, którzy postliberałów nazywają mianem katolickich integrystów<sup>88</sup>, należy stwierdzić, iż dążą oni do narzucenia klasycznego i „chrześcijańskiego” porządku społecznego za pomocą polityczno-instytucjonalnych metod, czyli narzędzi nieróżniących się zasadniczo od tych, z których korzystają krytykowani przez nich lewicowo-liberalni zwolennicy socjologicznej inżynierii społecznej<sup>89</sup>. Trzeba nadmienić, że aby stworzyć postliberalną całość, koncepcja Deneena, wymaga nowych konserwatywnych elit (jak się okazuje chodzi o prawników). By mogła zostać w pełni zrealizowana, potrzebuje też koncepcji Vermeule’a, dzięki której owa klasa elit-prawników mogłaby dojść do władzy. W konsekwencji miałyby to prowadzić do wyeliminowania dotychczasowych liberalnych elit z „progresywnej klasy”, charakteryzujących się „rewolucyjnym duchem”<sup>90</sup>. Jak pisze Deneen: „Jako zawód najprawdopodobniej mający «zajmować większość urzędów publicznych», prawnicy mieliby się zachowywać jak «przeciwwaga» do tego, przed czym przestrzegał Tocqueville, tj. przed bardziej rewolucyjnymi czy innowacyjnymi pokusami drzemiącymi

<sup>88</sup> Por. M. Bodach, *Post-Liberal Catholicism...*, dz. cyt.

<sup>89</sup> Przywołać można chociażby mechanizm działania populizmu opisywany przez Saymoura Martin Lipseta [w:] *Political Man, The Social Basis for Politics*, Doubleday, New York 1960.

<sup>90</sup> P. Deneen, *Regime Change...*, dz. cyt., s. 163.



w sercu demokratycznych społeczeństw<sup>91</sup>. Dzięki Konstytucjonalizmowi Dobra Wspólnego owa nowa arystokracja miałaby uzyskać narzędzia, by porządek konstytucyjny „przeorientować ku dobru wspólnemu”, oczywiście, gdy wcześniej pozbędzie się dotychczasowych elit makiawelicznymi sposobami, czyli – używając metafory Pecknolda – „niszcząc ołtarze progresywizmu jak Teodozjusz w starożytnym Rzymie”<sup>92</sup>.

Elita ma zabezpieczać interesy ludu, klasy pracującej, która odznacza się intuicyjnie pewnymi cnotami, wyrażającymi się poprzez „*common sense*” – rozumiany jako „zdrowy i intuicyjnie wspólny rozsądek”. Cnoty te są dla klasy pracującej naturalne, lecz sama nie potrafi ich w pełni opisać ani wyartykułować. Rola elity polega zatem na ochronie ludu przed „rewolucyjnym duchem progresywnej klasy”<sup>93</sup>. Wzajemne uzupełnianie się koncepcji Deneena i Vermeule’a jest szczególnie widoczne w odniesieniu do kwestii moralności politycznej, będącej kluczową dla obu tych autorów. Vemeuele podkreśla, że prawo wymaga moralności politycznej, by mogło być właściwie wykładane, natomiast Dennen niejako uzupełnia tę perspektywę, wskazując, w jaki sposób moralność polityczną należy rozumieć. Można to porównać do sytuacji, w której jeden autor kodyfikuje klauzulę generalną, a drugi nadaje jej konkretną treść.

Warto dodać, że postulat wymiany elit, czy szerzej – ujęcie populizmu ukierunkowanego na dobro wspólne, przedstawiane przez Deneena, operuje pewnym schematem charakterystycznym dla klasycznych amerykańskich ruchów populistycznych, takich jak Partia Populistyczna z przełomu XIX i XX wieku. Schemat ten przybiera formę strategii retorycznej, tzw. „wytrychu”, polegającej na posługiwaniu się modelem „prostego człowieka”, który intuicyjnie może być utożsamiany z amerykańskim, modelowym „ludem-narodem” oraz modelowymi „skorumpowanymi elitami”, przy jednoczesnym wskazywaniu potrzeby wymiany tych ostatnich przy poparciu szerokich mas<sup>94</sup>. Niemniej koncepcja Deneena odbiega od zarówno klasycznego,

<sup>91</sup> Zob. Tamże.

<sup>92</sup> Por. C. Pecknold, *The Religious Nature...*, dz. cyt.

<sup>93</sup> Zob. P. Deneen, *Regime Change...*, dz. cyt., s. 163.

<sup>94</sup> Zob. M. Marczevska-Rytko, *Populizm w Stanach Zjednoczonych Ameryki w Dyskursie Naukowym*, „Dyskurs & Dialog” 2024, t. 14 (2), 10.5281/zenodo.14547354, s. 27.

wspomnianego wyżej, populizmu amerykańskiego, jak i od populizmu trumpowskiego, który m.in. uwypukla elitarystyczny charakter demokracji liberalnej, skutkujący „brakiem zaufania do polityków i instytucji oraz przekonaniem, że głos obywateli nie ma znaczenia” oraz „zasadza się na stwierdzeniu, że nastąpiło osłabienie więzi między narodem a partiami głównego nurtu”<sup>95</sup>. U Deneena modelowy prosty człowiek nie stanowi ucieleśnienia tego, czym charakteryzuje się naród – w tym sensie rolę tę odgrywa członek nowej, modelowej elity. Natomiast same liberalno-demokratyczne instytucje państwowe, mimo utraconego doń zaufania ze strony ludu, mogą zostać „naprawione” poprzez obsadzenie ich właściwymi osobami lub poprzez alternatywne rozumienie instytucji prawnych przy zastosowaniu odmiennej wykładni prawa, jak sugeruje Vermeule.

Postliberalizm zawiera więc elementy krytyczne wobec liberalnych elit, charakterystyczne zarówno dla klasycznego, jak i trumpowskiego populizmu, jednak w swoim założeniu jest pozytywnie nastawiony wobec samego istnienia elit i aktywnej, stymulującej kulturę roli instytucji państwowych, z zaznaczeniem, żeby zarówno elity, jak i instytucje powinny spełniać swoją „prawdziwą” funkcję, co wymaga ich ukierunkowania na dobro wspólne – czy przez rewolucję kadrową, czy poprzez stosowanie innej wykładni tego samego prawa. Ponadto postulaty Deneena mogą być rozumiane jako współczesna populistyczna reakcja na tzw. rewolucję menadżerów. Jest to termin pochodzący z lat 40. XX wieku, wprowadzony przez Jamesa Burnhama, opisujący zjawisko, w którym „obiektywne wymogi postępu technicznego prowadzą do powstania typu społeczeństwa, w którym władza ekonomiczna, a w konsekwencji i polityczna, spoczywać będzie w rękach zarządców – podmiotu efektywnie zarządzającego sferą produkcji”<sup>96</sup>.

Klasa menadżerów jest w *The Postliberal Order* przez Deneena określana mianem „klasy laptopowiczów”, która dominuje nad „klasą robotniczą”. Klasa „laptopowiczów” zmonopolizowała „możliwości ekonomiczne, które zapewniają finansową poduszkę bezpieczeństwa,

<sup>95</sup> Zob. M. Marczevska-Rytko, *Populizm w Stanach...*, dz. cyt., s. 33.

<sup>96</sup> K. Pielniński, *Rewolucja menadżerów – zapomniana diagnoza*, „Ekonomia i Zarządzanie” 2011, nr 3, s. 36.

aby tworzyć zdrowsze życie rodzinne w obliczu demontażu szerszych instytucji społecznych”, podczas gdy klasa robotnicza straciła „grunt pod nogami na froncie ekonomicznym, doświadczając jednocześnie spustoszenia w swoim życiu społecznym”<sup>97</sup>. Postliberalizm ma natomiast pełnić funkcję „ćwiczenia w przypominaniu ludziom nie tylko o istnieniu nieliberalnej tradycji i elektoratu, ale także o tym, że są one *lepiej* od odczłowieczającego, fragmentarycznego i wykorzeniającego doświadczenia liberalizmu”<sup>98</sup>, a jego nowe elity mają wprowadzić w życie nieliberalną wizję.

Należy również zaznaczyć, że stosując aparaturę pojęciową właściwą dla dyscypliny naukowej, jaką są doktryny polityczno-prawne, postliberalizm amerykański należałoby uznać za ruch aspirujący do miana doktryny. Jak wskazuje Hubert Izdebski, termin „doktryna polityczno-prawna” to „spójny i uporządkowany zbiór poglądów na życie społeczne w ramach danego społeczeństwa (typu społeczeństwa), mający określoną podstawę filozoficzno-ideologiczną i zawierający teoretycznie uzasadnione, w ramach tej podstawy, praktyczne wskazania kierunku i metody ogólnej aktywności w sferze polityki i prawa albo w jej wybranych dziedzinach”<sup>99</sup>. Postliberalnemu projektowi natomiast (być może jeszcze tymczasowo) brakuje dostatecznie doprecyzowanych metod aktywności w sferze samej działalności politycznej.

Na koniec należy dodać, że opisywany postliberalizm amerykański jest interesujący także z czysto praktycznego punktu widzenia. Wkrótce wykształceni przez Vermeule’a na Harvard School of Law prawnicy obejmą stanowiska sędziów, adwokatów lub urzędników państwowych. Patrick Deneen natomiast wspiera środowisko młodych intelektualistów zrzeszonych pod szyldem *The American Postliberal*<sup>100</sup>, a sam James D. Vance określił się mianem członka „postliberalnej prawicy” podczas wy-

<sup>97</sup> P. Deneen, *Why They Hate Us*, Postliberal Order 2022, <https://www.postliberalorder.com/p/why-they-hate-us>, (dostęp 19.05.2025).

<sup>98</sup> Tamże.

<sup>99</sup> Zob. H. Izdebski, *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, wyd. 4, LexisNexis, Warszawa 2017.

<sup>100</sup> Zob. *The American Postliberal*, <https://www.americanpostliberal.com/> (dostęp 19.05.2025).

darzenia promującego książkę *Regime Change*<sup>101</sup>. Dodajmy, że środowisko postliberalne jest wspierane przez szereg instytucji, czy *think tanków*, takich jak Intercollegiate Studies Institute<sup>102</sup>. Warto więc obserwować rozwój tego ruchu czy nowopowstającej doktryny postliberalnej.

Nieco publicystycznie można stwierdzić, że J.D. Vance jawi się jako ucieleśnienie Dennenowskiego prawniczego arystokraty. Może być dla Deneena tym, kim dla Hegla był Napoleon – ucieleśnieniem filozoficznego ideału, który zdolnego przekształcić bieg wydarzeń. Vance to nie „światowa”, lecz „postliberalna dusza na koniu”: pochodzi z „ludu”, zna trudności życia klasy pracującej, jest praktykującym konwertytą na katolicyzm, który nawrócił się pod wpływem myśli św. Augustyna<sup>103</sup>. Ponadto jest prawnikiem i obecnie pełni funkcję wiceprezydenta USA, a wcześniej sam określił się członkiem postliberalnej prawicy. Z przyzwyczajeniem oka można zauważyć jedyną niezgodność z Deneenowskim modelem: Vance nie kształcił się pod okiem Vermeule’a na Harvard Law School, lecz jest absolwentem Yale School of Law.

**Abstrakt:** Wraz z ukazaniem się w 2018 roku książki *Dlaczego liberalizm zawiodł* na amerykańskiej intelektualnej scenie politycznej zaczął się wyłaniać ruch postliberalny reprezentowany przez m.in.: Patricka Deneena, Adriana Vermeule’a, Chada Pecknolda czy Gladdena Pappina. Niniejszy artykuł opisuje postliberalizm amerykański, stawiając tezę, że jego integralnymi i komplementarnymi elementami są Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego Adriana Vermeule’a oraz Konserwatyzm Dobra Wspólnego Patricka Deneena. Postulowanym jest twierdzenie, że ruch jest w swojej istocie próbą odpowiedzi na kryzys we współczesnej liberalno-demokratycznej kulturze politycznej i prawnej, szukając jego źródła w nieprawidłowej relacji do transcendencji, rozpoczynającej się z nowożytnym przełomem w myśleniu o polityce i narodzinami liberalizmu politycznego. Prezentowana jest teza,

<sup>101</sup> Zob. Catholic University in Washington, D.C., *Regime Change and the Future of Liberalism*, recorded by C-SPAN, 2023, <https://www.c-span.org/video/?528162-1/regime-change> (dostęp 19.05.2025).

<sup>102</sup> J. Patterson, *What is postliberalism...*, dz. cyt.; zob. Intercollegiate Studies Institute, <https://isi.org/> (dostęp 19.05.2025).

<sup>103</sup> J.D. Vance, *How I Joined the Resistance*, The Lamp Magazine 2020, <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance> (dostęp 19.05.2025).

że zarówno Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego, jak i Konserwatyzm Dobra Wspólnego, stanowią próbę powrotu do przednowożytnego sposobu myślenia o polityce, równocześnie będąc narzędziami realizacji moralności politycznej bazującej na chrześcijaństwie. Autor zauważa, że postliberałowie dążą do powrotu uprawiania polityki w sposób przednowożytny, stosując metody instytucjonalne charakterystyczne dla ponowoczesnego myślenia.

**Słowa kluczowe:** postliberalizm, Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego, Konserwatyzm Dobra Wspólnego, Arystopopulizm, Adrian Vermeule, Patrick Deneen, filozofia polityki, filozofia prawa, amerykańska myśl polityczna

**Title:** *Postliberalism, common good, and a utopian vision of the „New Jerusalem” – that is, some remarks on common good conservatism and common good constitutionalism*

**Abstract:** With the publication of the book *Why Liberalism Failed* in 2018, a postliberal movement began to emerge on the American intellectual political scene, represented by, among others, Patrick Deneen, Adrian Vermeule, Chad Pecknold, and Gladden Pappin. This article describes American postliberalism, arguing that its integral and complementary elements are Adrian Vermeule's Common Good Constitutionalism and Patrick Deneen's Common Good Conservatism. It is postulated that the movement is, in essence, an attempt to respond to the crisis in contemporary liberal-democratic political and legal culture, seeking its source in the flawed relationship with transcendence, beginning with the modern shift in thinking about politics and the birth of political liberalism. The thesis is presented that both Common Good Constitutionalism and Common Good Conservatism constitute an attempt to return to the pre-modern way of thinking about politics and, at the same time, are tools for implementing a political morality based on Christianity. The author notes that postliberals want to return to practicing politics in a pre-modern way, using institutional methods characteristic of modern thinking.

**Keywords:** postliberalism, Common Good Constitutionalism, Common Good Conservatism, Aristopopulism, Adrian Vermeule, Patrick Deneen, political philosophy, legal philosophy, American political thought

*Ks. Dariusz Tubacki FMJ  
Szkoła Nauk Społecznych  
Instytut Filozofii i Socjologii PAN*

---

## **Filozofia Boga Jean-Luc Mariona – nowa perspektywa dla teologii**

---

Wykaz skrótów:

- BD – Marion J.-L., *Będąc danym Esej z fenomenologii donacji*, tł. W. Starzyński
- DSE – Marion J.-L., *Bóg bez bycia* tł. M. Frankiewicz
- ID – Marion J.-L., *Idol i dystans*, tł. W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska
- NDF – Nawrocki A., *Jean-Luc Marion – nowe drogi w fenomenologii*
- RT – Marion J.-L. *The rigor of things, Conversations with Dan Arbib*

### **Wstęp**

Jean-Luc Marion, jeden z wybitniejszych teologów i filozofów we Francji, członek Akademii Francuskiej, który fotel objął po kardynale J.M. Lustiger, katedrę metafizyki na Sorbonie objął po Emmanuelu Lévinasie, po Paulu Ricoeurze przejął wykłady na Uniwersytecie w Chicago, odpowiadał za francuską wersję przeglądu *Communio* – pracując z Hansem Ursem von Balthasarem, a na Instytucie Katolickim z Paryżu – objął katedrę Etienne’a Gilsona. W jego pismach teologicznych można dojrzeć ślady mistycyzmu, ale przeżywanego jako inspiracja do rzetelnej refleksji tak filozoficznej, jak i teologicznej.

Jean-Luc Marion w 2021 roku otrzymał nagrodę Ratzingera w uznaniu jego zasług na polu teologii. Jednakże początkowe jego pisma

o tematyce teologicznej budziły zażarte spory, tak pośród filozofów jak i teologów. Przykładem takiego dzieła jest dobrze znana książka *Bóg bez bycia* wydana we Francji w 1982 roku, a przetłumaczona na język polski w 1997 roku. W tym kontrowersyjnym dziele Marion zawarł zupełnie nieoczekiwaną propozycję filozofii Boga opierającą się na wynikach jego wczesnych badań fenomenologicznych. Po ponad trzydziestu latach od pierwszego wydania tej książki warto zastanowić się, jak dalece tezy w niej zawarte mogą stanowić nową perspektywę dla teologii. W tym celu najpierw przedstawię kontekst dzieł Mariona, w jakim pojawia się *Bóg bez bycia*, następnie zostanie omówiony szerszy kontekst pracy naukowej Mariona, zarówno w zakresie filozofii, jak i teologii. Streszczenie podstawowych tez książki *Bóg bez bycia* pozwoli na wyciągnięcie końcowych wniosków, usiłujących dopatrzeć się w jakim stopniu filozofia Boga Jean-Luc Mariona stanowi nową perspektywę dla teologii. W aneksie przedstawię dwa teksty Mariona, pierwszy – fragment wstępu do książki *Bóg bez bycia* ukazujący podstawowe założenia Mariona, następnie wybrane fragmenty *Prolégomènes à la charité* (1986) jako przykład tekstu teologicznego.

## Kontekst dzieł Mariona

Tekstami, które wprowadzają w myśl Mariona, a które komentuje on sam są wydane wywiady i pogadanki: *Paroles données* (2021), *La rigueur des choses. Entretiens avec Dan Arbib* (2012), *Brève apologie pour un moment catholique* (2017). Teksty te pozwalają w dostępny sposób wejść w problemy filozoficzne i teologiczne, jakimi Marion zajmuje się od początku swojej działalności naukowej.

Jako jeden z najlepszych znawców Kartezjusza Marion opublikował również istotne dzieła dotyczące ojca filozofii nowożytnej: *Sur l'ontologie grise de Descartes. Science cartésienne et savoir aristotélicien dans les Regulae* (1975), *Sur la théologie blanche de Descartes. Analogie, création des vérités éternelles, fondement* (1981), *Sur le prisme métaphysique de Descartes. Constitution et limites de l'onto-théo-logie cartésienne* (1986), *Sur la pensée*

*passive de Descartes* (2013), oraz trzy części *Questions cartésiennes* (I – 1991, II – 1996, III – 2021).

Niemniej istotnym obszarem naukowej działalności Mariona jest oczywiście filozofia oraz w szczególności – fenomenologia. W dziełach poświęconych tej tematyce, istotnej o tyle, że Marion proponuje swoją własną wersję rozwinęcia fenomenologii po Husserlu i Heideggerze – określaną mianem fenomenologii donacji, należy wymienić choćby podstawowe dzieła: *Réduction et donation. Recherches sur Husserl, Heidegger et la phénoménologie* (1989), *De surcroît. Études sur les phénomènes saturés* (2001), *Le Visible et le révélé* (2005), *Certitudes négatives* (2017), *Le phénomène érotique* (2003), oraz najważniejsze dzieło: *Etant donné. Essai d'une phénoménologie de la donation* wydane we Francji w 1997 roku i dziesięć lat później przetłumaczone na polski przez dr hab. Wojciecha Starzyńskiego.

Książki z zakresu teologii, choć zawsze są oparte na wynikach badań fenomenologicznych Mariona, odważnie rozwijają i precyzują również stanowisko filozoficzne Mariona: *Avec ou sans Dieu ?* (1970), *Au lieu de soi, l'approche de saint Augustin* (2008), *D'ailleurs, la Révélation* (2020), *Givenness and Revelation, the aporia of the concept of Revelation* (2016), oraz oczywiście książka, która jest naszym tekstem źródłowym *Dieu sans l'être*. We Francji wydana w 1982 roku, w Polsce pojawiła się w tłumaczeniu Małgorzaty Frankiewicz w 1992 roku. Książka precyzuje zatem pierwsze odkrycia Mariona oraz wczesne jego inspiracje fenomenologiczne oraz prowadzi do wyraźniejszego sprecyzowania również jego filozoficznych propozycji. Pojawia się ona już po pierwszych badaniach Mariona nad Kartezjuszem oraz fenomenologią, choć jeszcze przed głównym jego dziełem, *Będąc danym. Esej z fenomenologii donacji*. Książki dopełnia również dość rozwinięta działalność Mariona w internecie, gdzie dość często pojawiają się jego wykłady.

## Kontekst pracy filozoficznej i teologicznej Mariona

Pod wpływem swojego przyjaciela Remi Brague'a Marion zainteresował się bardziej filozofią niż literaturą, choć tej drugiej nigdy



nie porzucił i utrzymał swój charakterystyczny, literacki styl również w pismach filozoficznych i teologicznych. W liceum spotkał Jeana Beaufre'a, który ostatecznie skierował pasję młodego jeszcze Marion na filozofię. Po ukończeniu *école normale supérieure*, gdzie był uczniem Luoisa Althussera, Marion przygotowuje magisterium oraz następnie doktorat. Jego pierwszym polem badawczym, odkrywany początkowo pod wpływem Ferdinanda Alquié, okazuje się Kartezjusz, polem, którego Marion chyba już nigdy nie opuści, mimo intensywnych prac prowadzonych jednocześnie na polu tak fenomenologii, jak i teologii. Jako profesor historii filozofii Marion wykładał najpierw w Poitiers, potem Paris-X-Nanterre, następnie na Sorbonie. Już jako znany na całym świecie filozof zapraszany jest do wielu Uniwersytetów z wykładami, mimo iż obecnie jest już oficjalnie emerytowanym profesorem Sorbony.

Jako młody badacz Marion objął funkcję redaktora naczelnego wydawnictwa Epitméthée (specjalizującego się w historii filozofii i fenomenologii) oraz Presses Universitaires de France (PUF). Utrzymuje przyjacielskie kontakty z wieloma naukowcami, nawet jeśli krytykują oni jego poglądy (Jacques Derrida, Michel Henry). Mimo częstych polemik, Marion potrafi jednak czerpać inspirację z ich osiągnięć i twórczo je rozwijać (RT, s. 2–39).

W ramach swoich pierwszych prac badawczych, dotyczących relacji filozofii Arystotelesa z filozofią Kartezjusza, Marion wysuwa ciekawy pogląd na historię filozofii: uważa mianowicie, że historia filozofii jest jak seria meczów szachowych. Każdy filozof gra z każdym. Początkowo młody adept filozofii przypatruje się jedynie mistrzom i ich rozgrywkom, aż w końcu sam zasiądzie z kimś do gry (RT, s. 72). Co więcej, Marion uważa, że nie ma „filozofii chrześcijańskiej”, ale są jedynie chrześcijanie, którzy są filozofami, jak są chrześcijanie, którzy są lekarzami, pracownikami biurowymi lub sportowcami.

Jeśli chodzi o kontekst teologii, Marion od początku utrzymuje kontakt z rektorem bazyliki Montmartre, Maximem Charlesem związanym z przeglądem „Résurrection” (RT, s. 179), następnie ze środowiskiem przeglądu „Communio” (RT, s. 22–27), które powstało w 1972 roku w Bazylei z inicjatywy Hansa Ursa von Balthasara i jego przyjaciół. Programem tego przeglądu było otwarcie Kościoła katolic-

kiego na świat współczesny, jednoczenie egzegezy i historii, teologii i filozofii. Marion został współfundatorem francuskojęzycznej wersji tego przeglądu i przez pewien czas kierował jego redakcją, publikując w nim niemało swoich tekstów poświęconych teologii. Pobudziło go to do refleksji nad fenomenologią objawienia.

Pierwszym dziełem Mariona z zakresu teologii była niewielka książka z 1970 roku, jeszcze nie w pełni naukowa, lecz stanowiąca rzetelną i żywiłową dyskusję z Alanem de Benoist *Avec ou sans Dieu?* Marion miał wtedy 24 lata, i równocześnie studiował jeszcze na licencjacie dwa kierunki – literaturę i filozofię. Wcześniej zafascynował się pismami Ojców Kościoła, mając do dyspozycji serię *Sources Chrétiennes*. W szczególności zainteresowała go teologia apofatyczna oraz pisma Dionizego Areopagity (RT, s. 117–118), Maksyma Wyznawcy, ale również Augustyna (RT, s. 22). Współpracując w przeglądzie „Communio” z Hansem Ursem von Balthasarem inspirował się jednocześnie teologią jego oponenta, Karla Rahnera. Tak bogaty w kontakty ze specjalistami, zarówno z filozofii, jak i teologii, kontekst pracy Mariona zaowocował wybitnymi dziełami w obu dziedzinach, jednocześnie utrzymując ich autonomię, pomimo wyraźnej i efektownej współpracy.

## Podstawowe tezy książki *Bóg bez bycia*

Aby przedstawić podstawowe tezy książki *Bóg bez bycia* Mariona, należy osadzić jej filozofię Boga w kontekście fenomenologii donacji tegoż autora. Sama bowiem fenomenologia jako studium nad strukturą „doświadczenia w pierwszej osobie” stawia za centralne zagadnienie intencjonalność – skierowanie uwagi na coś, doświadczanie czegoś w jego zawartości lub znaczeniu. Mimo że fenomenologia od Husserla i Heideggera jest osobną dziedziną filozofii, to z natury rzeczy związana jest i współpracuje z wieloma dyscyplinami filozoficznymi – ontologią (nauka o byciu, o tym co jest), epistemologią (nauką o wiedzy), etyką (nauce o działaniu człowieka), a zwłaszcza logiką (nauce o poprawności myślenia) i psychologią (neurokognitywistyką).

Znana w wielu szczątkowych formach od okresu odrodzenia, staje się odrębną dziedziną wiedzy od początku XX wieku dzięki pracom Husserla, potem Heideggera, Merleau-Ponty'ego i wielu innych, zwłaszcza francuskich autorów.

Jako studium i refleksja nad strukturą doświadczenia, świadomości, fenomenologia analizuje fenomeny – to, co się jawi w naszym doświadczeniu, sposób, w jaki je doświadczamy oraz znaczenie, jakie wydobywamy dzięki tym doświadczeniom. Historycznie fenomenologia pojawia się w XX wieku w pismach Edmunda Husserla, niemieckiego matematyka i logika (krytykującego psychologizm w logice Brentana – odnajduje przestrzeń analizy intencjonalności – aktywnego stosunku umysłu do czegokolwiek *Badania logiczne* 1900–1901). Swoją wersję fenomenologii prezentuje Martin Heidegger, następnie rozwija ją Maurice Merleau-Ponty, Jean-Paul Sartre i wielu innych. Powodem fenomenologicznych poszukiwań Husserla jest usiłowanie odnalezienia trwałego fundamentu dla wiedzy, dla nauki (*Kryzys nauk europejskich* – wyd. 1936 po niemiecku).

Fenomenologią Jean-Luc Marion zainteresował się bardzo wcześniej, a zagadnienia teologiczne, którymi również się zajmował, popchnęły go do nowego spojrzenia na fenomenologię w ramach „teologicznego zwrotu” w fenomenologii francuskiej lat 70. i 80. XX wieku, wprowadzając do badań fenomenologicznych na nowo kwestię Boga. W ich świetle Marion na nowo odczytuje Nietzschego i koncepcję „śmierci Boga” jako unicestwienie idola metafizycznej koncepcji bycia, stąd tytuł jego książki sugerujący, że Bogu nie potrzeba bycia, nie potrzeba kategorii metafizycznych. Krytyka tychże kategorii, jaką dokona Marion w swojej książce *Bóg bez bycia*, spowodzi na niego ostrą reakcję nie tylko filozofów, ale i teologów. Podejście Mariona do fenomenologii jest więc zawsze związane z myślą teologiczną i odwrotnie. Marion jednak zachowuje autonomię dziedzin, a jego propozycja fenomenologii donacji zachowuje warunki naukowości rozumiane przez dzisiejszych filozofów.

Aby zrozumieć podstawowe tezy filozofii Boga u Mariona, należy zacząć od książki *L'idole et la distance* (1981), gdzie Marion po raz pierwszy próbuje wyjść poza metafizyczny dyskurs o Bogu (ID, s. 7–11). Robi

to, szukając dyskursu innego niż ten, który wychodzi od człowieka, ale ostatecznie nie kieruje się ku prawdziwemu Bogu, przez ograniczenia tego dyskursu. Poszukuje jednocześnie dyskursu odwrotny – przychodzącego od Boga do człowieka (ID, s. 186–200). Jednocześnie śmiało odrzuca przekonanie o adekwatności tego, co prawdziwe, z tym, co rzeczywiste. Przekonanie to bowiem wręcz uniemożliwia odnalezienie poszukiwanego dyskursu prawdziwej teologii.

W książce *Bóg bez bycia* Marion uznaje pojęcie Boga za idolatryczne, nie w znaczeniu biblijnym, lecz filozoficznym, jakie wypracował wcześniej w *L'idole et la distance*: jako boskość na miarę ludzkiego spojrzenia, jako nasze spojrzenie zastygłe w samouwielbieniu. Jednocześnie Marion szuka możliwości uniknięcia stałego popadania w idolatryczne rozumienie Boga, a fenomenologia, w której fenomen posiadający własną intencjonalność sam pozostaje niewidzialny, a jednak się daje doświadczyć, pozwala mu na to bez większych trudności (DSE, s. 46–48).

O ile Husserl rzadko zajmował się kwestią Boga w swoich poszukiwaniach, to Heidegger rozwinął swoje badania w kierunku onto-teologii, czyli rozumienia Boga jako byt/bycie. Porzucenie onto-teologii Heideggera stanęło przed Marionem jako zadanie jej przekroczenia. Osiąga je przez opuszczenie czysto ludzkiej perspektywy, przez odejście od poznania opartego jedynie na ludzkich zdolnościach poznawczych. Trwanie w nich konstruuje znów „Boga filozofów” – kolejnego idola odzwierciedlającego ludzkie doświadczenie boskości. Odwołując się do ołtarza ateńskiego zadedykowanego „Nieznanemu Bogu” (Dz 17, 16–34), Marion twierdzi, razem z Pawłem z Tarsu, że być może oprócz Boga nam znanego, który nam nie wystarcza – istnieje jeszcze inny, Nieznany Bóg? (DSE, s. 147–148).

W takim też świetle Marion rozumie „śmierć Boga” – w dziele Nietzschego jako śmierć boga metafizyki, śmierć idola. Według Mariona lektura Nietzschego może okazać się przydatna w poszukiwaniu niemetafizycznej obecności prawdziwego Boga. Tym samym otwiera on nową, teologiczną ścieżkę interpretacji Nietzschego. (ID, s. 39–87, NDF, s. 87).

Powstaje jednak pytanie: jak wycofać się jednak z ludzkiej perspektywy? Jak wykonać „krok wstecz”, aby wyjść z idolatrii, z onto-teo-

-logii? Zawieszenie kwestii bycia Boga okazuje się odważną propozycją, co więcej, pozwala na skupienie się nie tyle na byciu, ile na miłości. Bóg przekreślony krzyżem św. Andrzeja u Mariona oznacza Boga uwolnionego z metafizycznej konieczności bycia, uwolnionego z onto-teo-logii, oznacza „Boga bez bycia” (DSE, s. 78–81). Odwołując się do pism Tomasza z Akwinu, Marion uznaje, że Bóg to najpierw dobroć, która nas miłuje. Akwinata bowiem odwraca prymat miłości nad byciem, fundując metafizyczną idolatrię, która kończy się u Nietzschego „śmiercią Boga” (jako pojęcia metafizyki). Tomasz uznaje, że Bóg jest – i opisuje się Go ze względu na jego bycie. *Ens* pozostaje (dla Tomasza) pierwsze – ale z punktu widzenia poznającego rozumu. Dionizy Areopagita natomiast unika tej perspektywy i dzięki temu wymyka się idolatrii. Boga nazywa *Aitia* (Konieczny Warunek, przyczyna), nie jest to jednak idol (NDF, s. 88–89). Jest to Bóg wolny od bycia, Konieczny Warunek dla naszej czci, dyskursu chwały, ale nie dla poznającego rozumu.

Tomasz idzie drogą poznawania rozumowego. Dionizy zaś drogą dyskursu chwały (i wcześniej teologii apofatycznej). Marion analizując dwóch wielkich teologów, wybiera drogę Dionizego, aby ukazać wolność prawdziwego Boga od kwestii bycia. Dla poparcia swoich tez doszukuje się argumentów biblijnych: „Bóg ożywia umarłych i wzywa nie-byty jako byty” (Rz 4,17), oraz „Bóg wybrał również nie-byty by anulować byty” (1 Kor 1,28). Bóg sam zatem, według Mariona, zawiesza, unieważnia fakt bycia bytem, musi zatem samemu również od bycia być wolnym. Jak jednak udziela się swoim stworzeniom? (NDF, s. 89–94).

Abby uzasadnić warunki możliwości samego objawienia Boga, Marion w swojej teologii odwołuje się do swoich badań z fenomenologii, a dokładniej do pojęcia daru (BD, s. 88–147). W tym pojęciu według Mariona, krzyżują się drogi fenomenologii i teologii. Marion wyklucza semantyczne znaczenie tego słowa z jakiegokolwiek ekonomii (inaczej niż Derrida – *do ut des*). Dar bowiem poprzedza i warunkuje byt. Dar daje bycie/byt (NDF, s. 108–113). Jest wcześniejszy od bycia i bytu, doprowadza do ich spotkania się i ukazuje możliwość uwolnienia się od bycia, przezwyciężenia metafizyki (Heidegger). Dalsza refleksja

Mariona podąża już linią fenomenologii, rozwijając nową jej odmianę – fenomenologię donacji właśnie.

By dokonać opisu fenomenu daru dającego się z siebie samego, Marion proponuje potrójną *epoché* – (wzięcie w nawias) donatariusza, donatora i samego daru jako obiektu (BD, s. 107–141). Pierwsza redukcja dotyczy osoby otrzymującej dar – donatariusza: gdyby donatariusz swym oczekiwaniem daru poprzedzał dającego – wtedy mamy do czynienia z procesem wymuszania, a nie darowania. Dar jest darem, dopiero gdy donatariusz nie odwzajemnia daru, gdy nie ma żadnej wymiany (trzy figury: *anonymowy biorca* – nie wiem komu daję dar, *nieprzyjaciół* – bo w przeciwieństwie do przyjaciół, mojego daru nie odwzajemni i w końcu *niewdzięcznik* – bo nie tylko nie chce odwzajemnić mojego daru, ale nawet go otrzymać). Donatariusz nie tylko odrzuca dar, ile zaprzecza, że to, co otrzymał, było darem.

Kolejna redukcja dotyczy donatora – dającego dar. Przy rzeczywistej donacji dar pozostaje anonimowy dla przyjmującego. Zawieszenie wszelkiej wymiany ekonomicznej możliwe jest tylko wtedy, gdy brakuje dawcy. W takim tylko wypadku dar nie może być zwrócony ani podlegać wymianie – wtedy tylko może być darem. Dar ukazuje się dopiero, gdy znika jego dawca. Mimo to, sytuację prawdziwej donacji donatariusz przeżywa zawsze jako poczucie pewnego zadłużenia wobec nieobecnego nawet dawcy (np. w przypadku spadku).

Trzecia redukcja dotyczy samego daru: nie zawsze dar jest związany z obiektem (można dać słowo), obiekty reprezentują lub symbolizują sam dar. Redukcja daru pozbawia go zreifikowania w jakimś obiekcie. Dar może być zatem doświadczany jako dawalność, jako donacja. To nie donator ani donatariusz decydują o donacji daru – jest odwrotnie, to donacja daru umożliwia dającemu danie go, a przyjmującemu – przyjęcie go. Z punktu widzenia donatariusza donacja zmienia się zatem w przyjmowalność. To właśnie dar daje się ze względu na swoją przyjmowalność, nie ma ona nic wspólnego z decyzją donatariusza. Dar musi być uprzednio dawalny i przyjmowalny – inaczej jest niedostępny, zarówno dla donatariusza, jak i dla donatora.

Marion konkluduje, twierdząc, że donacja jest więc całkowicie wewnętrzną, immanentną własnością samego daru. To co się daje –

ukazuje się w naszej immanencji. W *Będąc danym* Marion bada, czy przeżycia immanentne daru – dawalność i przyjmowalność – determinują fenomen dany, czy elementy określające fenomen przekładają się w zupełności na terminy określające danie. Marion dochodzi zatem do niebotycznego wniosku: należy zreinterpretować całą fenomenologię, wychodząc od donacji fenomenu, a reinterpretacja ta przyjęła nazwę fenomenologii donacji (NDF, s. 105–107).

Według tej fenomenologii pojawienie się fenomenu jest niezależne od nas. Fenomen jest dany świadomości i poprzez świadomość, jednakże sama świadomość nie jest źródłowa względem fenomenu. Mamy tu do czynienia z tzw. odwróconą intencjonalnością, która w oczywisty sposób odpowiada na pytania zadane w *Bogu bez bycia* (BD, s. 270–284). Fenomenologia donacji pozwala Marionowi rozróżnić trzy podstawowe rodzaje fenomenów w zależności od stopnia ich donacji: fenomeny ubogie w intuicję (prawa logiki formalnej), fenomeny adekwatnie wypełnione intuicją intencji (obiekty techniczne), i fenomeny przesyczone (intuicja fenomenu przekracza intencję świadomości).

Blizsze badanie fenomenów przesyczonych intuicją pozwala Marionowi przedstawić związek swej filozoficznej myśli z myśleniem religijnym i samą możliwością objawienia. Objawienie może się dokonywać wtedy, gdy jako jego adresaci wyzbywamy się naszej własnej źródłowości. Można by powiedzieć, że to fenomen jest źródłem jego odbiorcy, którego Marion nazwie *adonné* – oddany, uznając go za podmiotowość otwartą przez fenomen przesyczony objawienia (BD, s. 299–382, NDF, s. 118–125).

Marion przekonuje, aby porzucić znane dotąd koncepcje subiektywności, a jako „sobość wydanego” znaleźć się wewnątrz rzeczywistości donacji. „Oddany” uwalnia się od wszelkiej aporetycznej subiektywności, a zyskuje siebie w traceniu siebie – w przyjmowaniu dawalności fenomenu (BD, s. 284–386).

Dzięki kwestiom podejmowanym w filozofii Boga, Marion interpretuje fenomenologię według samej donacji fenomenu, najbardziej pierwotnej w fenomenie. Pojawia się nie tylko nowy typ fenomenu – przesyczony intuicją, ale również instancja otwierająca i zamykająca cały strumień fenomenalności – „oddany”, który nie ma żadnych cech

subiektywności obciążonej aporiami metafizyki. Możliwość objawienia oraz jego przyjęcia poza horyzontem metafizycznego bycia okazuje się dla Mariona możliwa i wystarczająco uzasadniona. Jakie wnioski mogą wynikać z takich konkluzji Mariona?

## Wnioski

Na pewno pośród wniosków można wymienić skuteczną współpracę fenomenologii i teologii, z zachowaniem autonomii obu dyscyplin, jaką udaje się osiągnąć Marionowi. Nie mamy tu do czynienia z klasycznym pojmowaniem filozofii jako *ancilla theologiae*, lecz z uznaniem, w tym wypadku fenomenologii, za dziedzinę równie istotną jak teologia. To słuszne traktowanie obu dziedzin pozwala na ich efektywną współpracę oraz przynosi zaskakujące owoce na obu polach badawczych. Nie należy również pomijać faktu, że dzięki tej współpracy pojawia się nowy paradygmat fenomenologii, ożywiony problemami natury teologicznej oraz nowa propozycja w filozofii Boga, ożywiona badaniami fenomenologicznymi.

Dzięki współpracy obu dziedzin wydaje się, że następuje odnowa teologii: Marion uzyskuje nie tylko nowe zrozumienie zarówno klasyków teologii (jak np. Tomasz z Akwinu lub Dionizy Areopagita), ale klasyków filozofii jak Nietzsche. Propozycję filozofii Boga, wyłaniającą się z badań fenomenologicznych Mariona, rzeczywiście można uznać za nową perspektywę dla samej teologii i chyba można się odważyć na dodanie do tej hipotezy: „i odwrotnie”, również kwestie teologiczne – jeśli są traktowane uczciwie i rzetelnie, ożywiają samą fenomenologię i wynikającą z niej filozofię Boga. Wzajemność rzetelnych wyników odpowiada zatem wzajemności autonomicznej współpracy. Dla ukazania owocności wniosków uznających propozycję filozofii Boga w ujęciu Mariona jako nową perspektywę dla samej teologii przedstawiam dwa teksty, które, jak mam nadzieję, zostawiają czytelnikowi ostateczny osąd w tej kwestii.



***Bóg bez bycia, fragmenty Wstępu***

(tł. M. Frankiewicz, s. 21–22)

Pora wreszcie wyznać, że teologia, niezależnie od stanowiska, to źródło olbrzymiej przyjemności. Na pewno nie przyjemności płynącej z samego tekstu, lecz przyjemności – a nie chodzi bynajmniej o powierzchowne zadowolenie – z jego przekraczania. Od słów do Słowa, od Słowa do słów, nieustannie i jedynie w teologii, bo jedynie tam Słowo znajduje w słowach ni mniej, ni więcej, tylko ciało. Ciało tekstu nie należy do tekstu, lecz do Tego, który się tam ucieleśnia. Również pisarstwo teologiczne bez przerwy wychodzi poza swoje granice, podobnie jak mowa teologii żywi się ciszą, w której wreszcie przemawia bez zarzutu. Inaczej mówiąc, oprócz najwyższej przyjemności pisania nie potrzeba byłoby zapewne żadnego uzasadnienia, aby próbować swoich sił w teologii. Jedyne ograniczenie tej przyjemności to warunek jej uprawiania; gra słów o Słowo wymaga bowiem, aby teologiczne pisarstwo rozgrywało się w dystansie jednoczącym i rozdzielającym zarazem piszącego człowieka oraz Słowo, o które chodzi – Chrystusa. Teologia obiera zawsze za punkt wyjścia innego niż ona sama. Odwraca ona autora od niego samego (można właściwie mówić również o odwróceniu filozofii wraz z wszelkiego rodzaju słusznymi teologiami); każe mu ona pisać niezależnie od samego siebie, patrzeć wbrew sobie, bo musi on pisać nie dzięki temu, kim jest, nie o tym, co wie, i nie ze względu na to, czego chce, lecz w tym, dla tego i przez to, co przyjmuje, niczego w żadnym wypadku nie narzucając. Teologia czyni swojego autora hipokrytą, i to przynajmniej w dwóch znaczeniach. Hipokrytą w znaczeniu potocznym: zamierzając mówić o świętościach – „świętościach dla świętych” – może on tylko okazać się aż do szaleństwa niegodziwy, nieczysty i, jednym słowem, nieprzyzwoity. To doświadczenie narzuca się tym nieuchronnie, że korzystający z jego dobrodziejstw lepiej niż ktokolwiek inny zna swoją niegodziwość i poczucie takiej słabości (odsłania ją przecież światło); oszukuje siebie najmniej ze wszystkich; w istocie nie jest to wcale hipokryzja; autor o tym wie lepiej niż każdy oskarżyciel.

Pozostaje on jednak hipokrytą w innym, bardziej paradoksalnym znaczeniu: jeżeli (niechlubnej pamięci) wiarogodność polega na mówieniu od siebie i wypowiadaniu tylko tego, za co można odpowiadać, to w teologicznym dyskursie nikt nie może *ani nie powinien* rościć sobie takich praw. Ponieważ teologia polega właśnie na wypowiadaniu tego, za co może odpowiadać jedynie ktoś inny – Inny w najwyższym stopniu, Chrystus, który sam nie mówi w swoim własnym imieniu, ale w imieniu Ojca.

Teologiczny dyskurs daje niesłuchaną radość dokładnie o tyle, o ile pozwala – i w niebezpieczny sposób wymaga od swojego wykonawcy, aby mówił powyżej swoich możliwości właśnie dlatego, że nie mówi od siebie. Stąd niebezpieczeństwo mowy, która mówi w pewnym sensie przeciwko temu, kto jej się oddaje. Należy zadbać, aby wszelkie teologiczne badania zostały nam wybaczone. Pod każdym względem.

***Prolegomena do miłości. Jakże nowa nieobecność – fragmenty***  
(tł. własne, s. 207–208, 213, 226)

Pascha odnawia, odnawia radykalnie. Albo Chrystus nie ma w dniu dzisiejszym żadnej ważności, albo „przyniósł zupełną nowość przynosząc Siebie Samego, wpierw zapowiedzianego. To zaś, co było zapowiedziane, jest Nowością przychodzącą wszystko odnowić, odnowić życie człowieka” (Ireneusz z Lyonu). Ta Nowość nosi imię – Chrystusa, jest też ta nowość funkcją odnawiania tak człowieka, jak całego jego życia. Od Zmartwychwstania Chrystusa, możemy mówić, chyba po raz pierwszy bez naiwności i zaprzeczenia, że odtąd nic nie będzie jak wcześniej. Od Zmartwychwstania Chrystusa musimy się zatem wszystkiego uczyć na nowo, jak dzieci (a dokładniej również jako starcy zaskoczeni przez nowość). „Biegnij bracie, nowy świat jest przed tobą!” – takie jest od dwóch tysiącleci słowo nakazu Chrystusa (stąd Flp 3,13). Jesteśmy wrzuceni w świat nazbyt dla nas młody. Mamy zbytnią tendencję, aby się ubezpieczać, aby powtarzać nasze kategorie, rozumowania i zwyczaje starego świata. Potrzeba niemało umiaru i spójności, aby przyznać, że drugi Adam

zbawia świat przez dokonanie nowego stworzenia – „Jeżeli więc ktoś pozostaje w Chrystusie, jest nowym stworzeniem. Dawne potęgi minęły, a oto nadchodzi to co nowe” (2 Kor 5,17 tł. wł.) – „nowe stworzenie” (Gal 6,15) wynika bezpośrednio z Krzyża. Krzyż jest zatem skrzyżowaniem interpretacji naszego najbardziej podstawowego rozumienia świata.

Jeśli zatem Wniebowstąpienie zasługuje na nasze rozmyślanie, jeśli Wniebowstąpienie oferuje misterium, to tylko dlatego, że wskutek Zmartwychwstania, zmienia radykalnie znaczenie obecności. Wniebowstąpienie jest Zmartwychwstaniem obecności.

Możemy zatem odnieść tę paradoksalną radykalność daru obecności do Wniebowstąpienia: podczas gdy Chrystus „oddalił się” od swoich uczniów, nie stał się przez to mniej obecny dla nich, ale właśnie stał się obecnym bardziej. Dlaczego? Ponieważ „z wielką radością” – rozradowaniem samego Chrystusa, który błogosławi Ojca (Łk 10,21), uczniowie wypełniają odtąd błogosławienie samego Chrystusa: nie czekają już, jak nietaktowni widzowie, aby to Chrystus błogosławił, lecz odtąd oni sami błogosławią, jak błogosławił Chrystus, a osiągają to o tyle, o ile Chrystus w nich – błogosławi Ojca. Jako ciało Chrystusa – jego gest staje się ich własnym – ustanawia ich i stwarza na nowo. Jak niewidoczność z Emmaus nie wykrada ciała Chrystusa (wręcz odwrotnie – daje je najdoskonalej), tak oddalenie się Chrystusa podczas Wniebowstąpienia nie przerywa Jego działania, Jego ekonomii: Chrystus działa z tytułu i poprzez błogosławienie swoich uczniów, nie przestaje współdziałać z nimi (Mk 16,20).

**Abstrakt:** W swojej książce *Bóg bez bycia* (1982) Jean-Luc Marion, jeden z najwybitniejszych współczesnych filozofów, zaproponował zaskakującą filozofię Boga, opartą na wynikach swoich wczesnych prac z zakresu fenomenologii. Tezy tej książki niewątpliwie otwierają nową perspektywę dla teologii, co zostało docenione przez przyznanie Marionowi Nagrody Ratzingera w 2021 roku. Artykuł przedstawia kontekst twórczości Jean-Luc Mariona, zwłaszcza dzieło *Bóg bez bycia*, a następnie omawia jego wkład naukowy zarówno w filozofię, jak i teologię. Podsumowanie głównych tez

*Boga bez bycia* prowadzi do końcowych wniosków, pozwalających ocenić, w jakim stopniu filozofia Boga przedstawiona przez Jean-Luc Mariona oferuje teologii nową perspektywę.

**Słowa kluczowe:** Jean-Luc Marion, filozofia Boga, teologia a filozofia, fenomenologia

**Title: Jean-Luc Marion's Philosophy of God – a New Perspective for Theology**

**Abstract:** In his book *God Without Being* (1982), Jean-Luc Marion, one of the most prominent contemporary philosophers, proposed a surprising philosophy of God based on the results of his early works in phenomenology. The theses of this book undoubtedly offer a new perspective for theology, as acknowledged by his receipt of the Ratzinger Prize in 2021. The article presents the context of Jean-Luc Marion's works in which *God Without Being* appears, followed by a discussion of Marion's contributions in both philosophy and theology. A summary of the main theses of *God Without Being* is followed by the final conclusions, allowing an assessment of the extent to which the philosophy of God presented by Jean-Luc Marion offers a new perspective for theology.

**Keywords:** Jean-Luc Marion, philosophy of God, theology and philosophy, phenomenology



---

# Bibliografia

---

## Źródła prawa

### Prawo kanoniczne

#### Kodeksy:

*Codex Iuris Canonici Pii X Pontificis Maximi iussu digestus Benedicti Papae XV auctoritate promulgatus* (27.05.1917), AAS 9 (1917), pars II 1–593.

*Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), pars II, 1–317; tekst polski: *Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku stan prawny na dzień 18 maja 2022 r.* zaktualizowany przekład na język polski, zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu Polski, Poznań 2022.

*Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich*, Wydawnictwo Gaudium, Lublin 2002.

*Kodeks Prawa Kanonicznego promulgowany przez papieża Jana Pawła II w dniu 25 stycznia 1983 roku*, Pallottinum, Poznań 2022.

#### Dokumenty Soboru Watykańskiego II:

*Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Relationes de singulis numeris Caput IV*, t. IV, pars VI, Typis Polyglottis Vaticanis 1978.

Sobór Watykański II, *Konstytucja dogmatyczna Lumen gentium o Kościele*, Watykan 1964, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Deklaracja o wolności religijnej Dignitatis humanae* 1965, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Dekret Ad gentes o misyjnej działalności Kościoła*, Watykan 1965, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Dekret Christus Dominus o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele*, Watykan 1965, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

Sobór Watykański II, *Dekret Presbyterorum ordinis o posłudze i życiu prezbiterów*, Watykan 1966, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.

### **Dokumenty papieskie:**

Benedykt XV, *List apostolski Maximum illud*, Watykan 1919, [w:] B. Wodecki, F. Wodecki, F. Zapłata (red.), *Breviarium missionum*, t. 1, Wydawnictwo ATK, Warszawa 1979.

Jan Paweł II, *List apostolski Amantissima Providentia z okazji 600. rocznicy przejścia do nieba św. Katarzyny ze Sieny*, Watykan 1980 [w:] Jan Paweł II o życiu zakonnym, Pallottinum, Poznań-Warszawa 1984.

Jan Paweł II, *List do młodych całego świata Parati semper z okazji Międzynarodowego Roku Młodzieży*, Watykan 1985.

Jan Paweł II, *Motu proprio Spes Aedificandi ogłaszający św. Brygidę Szwedzką, św. Katarzynę ze Sieny i św. Teresę Benedyktę od Krzyża współpatronkami Europy*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1999.

Jan Paweł II, *Fundament teologiczny norm prawnych. Przemówienie do uczestników sympozjum Papieskiej Rady ds. Tekstów Prawnych (24.01.2003)*, [w:] „L'Osservatore Romano” 2003, t. 253, nr 5.

Jan Paweł II, *Encyklika Ut unum sint*, 1995, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2005.

Jan Paweł II, *Adhortacja apostolska Catechesi tradendae o katechizacji w naszych czasach*, Watykan 1979, [w:] *Adhortacje Apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, t. I, Wydawnictwo Znak, Kraków 2006.

Jan Paweł II, *Encyklika Slavorum Apostoli w tysięczną rocznicę dzieła ewangelizacji świętych Cyryla i Metodego*, Watykan 1985, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2009.

- Jan Paweł II, *Encyklika Redemptoris missio o stałej aktualności posłania misyjnego*, Watykan 1990, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2009.
- Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor o niektórych podstawowych problemach nauczania moralnego Kościoła*, Watykan 1993, [w:] *Encykliki Ojca Świętego Jana Pawła II*, Dom Wydawniczy Rafael, Kraków 2009.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Evangelii gaudium o głoszeniu Ewangelii w dzisiejszym świecie*, Watykan 2013, Wydawnictwo M, Kraków 2013.
- Franciszek, *Adhortacja apostolska Christus vivit*, Watykan 2019.
- Franciszek, *Encyklika Fratelli Tutti, O braterstwie i przyjaźni społecznej*, Watykan 2020.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska Pascite gregem Dei qua Liber VI Codicis Iuris Canonici reformatur*, 23 maja 2021 roku, „L'Osservatore Romano” 1.06.2021.
- Franciszek, *List apostolski w formie motu proprio Antiquum ministerium, w którym ustanawia posługę katechety*, Watykan 2021.
- Franciszek, *Konstytucja apostolska Praedicate evangelium o Kurii Rzymskiej i jej służbie Kościołowi i w świecie*, Watykan 2022.
- Franciszek, *List apostolski „Desiderio desideravi” o formacji liturgicznej Ludu Bożego*, Watykan 2022.
- Franciszek, *Motu proprio Vocare peccatores, quibus nonnulli canones Tituli XXVII et canon 1152 Codicis Canonum Ecclesiarum Orientalium im-mutantur*, Watykan 2023.
- Papież Franciszek i Wielki Imam Al-Azhar Ahmad Al-Tayyeb, *Dokument „O Ludzkim Braterstwie dla Pokoju Światowego i Współistnienia”*, Abu Zabi 2019.
- Papieskie Dzieło Powołań Kościelnych, *Nowe powołania dla nowej Europy. In verbo tuo...*, Watykan 1998.
- Paweł VI, *Litterae apostolicae motu proprio Ecclesiae Sanctae normae ad quaedam esequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur*, Watykan 1966, AAS 58.
- Paweł VI, *List apostolski Mirabilis in Ecclesia Deus ogłaszający św. Katarzynę ze Sieny doktorem Kościoła*, Libreria Editrice Vaticana, Watykan 1970.



Paweł VI, *Allocutio moderatoribus ac membris e Consilio de Laicis, qui plenario Coetui Romae interfuerunt*, Watykan 1974, AAS 66.

Paweł VI, *Encyklika Ecclesiam suam* Watykan 1964, [w:] *Jan XXIII-Paweł VI-Jan Paweł II, Encykliki*, Instytut Wydawniczy Pax, Warszawa 1981.

Paweł VI, *Adbortacja apostolska Evangelii nuntiandi o ewangelizacji w świecie współczesnym*, Watykan 1975, [w:] *Papieskie Dzieło Rozkrzewienia Wiary*, Warszawa 1986.

Paweł VI, *Wyznanie wiary Ludu Bożego. Credo Populi Dei*, Wydawnictwo Księży Sercanów, Kraków 2012.

Pius XII, *Encyklika Fidei donum o możliwościach misji katolickich szczególnie w Afryce*, Watykan 1957, <http://ptm.rel.pl/czytelnia/dokumenty/dokumenty-papieskie/43-pius-xii/344-encyklika-fidei-donum.html>.

Pius IX, *Syllabus błędów*, Watykan 1864.

### **Źródła religijne:**

*Biblia Tysiąclecia*, wyd. 4, Pallottinum, Poznań 1991.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1992.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, Pallottinum, Poznań 1994.

*Katechizm Kościoła Katolickiego*, wyd. 2., Pallottinum, Poznań 2002.

*Katechizm Katolicki św. Piusa X*, tł. M. Karas, Wydawnictwo diecezjalne i drukarnia w Sandomierzu, Sandomierz 2017.

*Koran*, tł. M. Çaxarxan Czachorowski, Muzułmański Związek Religijny Najwyższe Kolegium Muzułmańskie, Białystok 2018.

### **Dokumenty Kongregacji i Dykasterii Kurii Rzymskiej:**

Congregatio pro Gentium Evangelizatione, *Litterae circulares Piusque la „ratio” de valore aspectus missionarii pro institutione sacerdotali perficienda*, Watykan 1970, [w:] X. Ochoa (red.), *Leges Ecclesiae post Codicem Iuris Canonici editae*, t. IV, *Leges annis 1969-1972 editae*, Roma 1974, n. 3852, col. 5815-5817.

Congregatio pro Cultu Divino, *Directorium Christi Ecclesia pro celebrationibus dominicalibus absente presbytero*, Watykan 1988, [w:] *Enchiridion Vaticanum* 11 (1988-1989).

Kongregacja Nauki Wiary, *Prymat następcy Piotra w tajemnicy Kościoła*, Watykan 1998.

Kongregacja Nauki Wiary, *Deklaracja o jedyności i powszechności zbawczej Jezusa Chrystusa i Kościoła „Dominus Iesus”*, Watykan 2000.

Kongregacja Nauki Wiary, *Nota doktrynalna Kongregacji Nauki Wiary na temat pewnych aspektów ewangelizacji*, Watykan 2007, „L'Osservatore Romano” PL 2008, t. 2.

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Świadomość, jaką Jezus miał o sobie i o swoim posłaniu*, Watykan 1986, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1985\\_co-scienza-gesu\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1985_co-scienza-gesu_pl.html).

Międzynarodowa Komisja Teologiczna, *Fides et inculturatio. Wiara i inkulturacja*, Watykan 1988, [https://www.vatican.va/roman\\_curia/congregations/cfaith/cti\\_documents/rc\\_cti\\_1988\\_fede-inculturazione\\_pl.html](https://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_pl.html).

### **Dokumenty Konferencji Episkopatu Polski:**

Dekret ogólny w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim wydany przez Konferencję Episkopatu Polski, w dniu 13 marca 2018 r., podczas 378. Zebrania Plenarnego w Warszawie, na podstawie kan. 455 Kodeksu Prawa Kanonicznego, w związku z art. 18 Statutu KEP, po uzyskaniu specjalnego zezwolenia Stolicy Apostolskiej z dnia 3 czerwca 2017 r., Akta Konferencji Episkopatu Polski Nr 30/2018, [https://episkopat.pl/doc/180340.promulgacja\\_dekretu\\_ogolnego\\_ws\\_ochrony\\_osob\\_fizycznych-2](https://episkopat.pl/doc/180340.promulgacja_dekretu_ogolnego_ws_ochrony_osob_fizycznych-2).

Przepisy Konferencji Episkopatu Polski o prowadzeniu ksiąg parafialnych: ochrzczonych, bierzmowanych, małżeństw i zmarłych, oraz księgi stanu dusz z dnia 26 października 1947 r., [w:] F. Bączkowicz, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa. Tom drugi*. Wydanie trzecie, uzupełnili i przygotowali do druku J. Baron i W. Stawinoga, Wydawnictwo Diecezjalne św. Krzyża, Kraków 1958.

### **Synody diecezjalne:**

*I Synod Diecezji Łowickiej 1995–1999*, Łowicz 1999.

*I Synod Archidiecezji Przemyskiej 1995–2000: statuty i aneksy*, Przemyśl 2000.

*Statuty III Powojennego Synodu Archidiecezji Gnieźnieńskiej*, Gniezno 2001.

*IV Synod Diecezji Tarnowskiej, Tarnów 1982–1986*, Tarnów 1990.

**Dekrety i zarządzenia biskupów diecezjalnych:**

Dekret Biskupa Elbląskiego z dnia 1 października 2014 r. ustalający czynności prawne przekraczające granice i sposób zwyczajnego zarządzania kościelnymi publicznymi osobami prawnymi podlegającymi Biskupowi Elbląskiemu (niepubl., kopia elektroniczna w posiadaniu autora).

Dekret ogólny Arcybiskupa Krakowskiego z dnia 23 listopada 2020 r. w sprawie określenia czynności, które przekraczają granice i sposób zwyczajnego zarządzania (nr 3366/2020), [https://oirp.krakow.pl/media/782badd399d345ba9962debc4dd8894c/za%C5%82.-nr-2-Nowy\\_dekret-o-alienacjach.pdf](https://oirp.krakow.pl/media/782badd399d345ba9962debc4dd8894c/za%C5%82.-nr-2-Nowy_dekret-o-alienacjach.pdf).

Zarządzenie Arcybiskupa Katowickiego z dnia 15 stycznia 2013 r. (VA I-7270/13) w sprawie ustalenia aktów nadzwyczajnego zarządu w odniesieniu do parafii Archidiecezji Katowickiej, [www.archidiecezja.katowice.pl/images/stories/kuria/Dokumenty/Zarzdzenie.pdf](http://www.archidiecezja.katowice.pl/images/stories/kuria/Dokumenty/Zarzdzenie.pdf).

Zarządzenie Biskupa Bielsko-Żywieckiego z dnia 1 grudnia 2015 roku (niepubl., kopia elektroniczna w posiadaniu autora).

**Instrukcje i podręczniki:**

Ochrona danych osobowych w działalności Kościoła Katolickiego w Polsce. Instrukcja opracowana przez Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych oraz Sekretariat Konferencji Episkopatu Polski, [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja\\_giodo\\_22092009.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WE/kep/instrukcja_giodo_22092009.html).

*Podręcznik ochrony danych osobowych w Kościele katolickim*, wersja 3 (2019 r.).

KIOD, Pismo z dnia 10 marca 2021 roku do Jego Ekscelencji Biskup Artura Mizińskiego – Sekretarza Generalnego Konferencji Episkopatu Polski Pismo wraz z załącznikiem będącym propozycją zmian, znak O.49.3.2021.

**Prawo polskie**

Konstytucja Rzeczypospolitej Polskiej z dnia 2 kwietnia 1997 r. (Dz.U. Nr 78, poz. 483 z późn. zm.).

- Ustawa z dnia 6 kwietnia 1984 r. o fundacjach (t.j. Dz.U. z 2023 r. poz. 166).
- Ustawa z dnia 29 sierpnia 1997 r. o ochronie danych osobowych (t.j. Dz.U. z 2016 r. poz. 922 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 6 czerwca 1997 r. Kodeks karny wykonawczy (t.j. Dz.U. z 2025 r. poz. 911).
- Ustawa z dnia 15 września 2000 r. Kodeks spółek handlowych (t.j. Dz.U. z 2024 r. poz. 18 z późn. zm.).
- Ustawa z dnia 6 września 2001 r. o dostępie do informacji publicznej (t.j. Dz.U. z 2022 r. poz. 902).
- Ustawa z dnia 10 maja 2018 r. o ochronie danych osobowych (t.j. Dz.U. z 2019 r. poz. 1781).
- Ustawa z dnia 20 lipca 2018 r. Prawo o szkolnictwie wyższym i nauce, (Dz.U. poz. 1668 ze zm.).
- Zarządzenie nr 136 rektora UW z 31 lipca 2025 roku w sprawie wprowadzenia Polityki otwartej nauki Uniwersytetu Warszawskiego, „Monitor Uniwersytetu Warszawskiego” 2025, poz. 314.

## **Prawo międzynarodowe i umowy międzynarodowe**

- Konkordat między Stolicą Apostolską i Rzeczpospolitą Polską, podpisany w Warszawie dnia 28 lipca 1993 r. (Dz. U. z 1998 r. Nr 51, poz. 318).
- Konwencja o ochronie praw człowieka i podstawowych wolności sporządzona w Rzymie 4 listopada 1950 r. (Dz.U. z 1993 r. Nr 61, poz. 284 ze zm.).
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych podpisany w Nowym Jorku w 1966 r.

## **Prawo Unii Europejskiej**

- Dyrektywa 95/46/WE Parlamentu Europejskiego i Rady z dnia 24 października 1995 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w zakresie

przetwarzania danych osobowych i swobodnego przepływu tych danych, Dz.Urz. L 281 z 23.11.1995, s. 31–50.

Rozporządzenie Parlamentu Europejskiego i Rady (UE) 2016/679 z dnia 27 kwietnia 2016 r. w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych i w sprawie swobodnego przepływu takich danych oraz uchylenia dyrektywy 95/46/WE (ogólne rozporządzenie o ochronie danych) (Dz.Urz. UE L 119 z 4.5.2016, s. 1–88 z późn. zm.).

## **Prawo innych państw i dokumenty historyczne**

Akt Konfederacji Warszawskiej (1573).

Francuska Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (1789).

Ustawa Rządowa, czyli Konstytucja 3 maja (1791).

Prawa Kardynalne uchwalone na Sejmie Grodzieńskim (1793).

Karta Konstytucyjna Królestwa Francji (1814).

Ustawa Konstytucyjna Królestwa Polskiego (1815).

Konstytucja Kuwejcka (1962).

Konstytucja Zjednoczonych Emiratów Arabskich (1971).

Kairska Deklaracja Praw Człowieka w Islamie (1990).

Ustawa Zasadnicza o Rządzie Arabii Saudyjskiej (1992).

Konstytucja Królestwa Bahrajnu (2002).

Arabska Karta Praw Człowieka, Tunis (2004).

Ustawa Federacji Rosyjskiej z dnia 6 lipca 2016 r., nr 374-FZ.

## **Orzecznictwo**

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 10 grudnia 2013 r. K 52/13, OTK ZU, nr 10/A/2014, poz. 109.

Wyrok Trybunału Konstytucyjnego z dnia 7 października 2015 r. K 12/14, OTK ZU, nr/9/A/2015, poz. 143.

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 14 lipca 2022 r., sygn. akt III OSK 2776/21..

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 18 listopada 2022 r., sygn. akt III OSK 2461/21.

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 25 maja 2022 r., sygn. akt III OSK 2273/21.

Wyrok Naczelnego Sądu Administracyjnego z dnia 28 maja 2025 r., sygn. akt III OSK 985/22.

Wyrok Wojewódzkiego Sądu Administracyjnego z dnia 9 stycznia 2025 r., sygn. akt II SAB/WA 496/24.

### **Sprawy sądowe:**

Wniosek o wydanie orzeczenia w trybie prejudycjalnym złożony przez Hof van beroep Brussel (Belgia) w dniu 9 stycznia 2025 r. – Bisdom Gent VZW/Gegevensbeschermingsautoriteit; interwenienci: JM i in. (Sprawa C-12/25, Bisdom Gent), <https://curia.europa.eu/juris/document/document.jsf?text=&docid=297628&pageIndex=0&doclang=PL&mode=req&dir=&occ=first&part=1&cid=14102364>.

## **Literatura**

Armellada C., *La organizacion de la iglesia en Venezuela*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en America Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981.

Bach-Golecka D., *Unormowania dotyczące laikatu (KPK 1917 kan. 682-725). W kierunku interpretacji eklesjalnej*, „Prawo Kanoniczne” 2019, t. 62, z. 3.

Beal J.P., Coriden J.A., Green T.J. (red.), *New commentary on the Code of Canon Law*, Paulist Press, Mahwah 2000.

Benga D., *Didascalia Apostolorum*, [w:] D.G. Hunter et al. (red.), *Brill Encyclopaedia of Early Christianity Online*, Brill, Leiden, Boston 2018.

Bennett R., *Scripture Wars. How Justin Martyr Rescued the Old Testament for Christians*, Sophia Institute Press, Manchester 2019.

Bernadot M.V., *Sainte Catherine de Sienne: sa vie, son oeuvre et sa doctrine*, Cerf, Paris 2008.

- Bielak W., *Kilka uwag na temat początków urzędu biskupiego w ujęciu historycznym*, „Vox Patrum” 2010, t. 55.
- Bielak W., *Organizacja Kościoła w starożytności i średniowieczu. Teoria i praktyka*, „Kościoł w Polsce. Dzieje i kultura” 2013, t. 12.
- Błachucki M., Staniszewska L. (red.), *Profesor Stanisław Kasznica – skazany na zapomnienie i odkrywany na nowo dla nauki polskiej*, Instytut Nauk Prawnych PAN, Poznań 2024.
- Bolewski J., *Zająć się ogniem. Odkrywanie duchowości ignacjańskiej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Bonnet P.A., *La Chiesa particolare nel segno del pluralismo ecclesiale*, [w:] Ponticium Consilium de legum textibus interpretadis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta simposi internacionales iuris canonici occurrente X anniversario promulgationis codicis iuris canonici* (19–24.04.1993 r.), Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993.
- Borg S., *In search of the common good: The postliberal project Left and Right*, „European Journal of Social Theory” 2023, t. 23, nr 1.
- Braun H.E., *Knowledge and Counsel in Giovanni Botero’s Ragion di stato*, „Journal of Jesuit Studies”, 2017, t. 4, nr 2.
- Broński W., Sławicki P., *Legal entity of the Catholic Church as a participant in Land and Mortgage Register proceedings in Polish law – selected issues*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2024, t. 27.
- Brophy D., *Katarzyna ze Sieny: niepokorna święta*, tł. T. Fortuna, J. Przybyłowska, Wydawnictwo eSPe, Kraków 2011.
- Brown R.E., *Giovanni*, Cittadella Editrice, Assisi 1979.
- Burczak K., *Zasada jedności władzy w Kościele*, „Teologiczne Studia Siedleckie” 2011, t. 8.
- Callejo de Paz R., *La función de enseñar en el Derecho y en la vida de la Iglesia*, Universidad Pontificia Comillas, Madrid 2013.
- Capecelatro A., *Caterina da Siena e il papato del suo tempo*, Fides, Roma 1973.
- Cardot F.C., *La iglesia ante la emancipacion en Venezuela*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en America Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981.

- Cardot F.C., *La renovacion eclesial a partir de la administracion Rojas Paul* (1888), [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en America Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981.
- Cavallini G., *Fonti neotestamentarie degli scritti cateriniani*, [w:] *Atti - Congresso Internazionale di Studi Cateriniani*, Roma 1981.
- Cenalmor P., Miras J., *Prawo kanoniczne*, Wolters Kluwer, Warszawa 2022.
- Cencini A., *Od wychowania do formacji*, tł. D. Piekarczyk, Wydawnictwo Salvator, Kraków 2004.
- Cencini A., *Kryteria rozeznawania powołania*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2008, nr 40.
- Chadwick H., *The Church in Ancient Society: From Galilee to Gregory the Great*, Oxford University Press, Oxford 2001.
- Chaput Ch.J., *Render Unto Caesar: Serving the Nation by Living Our Catholic Beliefs in Political Life*, Image, New York 2009.
- Chaput Ch.J., *Strangers in a Strange Land: Living the Catholic Faith in a Post-Christian World*, Henry Holt and Co, New York 2017.
- Cieśla W., Pawłyta A., *Selected topic representation parishes*, „Nieruchomości@” 2021.
- Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego*, P. Majer (red.), Wolters Kluwer Polska, Kraków 2011.
- Colzani G., *Inculturare la fede. Linee per una teologia*, [w:] *La fondazione del diritto. Tipologia e interpretazione della norma canonica*, Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico (red.), Glossa Editrice, Milano 2001.
- Comentario Exegético al Código de Derecho Canónico*, Facultad de Derecho Canónico de la Universidad de Navarra, wyd. 3. zaktualizowane, Eunsa, Navarra 2002.
- Congar Y., *Le Saint-Esprit dans les prieres de sainte Catherine de Sienne*, [w:] *Atti - Congresso Internazionale di Studi Cateriniani*, (Akta Międzynarodowego Kongresu Studiów Kateryniańskich), Roma 1981.
- Graycraft K., *Citizens Yet Strangers: Living Authentically Catholic in a Divided America*, Our Sunday Visitor, Huntington 2024.



- Czarnowicz R., Kroczek P., *Wydanie opinii psychologicznej sporządzonej na potrzeby formacji zakonnej w optyce ochrony danych osobowych w Kościele katolickim*, „Annales Canonici” 2021, t. 17, nr 2.
- Deneen P., *Why Liberalism Failed*, Yale University Press, New Haven–London 2018.
- Deneen P., *Regime Change Toward a Postliberal Future*, Forum, New York 2023.
- Dizionario di Missiologia*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 1993.
- Domaszk A., *Misje „ad gentes” a nowe wyzwania*, „Prawo Kanoniczne” 2019, t. 62, nr 4.
- Drane A.T., *The History of St. Catherine of Siena and Her Companions*, Franklin Classics, London 2019.
- Dreher R., *The Benedict Option: A Strategy for Christians in a Post-Christian Nation*, Sentinel, New York 2017.
- Drużyńska J., Jankowski S.M., *Wyklęte życiorysy*, Rebis, Poznań 2009.
- Dubiel S., *Uprawnienia majątkowe Kościoła Katolickiego w Polsce w świetle Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1993 roku i ustaw synodalnych*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2007.
- Durkheim E., *Elementarne formy życia religijnego. System totemiczny w Australii*, tł. A. Zadrożyńska, Warszawa 1990.
- Dyrek K., Kożuch M., Trojan K., *Powołanie rozeznanie i rozwój. Aspekt psychologiczny*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1993.
- Erdö P., *Storia delle fonti di diritto canonico*, Marcianum Press, Wene-cja 2008.
- Errázuriz Mackenna C. J., *La parola di Dio quale bene giuridico ecclesiale. Il munus docendi della Chiesa*, Pontificia Università della Santa Croce, Roma 2012.
- Falassi A., *La Santa dell’Oca: vita, morte e miracoli di Caterina da Siena*, Betti, Siena 2014.
- Fausti S., *Okazja czy pokusa? Sztuka rozeznania i podejmowania decyzji*, tł. B.A. Gancarz, Bratni Zew, Kraków 2004.
- Fawtier R., Canet L., *La double expérience de Catherine Benincasa (sainte Catherine de Sienne)*, Gallimard, Paris 1948.

- Ferri E., *Katarzyna ze Sieny*, tł. H. Szulczewska, W drodze, Poznań 2005.
- Finnegan J., *St. Catherine in England - „The Orchard of Syon”*, „Spirituality Today” 1980, t. 32, nr 1.
- Flood M.W., *St Thomas’ thought in the Dialogue of St. Catherine*, „Spirituality Today” 1980, t. 32, nr 1.
- Forbes F.A., Św. Katarzyna ze Sieny: doktor Kościoła, tł. S. Myśliwska, Wydawnictwo Diecezjalne Sandomierz, Sandomierz 2013.
- Fortin E.L., *Otherworldliness and Secularization in Early Christian Thought: A note on Blumenberg* [w:] B.J. Benestad (red.), *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, Rowman & Littlefield, Lanham, Maryland 1996.
- Fuentes J.A., *La función de enseñar en el Derecho de la Iglesia*, Eunsa, Pamplona 2017.
- Fürst A., *Church Fathers*, [w:] H. Cancik, H. Schneider (red.), *Brill’s New Pauly Encyclopaedia of the Ancient World*, t. 3, Leiden, Boston 2003.
- Gallagher T., *Rozeznawanie woli Bożej*, tł. M. Chojnacki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2015.
- Galot J., *Teologia del sacerdozio*, Libreria Editrice Fiorentina, Firenze 1981.
- Gałkowski T., *Prawo Boże w kanonistyce*, Wydawnictwo Naukowe UKSW, Warszawa 2023.
- Gałuszka T., *Inkwizytor też człowiek. Intrygujące karty Kościoła*, W drodze, Poznań 2016.
- García Martín J., *La Chiesa propone, non impone nulla. Diritto e dovere della missione*, [w:] *Cristo Chiesa Missione. Commento alla “Redemptoris Missio”*, Urbaniana University Press, Roma 1992.
- García Martín J., *L’azione missionaria della Chiesa nella legislazione canonica*, Ediurcla, Roma 1993.
- García Martín J., *“Fidei donum” y universalismo del clero secular*, “Comentarium pro Religiosis et Missionariis” 1998, t. 79.
- Gaudron F., *Katechizm o kryzysie Kościoła*, Te Deum, Warszawa 2025.
- Gerosa L., *Le norme codiciali sull’attività missionaria della Chiesa e l’evangelizzazione dei non credenti all’inizio del terzo millennio*, “Rivista Teologica di Lugano” 2004, t. 9, nr 2.

- Giles T., Hungerman D.M., Oostrom T., *Opiates of the Masses? Deaths of Despair and the Decline of American Religion* (January 2023). NBER, Working Paper 30840.
- Gill A., *The Political Origins of Religious Liberty: A Theoretical Outline*, „Interdisciplinary Journal of Research on Religion” 2005, t. 1, nr 1.
- Gnädinger L. (red.), *Gottes Vorsehung. Caterina von Siena*, R. Piper GmbH & Co. KG, München-Zürich 1989.
- Gnilka J., *Marco*, Cittadella Editrice, Assisi 1987.
- Gocko J., *Doktryna liberalizmu*, „Seminare” 2001, t. 17.
- González Argente J., *Id al mundo entero y proclamad el evangelio*, Ediciones Laborum, Murcia 2011.
- Gramsci A., *Zeszyty filozoficzne*, tł. B. Sieroszevska i J. Szymanowska, PWN, Warszawa 1991.
- Greenfield D., *Dekonstrukcja małżeństwa, Analiza Ordo Iuris Cywilizacja Życia*, Instytut na Rzecz Kultury Prawnej Ordo Iuris, Warszawa 2024.
- Gręźlikowski J., *Realizacja prawa do dobrego imienia i ochrony własnej intymności w kościele (kan. 220 KPK) w świetle ustawy i instrukcji o ochronie danych osobowych*, „Teologia i Człowiek” 2012, nr 19.
- Grzesiowski K., *Zastosowanie art. 39 Kodeksu cywilnego w przypadku zbywania (alienacji) nieruchomości przez kościelne osoby prawne*, „Studia Prawnicze KUL” 2024, nr 2.
- Grzybowski J., *Niezauważalna erozja. O mitach i pokusach liberalizmu*, [w:] *Liberalizm pęknięty fundament*, Teologia Polityczna nr 11, Fundacja św. Mikołaja, Warszawa 2019.
- Grzywocz K., *Sztuka słuchania. Znaczenie słuchania w kierownictwie duchowym*, „Zeszyty Formacji Duchowej” 2015, nr 67.
- Guerra M., *Christians as Political Animals Taking the Measure of Modernity and Modern Democracy*, ISI Books, Wilmington 2010.
- Hagen A., *Die Wunder der H. Katharina von Siena*, Hutson Street Press, New York 2025.
- Halík T., *Popołudnie chrześcijaństwa. Odwaga do zmiany*, tł. T. Maćkowiak, Kraków 2022.

- Henryk VIII król Anglii, *Obrona siedmiu sakramentów*, Wydawnictwo AA, Kraków 2021.
- Horta Espinoza J., “*Eccomi, manda me!*” *Introduzione al libro III del Codice di Diritto Canonico. La funzione d’insegnare della Chiesa*, Pontificium Atheneum Antonianum, Bibliotheca – Manualia 6, Roma 2011.
- Hryniewicz W., *Wiara w oczekiwaniu*, Rozmawia J. Siemienowicz, Wydawnictwo Znak, Kraków 2016.
- Huigens K., *Theistic Illiberal Constitutionalism: A Review of Adrian Vermeule’s Common Good Constitutionalism*, „Cardozo Legal Studies Research Paper” 2024-44, 63 U. Louisville L. Rev. 1.
- Humfress C., *Patristic Sources*, [w:] D. Johnston (red.), *The Cambridge Companion to Roman Law*, Cambridge University Press, Cambridge 2015.
- Izdebski H., *Doktryny polityczno-prawne. Fundamenty współczesnych państw*, wyd. 4, LexisNexis, Warszawa 2017.
- Izzo Nieves C.J., *Las Instrucciones Pastorales de 1904, 1928 y 1957: Un diagnóstico de la sociedad venezolana en la primera mitad del siglo XX*, Caracas 2018.
- Jalics F., *Towarzystwo duchowe*, tł. A. Ziernicki, Wydawnictwo WAM, Kraków 2017.
- Jedin H. (red.), *Storia della Chiesa. La Chiesa negli stati moderni e i movimenti sociali (1978-1914)*, t. 9, Jaca Book, Milano 1993.
- Jette M.H., Święta Katarzyna ze Sieny, tł. J. Mazur, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1979.
- Jucá H.M., *Praying to God Without Being: J. L. Marion’s Account of How to Think, and Pray to, God in the Aftermath of Heidegger’s Critique of Onto-theology*, A thesis presented in partial fulfillment of the requirements for the degree of Master of Philosophy (MA), Leuven 2018.
- Jurado M.R., *Rozeznawanie duchowe*, tł. K. Homa, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.
- Kaczmarek T., *Systemy totalitarne dwudziestego stulecia jako prześladowca Kościoła*, „Studia Wrocławskie” 2017, t. 19.

- Kaleta P., *Kościelne prawo majątkowe*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 2014.
- Kamiński K., *Władza w Kościele. Ujęcie teologiczno-prawne*, „Biuletyn Stowarzyszenia Kanonistów Polskich” 2020, t. 30, nr 33.
- Kasprzak S., *Teologiczny charakter prawa kanonicznego i jego porządkująca rola w Kościele*, „Rocznik Nauk Prawnych” 2005, t. 2.
- Katarzyna ze Sieny, *Modlitwy*, tł. L. Grygiel, W drodze, Poznań 1990.
- Katarzyna ze Sieny, *Dialog o Bożej Opatrzności, czyli Księga Boskiej nauki*, tł. L. Staff, wstęp W. Giertych, wyd. 3., W drodze, Poznań 2012.
- Katarzyna ze Sieny, *Listy*, wybór, tł. i opracowanie L. Grygiel, wyd. 2 poprawione, W drodze, Poznań 2016.
- Knowles M.D., Obolensky D., *Historia Kościoła 600-1500*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1988.
- Konstytucja Stanów Zjednoczonych Ameryki*, tł. A. Pułło, Wydawnictwo Sejmowe, Warszawa 2002.
- Kosyło P., *Katarzyna Sienieńska*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2003.
- Koszalka Ł., *Mariona mówienie o Bogu: Idol i ikona*, „Studia Gdańskie” 2014, t. 34.
- Kraynak R., *Christian Faith and Modern Democracy: God and Politics in the Fallen World*, University of Notre Dame Press, South Bend 2001.
- Kroczek P., *Katolicka oferta edukacyjna w Polsce: optyka prawnokanoniczna*, „Theologos. Theological Revue of Greek Catholic Theological Faculty” 2017, t. 19, nr 1.
- Kroczek P., *Przetwarzanie danych osobowych przez podmioty Kościoła katolickiego w Polsce: transfer pomiędzy państwami*, Wydawnictwo UNUM, Kraków 2020.
- Kroczek P., *Data Protection and Religious Freedom in the EU in the Context of the Catholic Church in Poland*, „Religions” 2025, t. 16, nr 364.
- Kroczek P., *Ochrona danych osobowych w kontekście działań wikariusza parafialnego w Internecie*, „Prawo Kanoniczne” 2025, t. 68.
- Kroczek P., Skonieczny P., *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie*

- ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim z 2018 roku*, t. 1, część 1: *Kwestie wstępne*, część 2: *Preambuła*, seria: *Annales Canonici. Monographiae*, red. serii J. Krzywda, nr 9, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2022.
- Kroczek P., Skonieczny P., *Ochrona danych osobowych w Kościele katolickim. Komentarz do Dekretu ogólnego Konferencji Episkopatu Polski w sprawie ochrony osób fizycznych w związku z przetwarzaniem danych osobowych w Kościele katolickim z 2018 roku*. t. 2: część 3. Zagadnienia ogólne. Artykuły 1-5, seria: *Annales Canonici. Monographiae*, red. serii J. Krzywda, nr 10, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2022.
- Królikowski W., *Dynamika Ćwiczeń duchowych św. Ignacego Loyoli*, Wydawnictwo WAM, Kraków 1998.
- Laboa J.M. (red.), *Historia chrześcijaństwa. T. 16. Kobiety: Katarzyna ze Sieny*, tł. M. Myczkowski, Wydawnictwo Jedność, Kielce 2014.
- Lambert W., *Słownik duchowości ignacjańskiej*, tł. O. Fendrych, Wydawnictwo WAM, Kraków 2001.
- Leiter B., *Politics by Other Means: The Jurisprudence of "Common Good Constitutionalism"*, „University of Chicago Law Review” 2023, t. 90, nr 6.
- Leon Wielki, *Mowa 63: O Męce Pańskiej 12, 7*, za: Franciszek, *List apostolski „Desiderio desideravi” o formacji liturgicznej Ludu Bożego*, Watykan 2022.
- Leonardi L., Trifone P., *Dire l'ineffabile: Caterina da Siena e il linguaggio della mistica. Atti del Convegno (Siena, 13-14 novembre 2003)*, Sismel - Edizioni del Galluzzo, Firenze 2006.
- Lipset S.M., *Political Man The Social Bases of Politics*, DoubleDay, New York 1960.
- Loda N., *L'evangelizzazione delle genti nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium (c. 584-594)*, UniversItalia, Roma 2007.
- Loda N., *Il rapporto di complementarietà tra il can. 784 CIC e il can. 589 CCEO nell'individuazione della figura del missionario*, „Ius Missionale” 2011, t. 5.
- Lohfink G., *Czy Bóg potrzebuje Kościoła?*, W drodze, Poznań 2005.

- Longchamps de B  rier F., *Czy poza Kościółem nie ma zbawienia?*, wyd. 2, Wydawnictwo Benedyktynów, Tyniec 2005.
- Longchamps de B  rier F., *Law of Succession: Roman Legal Framework and Comparative Law Perspective*, Wolters Kluwer Polska, Warszawa 2011.
- Longchamps de B  rier F., *Audiatur et altera pars. Eine fehlende S uleninschrift am Warschauer Justizpalast und die Bedeutung der Par mie im polnischen Recht*, [w:] J. Hallebeek i in. (red.), *Inter cives necnon peregrinos. Essays in honour of Boudewijn Sirks*, V & R Unipress, Göttingen 2014.
- Longchamps de B  rier F., *Hermogenianus and the Fundaments of Legal Anthropology*, "Studia et Documenta Historiae et Iuris" 2021, t. 87.
- L  ssl J., *Law and the Church Fathers*, [w:] J. Witte Jr., R. Domingo (red.), *The Oxford Handbook of Christianity and Law*, Oxford University Press, Oxford 2024.
- Lynch J., *La iglesia y la independencia hispanoamericana*, [w:] P. Borges (red.), *La Historia de la Iglesia en Hispanoamerica y Filipinas (siglos XV-XIX)*, Vol. I: Aspectos generales, Madrid 1992.
- Ma y Rocznik Statystyczny Polski 2024*, G w ny Urz d Statystyczny za rok 2023.
- Mangano Ragazzi G., *Obeying the truth: discretion in the Spiritual Writings of Saint Catherine of Siena*, Oxford University Press, Oxford 2014.
- Marczewska-Rytko M., *Populizm w Stanach Zjednoczonych Ameryki w Dyskursie Naukowym*, „Dyskurs & Dialog” 2024, t. 14 nr 2.
- Marion J.-L., *Bóg bez bycia*, t . M. Frankiewicz, Znak, Kraków 1996.
- Marion J.-L., de Benoist A., *Avec ou sans Dieu ?*, Beauchesne, Paryż 1997.
- Marion J.-L., *Będąc danym, esej z fenomenologii donacji / Jean-Luc Marion*, t . i wstępem opatrzy  W. Starzyński, Wydawnictwo IFiS PAN, Warszawa 2007.
- Marion J.-L., *Idol i dystans*, t . W. Starzyński, U. Idziak-Smoczyńska, Wydawnictwo WAM, 2016.
- Marion J.-L. *The rigor of things, Conversations with Dan Arbib*, Fordham University Press, New York 2017.
- Marion J.-L. *Prol gom nes   la charité*, La Différence, Paris 1991, wyd. 2, Grasset, Paris 2018.



- Martin F., Wright W. M., *Ewangelia według św. Jana. Katolicki Komentarz do Pisma Świętego*, W drodze, Poznań 2020.
- Martínez Sáez J.F., *La misión de Cristo y los fieles en el CIC*, Instituto Teológico san Ildefonso, Toledo 2004.
- Masood Javed I., *Revisiting Pre-Islamic History of Arabia*, „International Journal of Research and Analytical Reviews”, 2019, t. 6, z. 2.
- Mazurkiewicz P., *Trzej papieże: Jan Paweł II–Benedykt XVI–Franciszek wobec liberalizmu*, [w:] *Liberalizm pęknięty fundament*, „Teologia Polityczna” nr 11, Fundacja św. Mikołaja, Warszawa 2019.
- Meddi L., *La testimonianza della vita cristiana come metodologia missionaria (can. 787)*, „Ius Missionale” 2016, t. 10.
- Mednis A., *Jak doszło do bliższego przyjrzenia się tematowi ochrony prywatności* [w:] M. Kałużyńska-Jasak (red.), 1998–2013; 15 lat ustawy o ochronie danych osobowych w Polsce, Biuro Generalnego Inspektora Ochrony Danych Osobowych, Warszawa 2013.
- Micheo A., Ugalde L., *Proceso histórico de la iglesia venezolana*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en América Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981.
- Mielnik-Kurek M., Walencik D., *Dokumenty potwierdzające reprezentację kościelnej osoby prawnej w postępowaniu sądowym. Glosa do postanowienia Sądu Najwyższego z dnia 20 lipca 2021 roku (II CSK 383/20)*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2023, t. 26.
- Mikosza W., *The Postliberal Order: A New Movement Emerging in American Political Thought*, „Chrześcijaństwo–Świat–Polityka” 2024, t. 28.
- Miller Bailey H., Nasatir A.P., *Dzieje Ameryki Łacińskiej*, Warszawa 1965.
- Misiurek J., Nowak A.J., Popławski J.M. (red.), *Katarzyna ze Sieny, Teresa z Avila: mistrzynie świętości i prawdy*, Wydawnictwo KUL, Lublin 1997.
- Molano E., *La potestad de gobierno en la Iglesia. Sobre el origen, fundamento y naturaleza de la potestad*, [w:] *Studi sul diritto del governo e dell'organizzazione della Chiesa in onore di Mons. Juan Ignacio Arrieta*, a cura di J. Miñambres, B.N. Ejeh, F. Puig, t. 1, Marcianum Press, Venezia 2021.
- Mosca V., *L'orizzonte del diritto missionario*, „Ius Missionale” 2008, t. 2.



- Mosca V., *Il diritto particolare: specificazione, complemento, adattamento del diritto universale. Prospettiva teorica*, [w:] L. Sabbarese (red.), *La Chiesa è missionaria. La ricezione nel Codice di Diritto Canonico*, Studia Canonica 55, Urbaniana University Press, Città del Vaticano 2009.
- Mueller J. G., *Marriage and Family Law in the Ancient Church Order Literature*, „The Journal of Legal History” 2019, t. 40, nr 2.
- Murray P., *Saint Catherine of Siena: Mystic of Fire, Preacher of Freedom, Word on Fire*, Washington 2020.
- Napiórkowski A., *Bosko-ludzka wspólnota. Podstawy katolickiej eklezjologii integralnej*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2010.
- Nawrocki A., *Jean-Luc Marion – nowe drogi w fenomenologii*, Akademia Pedagogiki Specjalnej im. Marii Grzegorzewskiej, Warszawa 2002.
- Neocatechumenale Iter, Statuta. Droga Neokatechumenalna, Statut* (11.05.2008), Centrum Formacji Wspólnot Neokatechumenalnych, Lublin 2008.
- Newman J.H., *Sumienie chrześcijańskie*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2019.
- Niezgoda Sz., *Święta Katarzyna ze Sieny. Posłannictwo – doktryna*, Warszawa 1980.
- Nowak S., *Wprowadzenie do Dekretu o posłudze i życiu prezbiterów*, [w:] *Sobór Watykański II, Konstytucje, Dekrety, Deklaracje*, Pallottinum, Poznań 2002.
- Noworol A.M., *Katarzyna ze Sieny i jej wkład w odnowę Kościoła*, „Resovia Sacra” 2022, t. 29.
- O’Driscoll M., *Catherine the theologian*, „Spirituality Today” 1988, t. 40, nr 1.
- O’Loughlin T., *The Didache. A window on the earliest Christians*, Baker Academic, Michigan 2010.
- Ocando Yamarte G., *La iglesia ante el naciente estado de Venezuela 1830-1847*, [w:] E. Dussel (red.), *Historia general de la Iglesia en America Latina*, t. VII, Colombia y Venezuela, CEHILA, Ediciones Sígueme 1981.
- Oelinger J., *Liberalismus*, [w:] A. Klose, W. Mantl, V. Zsifkovitz (red.), *Katholisches Soziallexikon*, Tyrolia, Innsbruck-Wien-München 1980.

- Olech A., *Uchodźcy i imigranci w Republice Francuskiej a zakaz noszenia burek hijabów i niqabów* [w:] M. Dahl, P. Hanczewski, M. Lewicka (red.), *The World of Islam in research perspective in oriental studies and political science. Vol. 1: History and Politics*, Wydawnictwo Adam Marszałek, Toruń 2019.
- Olszewski D., *Dzieje chrześcijaństwa w zarysie*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 1983.
- Ortega-Lima Ruiz R., *Iglesia y estado guzmancista (Vision de las Relaciones Iglesia-Estado durante la Epoca Guzmancista en Venezuela, (1870-1898)*, Ediciones de la Presidencia de la República, Caracas 1996.
- Paciorek A., *Ewangelia według św. Mateusza. Rozdziały 14-28. Wstęp. Przekład z oryginału. Komentarz*, t. 1.2, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2005.
- Pagacz M., *Towarzystwo młodemu człowiekowi w świetle nauczania papieża Franciszka na tle sytuacji pandemicznej w Polsce*, [w:] P. Kiejkowski (red.), *Teologia dogmatyczna. Kościół w Polsce wobec pandemii*, t. 17, Wydawnictwo UAM, Poznań 2022.
- Papale C., *I missionari: requisiti, tipologia, compiti (can. 784 del CIC)*, „Ius Missionale” 2012, t. 5.
- Pérez F.J.J., *Conciencia y misión de Iglesia en el Concilio Plenario de América Latina*, [w:] L. Ferroggiaro, V.M. Ocho Cadavid (red.), *Los últimos cien años de la evangelización en América Latina. Centenario del Concilio Plenario de América Latina*, Vaticano 2000.
- Pieliński K., *Imagynacyjny konserwatyzm Benjamina Disraeliego*, „Studia Politologiczne” 2009 nr 13.
- Pieliński K., *Revolucja menedżerów – zapomniana diagnoza*, „Ekonomia i Zarządzanie” 2011, nr 3.
- Pié-Ninot S., *Wprowadzenie do eklezjologii*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2007.
- Pietras H., *Ortodoksja i herezje. Historia szukania prawdy w pierwszych wiekach Kościoła*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2022.
- Pinckaers S. Th., *Źródła moralności chrześcijańskiej*, W drodze, Poznań 1994.

- Plaza E., *Venezuela y la piedad ilustrada (La secularización de las misiones entre 1830 y 1847)*, „Revista Politeia” 2006, t. 29, nr 36.
- Praktyczny słownik łacińsko-polski, Mańkowski J. (oprac.), Wydawnictwo Prószyński i S-ka, Warszawa 2008..
- Prien H.-J., *La historia del cristianismo en America Latina*, Salamanca 1985.
- Rajmund z Kapui, *Żywot świętej Katarzyny ze Sieny*, tł. K. Suszyło, W drodze, Poznań 2010.
- Reynolds P.L., *Isidore of Seville*, [w:] R. Domingo, J. Martínez-Torrón (red.), *Great Christian Jurists in Spanish History*, Cambridge University Press, Cambridge 2018.
- Rincón Pérez T., *Los criterios de unidad y diversidad en la formación espiritual*, [w:] Ponticium Consilium de legum textibus interpretadis, *Ius in vita et in missione Ecclesiae. Acta simposi internacionales iuris canonici occurrente X aniversario promulgationis codicis iuris canonici* (19-24.04.1993 r.), Libreria Editrice Vaticana, Roma 1993.
- Robert J.-D., *Autour de « Dieu sans être » de Jean-Luc Marion*, „Laval théologique et philosophique” 1983, t. 39, nr 3.
- Roberts M., *St. Catherine of Siena and Her Times*, Sophia Institute, Nashua Press 2017.
- Rowe C.K., *St. Paul and the moral law*, [w:] J. Witte Jr., R. Domingo (red.), *Christianity and Global Law*, Routledge, London–New York 2020.
- Rozner M., *Prawo do wolności religijnej w Europejskiej Konwencji Praw Człowieka z 1950 r.*, „Studia z Prawa Wyznaniowego” 2002, t. 5.
- Rutkowski P., *Państwowy antykatolicyzm w elżbietańskiej Anglii*, „Odrodzenie i Reformacja w Polsce”, t. XLVI, Warszawa 2002.
- Salachas D., *Il magistero e l’evangelizzazione dei popoli nei Codici latino e orientale. Studio teologico-giuridico comparativo*, Edizioni Dehoniane Bologna, Bologna 2001.
- Santos Hernández A., *Derecho misional*, Misionología t. VII, Bibliotheca Comillensis, Santander 1962.
- Schmitt C., *Teologia polityczna i inne pisma*, tł. M.A. Cichocki, Aletheia, Warszawa 2012.

- Seitz Ursino M., *Padri della Chiesa*, „Novissimo Digesto Italiano”, t. 15, (UTET, 1957).
- Sobański R., *Prawo w prawie kościelnym*, „Prawo Kanoniczne” 1993, t. 36, nr 1-2.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. T. 1. Teoria prawa kanonicznego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.
- Sobański R., *Nauki podstawowe prawa kanonicznego. T. 2. Teologia prawa kościelnego*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2001.
- Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen Gentium*, [w:] *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, wyd. 3., Pallottinum, Poznań 1986.
- Spinetoli da O., *Matteo*, Cittadella Editrice, Assisi 1983.
- Spinetoli da O., *Luca*, Cittadella Editrice, Assisi 1986.
- Starowiejski M., Szymusiak J.M., *Nowy słownik wczesnochrześcijańskiego piśmiennictwa*, wyd. 2., Poznań 2018.
- Stasiak M., *Problem modeli eklezjalnych w budowie teorii prawa kościelnego*, [w:] J. Krukowski (red.), *Kościół i prawo*, t. 1, TN KUL, Lublin 1981.
- Stawniak H., *Inkardynacja w misji Kościoła*, Wydawnictwo UKSW, Warszawa 2013.
- Stępkowski A., *Teologiczne podstawy kultury intelektualnej i ich determinujący wpływ na kształt kultury prawnej*, „Człowiek w Kulturze” 2023, nr 33, cz. 2.
- Stinissen W., *Terapia duchowa. O duchowym przewodnictwie i duszpasterstwie*, tł. J. Iwaszkiewicz, W drodze, Poznań 2001.
- Strzała M., *Financial instruments as a form of financing Catholic Church entities in Poland and their regulation in diocesan canon law* [w:] M. Moravčíková (red.), *Tradičné a netradičné formy financovania cirkvi*, Typi Universitatis Tyrnaviensis, Trnava 2024, .
- Strzała M., *Oświadczenie woli wyznaniowej osoby prawnej*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2019.
- Suarez F., *Opera omnia*, X., Paryż 1856.
- Sylwestrzak A., *Historia doktryn politycznych i prawnych*, LexisNexis, Warszawa 2011.

- Synek E.M., *Die Apostolischen Konstitutionen—ein 'christlicher Talmud' aus dem 4.Jh.*, „Biblica” 1998, t. 79, nr 1.
- Szczurek J. D., *Teologia kapłaństwa w ujęciu integralnym. Podstawy biblijne*, Wydawnictwo Naukowe UPJPII, Kraków 2021.
- Świto L., *Akty zarządu dobrami kościelnymi*, „Prawo Kanoniczne: kwartalnik prawnohistoryczny” 2015, t. 58, nr 3.
- Świto L., *Alienacja majątku kościelnego w diecezjach rzymskokatolickich w Polsce*, Wydawnictwo UWM, Olsztyn 2010.
- Ternant P., *Kościół*, [w:] X. Leon-Dufour (red.), *Słownik teologii biblijnej*, t. I opracował K. Romaniuk, Pallottinum, Poznań 1990.
- Tocqueville A. de, Heffner R.D., *Democracy in America*, New American Library, New York 2001.
- Tylus J., *Reclaiming Catherine of Siena: literacy, literature, and the signs of others*, University of Chicago Press, Chicago–London 2009.
- Undset S., *Catherine of Siena*, Ignatius Press, San Francisco 2009.
- Urbaniak Sz., *Fenomen zła w filozofii Jean-Luca Mariona*, „Studia Philosophica Wratislaviensia” 2017, t. 12, nr 3.
- Vauchez A., *Catherine of Siena: A Life of Passion and Purpose*, Mahwah: Paulist Press 2018.
- Vermeule A., *Common Good Constitutionalism*, Polity Press, Medford 2022.
- Vigo P., Chavin de Malan E., *Storia di santa Caterina da Siena*, Hutson Street Press, New York 2025.
- Waelkens L., *Amne Adverso. Roman Legal Heritage in European Culture*, University Press, Leuven 2015.
- Weidenkopf S., *The Church and the Middle Ages (1000-1378): Cathedrals, Crusades, and the Papacy in Exile*, Ave Maria Press, Notre Dame 2020.
- Westerholm S., *Law and Christian Ethics* [w:] P. Richardson, S. Westerholm (red.), *Law in Religious Communities in the Roman Period. The Debate over Torah and Nomos in Post-Biblical Judaism and Early Christianity*, Canadian Corporation for Studies in Religion, Waterloo 1991.
- Willmanowicz M., *Iluzja ciągłości - „Konstytucjonalizm Dobra Wspólnego” Adriana Vermeulego*, [w:] *Teoretyczne i Praktyczne Aspekty Współczesnego*

*Rozwoju Społeczno-Gospodarczego* Wydawnictwo Naukowe Akademii Mazowieckiej w Płocku, Płock 2024.

Wiślicki J., *Prawa świeckich w Kościele katolickim*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1939.

Witek S., Św. Katarzyna ze Sieny – nowy Doktor Kościoła, „Homo Dei” 1972, t. 148, nr 2.

Wójcik W., Krukowski J., Lempa F., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, t. 4, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1987.

Zubert B.W., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r. T. II/3. Lud Boży. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1990.

Żurowski M., *Podstawy władzy kościelnej z punktu widzenia teologiczno-kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 1962, t. 5, nr 3–4.

Żywczyński M., *Kościół i społeczeństwo pierwszych wieków*, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1985.

## Dokumenty i publikacje online

Agenzia Fides, *ASIA-BAHREIN – Father Aldo Berardi appointed Vicar Apostolic of Northern Arabia*, [http://www.fides.org/en/news/73340-ASIA\\_BAHREIN\\_Father\\_Aldo\\_Berardi\\_appointed\\_Vicar\\_Apostolic\\_of\\_North\\_Arabia](http://www.fides.org/en/news/73340-ASIA_BAHREIN_Father_Aldo_Berardi_appointed_Vicar_Apostolic_of_North_Arabia).

Apostolic Vicariate of Southern Arabia, *Bishop Paul Hinder OFM CAP*, <https://avosa.org/about-bishop>.

Augustyn z Hippony, *Eucharystia – Sakrament Kościoła*, <https://hipponczyk.blogspot.com/2014/07/13-eucharystia-sakrament-koscioa.html>.

Augustyn z Hippony, *Mowa 229 (O sakramencie wiernych)*, <https://patres.pl/augustyn-z-hippony-wy-jestescie-na-oltarzu-wy-jestescie-w-kielichu/>.

Australian Institute of Health and Welfare, *Deaths of despair: Suicide, alcohol and other drug-related deaths*, <https://www.aihw.gov.au/suicide-self-harm-monitoring/population-groups/aod-users/aod-suicide>.

Benedykt XVI, *Mój testament duchowy*, <https://www.vaticannews.va/pl/watykan/news/2023-01/testament-duchowy-benedykta-xvi.html>.

- Bodach M., *Post-Liberal Catholicism Exploring Connections Between Triumph And Contemporary Public Intellectuals*, Faith and Public Life, 2021, <https://faithandpubliclife.com/postliberal-catholicism-a-fixture-in-the-conservative-movement/>.
- Casey C., *'Common-Good Constitutionalism' and the New Battle over Constitutional Interpretation in the United States*, „Public Law” 2021, Sweet & Maxwell Ltd. (UK), <https://ssrn.com/abstract=3725068>.
- Casey C., *Common Good Constitutionalism: An Introduction* (July 02, 2024), Elgar Concise Encyclopedia of Legal Theory and Philosophy, forthcoming, <https://ssrn.com/abstract=4883529>.
- Catholic Church of Our Lady of Rosary, <https://qatarcatholicchurch.org/mass-timings>.
- Catholic University in Washington, D.C., *Regime Change and the Future of Liberalism*, recorded by C-SPAN, 2023, <https://www.c-span.org/video/?528162-1/regime-change>.
- Chesterton G.K., *Idee Ewangelii*, <https://www.scribd.com/document/494324425/Chesterton-G-K-Idee-Ewangelii>.
- CSW General briefing: Algeria, <https://www.csw.org.uk/2025/06/03/report/6536/article.htm>.
- Cybula P., *Wandea - zemsta Rewolucji*, <https://www.polskieradio.pl/39/246/Artykul/169692,Wandea-zemsta-Rewolucji>.
- Dedaj P., *Dodgers prepare to honor Sisters of Perpetual Indulgence during Pride Night amid backlash*, Fox News, <https://www.foxnews.com/sports/dodgers-prepare-honor-sisters-perpetual-indulgence-during-pride-night-amid-backlash>.
- Deneen P., Pappin G., *Dispatch from Budapest*, Postliberal Order 2022, <https://www.postliberalorder.com/p/dispatch-from-budapest>.
- Deneen P., *Why They Hate Us*, Postliberal Order 2022, <https://www.postliberalorder.com/p/why-they-hate-us>.
- Encyklopedia Britannica, *United Arab Emirates*, <https://www.britannica.com/place/United-Arab-Emirates/Languages-and-religion>.
- Expat Arrival, *Religion and worship in Saudi Arabia*, <https://www.expattarrivals.com/article/religion-and-worship-in-saudi-arabia>.

- Fesser E., *Wokism is the New Face of An Old Heresy, And It Can Be Defeated Again*, Postliberal Order 2024, <https://www.postliberalorder.com/p/wokism-is-the-new-face-of-an-old>.
- Franciszek, Audycja generalna, 5.10.2022, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2022/documents/20221005-udienza-generale.html>.
- Franciszek, Audycja generalna, 4.01.2023, <https://www.vatican.va/content/francesco/en/audiences/2023/documents/20230104-udienza-generale.html>.
- FSSPX, *Papież Franciszek doskonale wie, dokąd zmierza. Wywiad z przełożonym generalnym Bractwa Kapłańskiego Świętego Piusa X*, <https://news.fsspx.pl/2021/03/papiez-franciszek-doskonale-wie-dokad-zmierza-wywiad-z-przelezonym-generalnym-bractwa-kaplanskiego-sw-piusa-x/>.
- Katechizm katolicki dla osób dorosłych, które pragną zdobyć pełniejszą znajomość nauki katolickiej*, <https://piusx.org.pl/katechizm/1>.
- Katecheza Eucharystyczna XLIII*, <https://www.parafia-madrzechowo.pl/katecheza-eucharystyczna-xliii>.
- Krapić N., *Yemen: over 21 million people need humanitarian aid*, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2023-10/caritas-poland-internationalis-health-centers-yemen.html>.
- Mysior D., <https://www.youtube.com/watch?v=RIRIYqLAqrU&t=1658s>.
- OpenDoors, *Światowy Indeks Prześladowań – gdzie chrześcijanie są najbardziej prześladowani?*, <https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan/swiatowy-indeks-przesladowan>.
- Patterson J., *What is postliberalism*, The Dispatch, 2024, <https://thedispatch.com/article/what-is-postliberalism/>.
- Pecknold C., *Imago Dei as a Political Concept*, Postliberal Order 2021, <https://www.postliberalorder.com/p/imago-dei-as-a-political-concept>.
- Pecknold C., *The Religious Nature of the City*, Postliberal Order 2022, <https://www.postliberalorder.com/p/the-religious-nature-of-the-city>.
- Radio Maryja, *Lewica coraz bardziej ingeruje w życie Kościoła. Teraz chce zakazać sakramentu spowiedzi do 18. roku życia*, <https://www.radio->



- maryja.pl/informacje/lewica-coraz-bardziej-ingeruje-w-zycie-kosciola-teraz-chce-zakazac-sakramentu-spowiedzi-do-18-roku-zycia/.
- Reuters, *Saudi court gives death penalty to man who renounced his Muslim faith*, <https://www.reuters.com/article/us-saudi-execution-apostasy-idUSKBN0LS0S620150224>.
- Rogoża J., Żochowski P., *Kijów kontra Kościół Prawosławny Patriarchatu Moskiewskiego*, <https://www.osw.waw.pl/pl/publikacje/analizy/2022-12-01/kijow-kontra-kosciol-prawoslawny-patriarchatu-moskiewskiego>.
- Sikora P., *Dialogiczne oblicze chrześcijaństwa i islamu*, <https://www.tygodnikpowszechny.pl/dialogiczne-oblicze-chrzescijanstwa-i-islam-157523>.
- Szymański K., *Persecution of Filipino Catholics in Saudi Arabia*, European Parliament, Parliamentary question – E-9220/2010, [https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-7-2010-9220\\_EN.html](https://www.europarl.europa.eu/doceo/document/E-7-2010-9220_EN.html).
- The American Postliberal, <https://www.americanpostliberal.com/>.
- The Foundation for Constitutional Government Inc, *Biogram o Ernesta Fortina*, <https://contemporarythinkers.org/ernest-fortin/biography/>.
- The Postliberal Order, <https://www.postliberalorder.com/about>.
- TVN24, *Papież w Bahrajnie. „Przybywam do Was jako brat i pielgrzym pokoju”*, <https://tvn24.pl/swiat/papiez-w-bahrajnie-39-zagraniczna-pielgrzymka-franciszka-6194115>.
- United Nations Treaty Collection, [https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg\\_no=IV-4&chapter=4&clang=\\_en](https://treaties.un.org/Pages/ViewDetails.aspx?src=IND&mtdsg_no=IV-4&chapter=4&clang=_en).
- Vance J.D., *How I Joined the Resistance*, The Lamp Magazine 2020, <https://thelampmagazine.com/blog/how-i-joined-the-resistance>.
- Vermeule A., *A Principle of Immigration Priority*, Mirror of Justice 2019, <https://mirrorofjustice.blogs.com/mirrorofjustice/2019/07/a-principle-of-immigration-priority-.html>.
- Vermeule A., *Integration from Within*, „American Affairs” 2018, t. 2, nr 1, <https://americanaffairsjournal.org/2018/02/integration-from-within/>.
- Vermeule A., *Common Good Constitutionalism*, The Atlantic 2020, <https://www.theatlantic.com/ideas/archive/2020/03/common-good-constitutionalism/609037/>.

- Vermeule A., „*It Can't Happen*”; *Or the Poverty of Political Imagination*, Postliberal Order 2021, <https://www.postliberalorder.com/p/it-cant-happen-or-the-poverty-of>.
- Waldstein E., *Contrasting Concepts of Freedom*, The Josias 2016, <https://thejosias.com/2016/11/11/contrasting-concepts-of-freedom/>.
- Waldstein E., *Integralism in Three Sentences*, The Josias 2016, <https://thejosias.com/2016/10/17/integralism-in-three-sentences/>.
- Zengarini L., *Overview of Church in Bahrain ahead of Pope's visit*, <https://www.vaticannews.va/en/church/news/2022-10/overview-catholic-church-bahrain-pope-francis-visit.html>.
- Zubrzycka M., *Encyklika Mystici Corporis Christi Piusa XII*, <https://szkolateologii.dominikanie.pl/disputatae/14-encyklika-mystici-corporis-christi-piusa-xii/>.

### Strony internetowe i portale

- <https://avosa.org/>.
- <https://biblia.wiara.pl/doc/423157.DEI-VERBUM>.
- <https://czasopisma.uksw.edu.pl/index.php/pk/article/view/8477/7556>.
- <https://glosojcapio.pl/spowiedz/item/147-sumienie-instrukcja-obslugi>.
- <https://isi.org/>
- [https://iskk.pl/wp-content/uploads/2024/12/Annuario\\_Statisticum\\_2023.pdf](https://iskk.pl/wp-content/uploads/2024/12/Annuario_Statisticum_2023.pdf).
- <http://iskk.pl/badania/religijnosc/47-uncategorised/63-dominicantes>.
- <https://kiod.episkopat.pl/kiod/dokumenty-i-publikacje>.
- [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius\\_xii/encykliki/mystici\\_corporis\\_29061943](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/pius_xii/encykliki/mystici_corporis_29061943).
- <https://pl.aleteia.org/cp1/2021/02/12/czym-sie-rozni-prozelityzm-od-ewangelizowania-wyjasniamy>.
- [https://pl.wikipedia.org/wiki/Krzysztof\\_Kasznica](https://pl.wikipedia.org/wiki/Krzysztof_Kasznica).
- [https://pl.wikipedia.org/wiki/Staniław\\_Kasznica\\_\(komendant\\_NSZ\)](https://pl.wikipedia.org/wiki/Staniław_Kasznica_(komendant_NSZ)).
- [https://sjp.pwn.pl/slowniki/prozelityzm#google\\_vignette](https://sjp.pwn.pl/slowniki/prozelityzm#google_vignette).

<https://stacja7.pl/z-kraju/kard-nycz-meczenstwo-ktore-poniesli-ultimowienie-najwyzszym-swiadectwem-o-chryscusie/>.

<https://uodo.gov.pl/pl/138/3687>.

<https://uodo.gov.pl/pl/383/721>.

<https://www.doctrinafidei.va/pl/documenti1.html>.

<https://www.liturgia.pl/Poznacie-prawde-a-prawda-was-wyzwoli/>.

<https://www.opendoors.pl/przesladowania-chrzescijan>.

<https://www.piusx.org.pl/kryzys/katechizm-o-kryzysie-w-kosciele/>.

<https://www.polityka.pl/tygodnikpolityka/kraj/1978564,1,chory-jest-caly-system-nie-jeden-biskup-czy-kardynal.rea>

## Noty o autorach i autorkach

**Dobrochna Bach-Golecka OP**, doktor habilitowana nauk prawnych, prof. UW, pracuje w Katedrze Prawa Europejskiego na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Doktor nauk teologicznych, kierownik Centrum Prawa Kanonicznego, świecka dominikanka (Fraternia bł. Michała Czartoryskiego w Warszawie). Prodziekan WPiA UW ds. badań naukowych i współpracy międzynarodowej (2018–2020); sędzia ad hoc Europejskiego Trybunału Praw Człowieka (2016–2018).

**Ks. Janusz Chwast OP**, mgr, urodzony w 1966 roku w Nowym Sączu, dominikanin. W Szczecinie był opiekunem Wspólnoty Miłości Ukrzyżowanej i Wspólnoty Uczniów Maryi. Pracował jako duszpasterz akademicki w Szczecinie, a następnie w Warszawie na Służewiu, opiekun grup charyzmatycznych (Wspólnota Świętego Dobrego Łotra). Pełnił funkcję magistra nowicjuszy Zakonu Kaznodziejskiego. Obecnie pracuje w Poznaniu jako duszpasterz wspólnoty Winnica oraz rekolekcjonista.

**Daniel Dylewski**, mgr, urodzony w Warszawie, ukończył studia geograficzne (2020) oraz prawnicze na Uniwersytecie Warszawskim (2022), a także studia z zakresu Environmental Science and Engineering na King Abdullah University of Science and Technology (KAUST) w Arabii Saudyjskiej (2024). Aktualnie doktorant w Akademii Wymiaru Sprawiedliwości. W swoich aktywnościach naukowych lubi interdyscyplinarnie łączyć różne zagadnienia w jednej pracy.

**Ks. Tomasz Gałkowski CP**, prof. dr hab., kierownik Zakładu Teorii Prawa Kanonicznego w Katedrze Teorii, Historii i Norm Ogólnych Prawa Kanonicznego, Wydziału Prawa Kanonicznego UKSW w Warszawie; sędzia Trybunału Archidiecezji Łódzkiej. W kręgu zainteresowań i badań naukowych znajdują się zagadnienia interdyscyplinarne filozoficzno-teologiczno-teoretyczne dotyczące prawa kościelnego oraz *ratio legis* istniejących rozwiązań normatywnych. Autor ok. 150 publikacji i recenzji. Do ważniejszych z nich należą: *Il „quid ius” nella realtà umana e nella Chiesa*, Roma 1996; *Prawo-Obowiązek. Pierwszeństwo*

*i współzależność w porządkach prawnych: kanonicznym i społeczności świeckiej*, Warszawa 2007; *Ogólne zasady prawa w prawie kanonicznym*, Warszawa 2020; *Prawo Boże w kanonistyce*, Warszawa 2023.

**Ks. Franciszek Longchamps de Bériér**, profesor nauk prawnych, urodzony w 1969 roku, LL.M. Georgetown University. Kierownik Katedry Prawa Rzymskiego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego, wykłada na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego, reprezentuje Konferencję Episkopatu Polski w komisji prawnej Konferencji Episkopatów Unii Europejskiej (COMECE).

**Ks. Moisés Marín Pérez**, dr, urodzony w 1983 roku w San Pedro del Pinatar (Murcia – Hiszpania). W 2001 roku wstąpił do Archidiecezjalnego Seminarium Misyjnego Redemptoris Mater w Warszawie i został wyświęcony na prezbitera w 2011 roku. Ukończył studia magisterskie na Wydziale Prawa Kanonicznego UKSW w 2016 roku i uzyskał doktorat w 2023 roku. Od 2014 roku pracuje w Sądzie Metropolitalnym Warszawskim. Podczas swojej formacji odbył praktyki misyjne w Kazachstanie, Ukrainie, Estonii i Białorusi. Obecnie pełni funkcję delegata biskupiego ds. ochrony dzieci i młodzieży oraz osób bezbronnych w Archidiecezji Warszawskiej.

**Wiktor Mikosza**, student V roku prawa w ramach Kolegium Międzydziedzinowych Indywidualnych Studiów Humanistycznych i Społecznych Uniwersytetu Warszawskiego. Stypendysta na Ave Maria University, gdzie studiował nauki polityczne. Absolwent Szkoły Prawa Amerykańskiego w ramach Centrum Prawa Amerykańskiego prowadzonego przez Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego we współpracy z Emory University School of Law i Georgia State University College of Law. Naukowo zainteresowany współczesną amerykańską myślą polityczną oraz prawną.

**Katarzyna Myszona-Kostrzewa**, dr hab. prof. UW, jest absolwentką Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego oraz British Centre for English and European Legal Studies. Była pierwszą

stypendystką Królowej Elżbiety II w Polsce, kontynuowała studia doktoranckie na Uniwersytecie w Oxfordzie, St Hilda's College Oxford. Jest kierowniczką Zakładu Międzynarodowego Prawa Lotniczego i Kosmicznego WPiA UW. Prowadzi także Podyplomowe Studia Prawa Międzynarodowego i Służby Zagranicznej na Uniwersytecie Warszawskim. Jest członkinią Komitetu Badań Kosmicznych i Satelitarnych PAN. Autorka publikacji z zakresu prawa międzynarodowego.

**S. Monika Dolores Nowak PDDM**, dr, w 1993 roku wstąpiła do Zgromadzenia Sióstr Uczennic Boskiego Mistrza. W latach 2002–2008 studiowała w Instytucie Muzykologii KUL, uzyskując dyplom z wyróżnieniem. Ukończyła specjalizację z chironomii gregoriańskiej. W czasie studiów przebywała na stypendium naukowym w Katolickim Uniwersytecie w Róžomberku (Słowacja), na Wydziale Pedagogiki, ucząc się wykonawstwa chorału gregoriańskiego pod kierunkiem J. Bednarikovej. W 2016 roku uzyskała tytuł doktora nauk humanistycznych w zakresie historii muzykologii. W 2010 roku ukończyła dwuletnie Studium Chórmistrzowskie prowadzone przez Akademię Muzyczną im. Feliksa Nowowiejskiego w Bydgoszczy. Od 2008 roku jest członkiem Stowarzyszenia Polskich Muzyków Kościelnych, a w latach 2013–2021 była członkiem Zarządu i sekretarzem tegoż Stowarzyszenia. W latach 2011–2014 była członkiem Zespołu Redakcyjnego rocznika Katedry Monodii Liturgicznej IM KUL Jana Pawła II pt.: *Annales Lublinenses pro Musica Sacra*, a od 2016 roku jego sekretarzem. Od czasu zakończenia studiów prowadziła chóry wykonujące muzykę sakralną; wykładała w szkołach organistowskich oraz w Katedrze Muzyki Kościelnej i Wychowania Muzycznego Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego; prowadziła prelekcje, katechezy i zajęcia praktyczne na warsztatach muzyczno-liturgicznych w całej Polsce. Powołała do istnienia Kursy Muzyki Liturgicznej oraz Kursy dla psalterzystów czy kantorów w różnych diecezjach w Polsce, ucząc na nich śpiewu liturgicznego. Pisała artykuły naukowe i popularno-naukowe o tematyce muzykologicznej, muzycznej oraz liturgicznej czy duchowej, a także redagowała i wydawała zbiory nutowe z zakresu muzyki liturgicznej. Nagrała też płytę MP3 z wybranymi śpiewami chorału gregoriańskiego.

Interesuje się szeroko pojętą muzyką liturgiczną (zarówno jej badaniem, jak i wykonywaniem) oraz formacją liturgiczno-muzyczną wiernych.

**S. Małgorzata Pagacz USJK**, dr, urodzona w 1984 roku, należy do Zgromadzenia Sióstr Urszulanek Serca Jezusa Konającego. Adiunkt w Katedrze Mistyki Chrześcijańskiej na Wydziale Teologicznym UKSW; kierownik Studiów Podyplomowych Kierownictwa Duchowego UKSW. Stopień naukowy doktora nauk teologicznych uzyskała na Papieskim Wydziale Teologicznym w Warszawie; jest także magistrem matematyki (Uniwersytet Jagielloński) oraz ukończyła studia filozoficzne. Zajmuje się m.in. duchowością życia konsekrowanego, myślą Benedykta XVI. Jest odpowiedzialna za formację młodych sióstr w swoim Zgromadzeniu. Opublikowała ponad 30 artykułów naukowych oraz książki m.in. *Życie konsekrowane znakiem nadziei dla współczesnego świata w nauczaniu Kościoła od Soboru Watykańskiego II*, Kraków 2019; P. Kiejkowski, M. Pagacz, *Europa - humanizm - życie konsekrowane. Wokół myśli J. Ratzingera/Benedykta XVI*, Poznań 2021; J. Hadryś, M. Pagacz, P. Piasecki, *Koncepcje świętości*, Poznań 2024. Jest członkiem Polskiego Stowarzyszenia Teologów Duchowości oraz The Society of Catholic Scientists.

**Małgorzata Sobiecka**, dr, studia prawnicze ukończyła na Wydziale Prawa i Administracji Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie w 2010 roku. Aplikację radcowską odbyła w Okręgowej Izbie Radców Prawnych w Krakowie. Wpisana na listę radców prawnych w 2015 roku. W 2017 roku ukończyła studia licencjatu kościelnego z prawa kanonicznego. W roku 2024 obroniła pracę doktorską na Wydziale Teologicznym Uniwersytetu Jana Pawła II w Krakowie. Pracuje jako radca prawny i inspektor ochrony danych osobowych, prowadzi szkolenia z zakresu ochrony danych osobowych.

**Marek Strzała**, doktor nauk prawnych, urodzony w 1985 roku, adwokat, adiunkt w Pracowni Prawa Kościelnego i Wyznaniowego Uniwersytetu Jagiellońskiego w Krakowie. Członek Zarządu Polskiego Towarzystwa Prawa Wyznaniowego (2020-); autor kilkudziesięciu prawniczych pu-

blikacji naukowych, w tym monografii *Oświadczenie woli wyznaniowej osoby prawnej*, Kraków 2019, ss. 774. Zainteresowania naukowe: prawo kościelne i wyznaniowe, prawo cywilne, prawo gospodarcze i handlowe, prawo o dobrach doczesnych Kościoła katolickiego, wyznaniowa osobowość prawna, zwłaszcza reprezentacja w obrocie cywilnoprawnym

**Ks. Roman Szewczyk**, dr hab., doctor in utriusque iuris Papieskiego Uniwersytetu Laterańskiego (Rzym), wykładowca Uniwersytetu Warmińsko-Mazurskiego, Wyższego Seminarium Duchownego w Ełku, Wschodnioeuropejskiej Akademii Nauk Stosowanych w Białymstoku. Oficjał Sądu Biskupiego Diecezji Ełckiej (2002–2020). Prowadzi badania z zakresu prawa wyznaniowego – relacji państwo–Kościół; prawnych aspektów małżeństwa kanonicznego i cywilnego; małżeństwa w prawie europejskim. Najważniejsze publikacje: *Symbole religijne w przestrzeni publicznej. Studium problemu obecności symboli religijnych w przestrzeni publicznej w orzecznictwie Europejskiego Trybunału Praw Człowieka*, Olsztyn 2016; *Podstawy stosunków prawnych między Państwem a Kościołem*, Olsztyn 2010; *Małżeństwo jedno i nierozzerwalne. Argumenty prawa kanonicznego w orzekaniu o nieważności małżeństwa* (red.), Ełk 2012; artykuły z tematyki prawa europejskiego, wyznaniowego i porównawczego.

**Ks. Tomasz Szyszka SVD**, dr hab. prof. UKSW, wykładowca misjologii na Uniwersytecie Kardynała Wyszyńskiego w Warszawie. Obszary badawcze: historia ewangelizacji Ameryki Łacińskiej, metody misyjne Towarzystwa Jezusowego w Nowym Świecie, ewangelizacja inkulturacyjna, pielgrzymki św. Jana Pawła II do Ameryki Łacińskiej. Współpracuje z Instytutem Papieża Jana Pawła II w Warszawie oraz Centrum Formacji Misyjnej.

**Ks. Dariusz Tubacki FMJ**, mgr licencjant, doktorant Szkoły Nauk Społecznych przy Instytucie Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk. Ukończone studia z zakresu teologii w Centre Sèvres w Paryżu oraz z zakresu prawa kanonicznego na Uniwersytecie Kard. Wyszyńskiego w Warszawie. Aktualnie w badaniach z filozofii koncentruje się na fenomenologii, jej tle historycznym oraz rozwoju, zwłaszcza u autorów



francuskich. Przygotowywana rozprawa doktorska podejmuje temat konstytucji podmiotowości w fenomenologii donacji Jean-Luc Marion.

**Joseph H. Weiler**, profesor nauk prawnych, wykładowca New York University School of Law, Uniwersytetu Harvarda. Pełnił funkcję Rektora Europejskiego Instytutu Uniwersyteckiego (EUI) we Florencji, uczestniczył w panelach arbitrażowych WTO i NAFTA. Redaktor naczelny czasopism „European Journal of International Law” (EJIL) i „International Journal of Constitutional Law” (ICON). Laureat nagrody Ratzingera (2022). Jego zainteresowania badawcze dotyczą prawa europejskiego, roli sądownictwa europejskiego oraz zagadnienia miejsca religii w przestrzeni publicznej.

## **Wykaz wykładów gościnnych i seminariów Centrum Prawa Kanonicznego w latach 2021–2025, Wydział Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego**

1. Joseph H. Weiler, Uniwersytet Nowojorski – 28.6.2021  
*It is not what goes into the mouth that defiles a person, but it is what comes out of the mouth that defiles (Mat. 15:11). So why do (some) Jews observe Kosher?*
2. Joseph H. Weiler, Uniwersytet Nowojorski – 7.6.2022  
*Power, Authority, Politics: Forget Machiavelli, it's all in the Book of Samuel...!*
3. Karol Karski, Uniwersytet Warszawski – 21.9.2022  
*Prawnomiędzynarodowy status Zakonu Maltańskiego po nadaniu przez papieża Franciszka Karty Konstytucyjnej oraz Kodeksu Zakonu z dnia 3 września 2022 r.*
4. Dobrochna Bach-Golecka, Uniwersytet Warszawski – 24.10.2022  
*Stolica Apostolska wobec ludów tubylczych*
5. Ks. Dariusz Tubacki FMJ, Szkoła Nauk Społecznych, Instytut Filozofii i Socjologii Polskiej Akademii Nauk – 14.11.2022  
*„Bóg bez bycia” – Fenomen donacji w filozofii Jean-Luc Mariona*
6. Adam Bosiacki, Uniwersytet Warszawski – 5.12.2022  
*Synodalność w kontekście koncyliaryzmu i nauczania Soboru Watykańskiego II wobec współczesności*
7. Katarzyna Myszone-Kostrzewa, Uniwersytet Warszawski – 23.1.2023  
*Defensor fidei – obowiązki wiernych świeckich w świetle prawa kanonicznego*
8. Bogusława Filipowicz, Warszawa – 6.2.2023  
*Nauczanie papieskie na temat rodziny*
9. Aneta Gawkowska, Uniwersytet Warszawski – 13.3.2023  
*Nowy feminizm*
10. Ks. Łukasz Wiśniewski OP, Warszawa – 24.4.2023  
*800 lat dominikanów w Polsce – wyzwania i perspektywy*

11. S. Małgorzata Pagacz USJK, Uniwersytet Kard. Wyszyńskiego – 8.5.2023  
*Towarzystwo duchowe młodym dorosłym w świetle nauczania papieża Franciszka*
12. Aleksander Gubrynowicz, Uniwersytet Warszawski – 22.5.2023  
*Umowy konkordatowe w ujęciu komparatystycznym – zarys problemu*
13. Ks. Tomasz Gałkowski CP, Uniwersytet Kard. Wyszyńskiego – 29.5.2023  
*Początki i charakter władzy w Kościele*
14. Marek Kornat, Uniwersytet Kard. Wyszyńskiego, Instytut Historii Polskiej Akademii Nauk – 14.10.2023  
*Rewolucja w liturgii katolickiej – geneza i przebieg*
15. Marek Zubik, Uniwersytet Warszawski – 27.11.2023  
*Ustawy zasadnicze Państwa-Miasta Watykan*
16. Ks. Moisés Marín Pérez, Sąd Metropolitalny Warszawski – 4.12.2023  
*Misjonarz okiem kanonisty. Prawno-kanoniczne aspekty powołania misyjnego*
17. Bogusława Filipowicz, Józefów – 8.1.2024  
*Pięcioksiąg jako źródło nauczania Kościoła katolickiego w kontekście działań misyjnych św. Maksymiliana Marii Kolbego*
18. Wiktor Mikosza, Uniwersytet Warszawski – 29.1.2024  
*Postliberalizm amerykański a utopijna obietnica nowego Jeruzalem. Analiza przypadku ruchu „the Postliberal Order” Patricka Deneen’a, Adriana Vermeuel’a, Chada Pecknolda i Gladdena Pappina*
19. Ks. Szymon Bańka FSSPX, Warszawa – 11.3.2024  
*Status prawnokanoniczny Bractwa Kapłańskiego św. Piusa X*
20. Dorota H. Kutyla, Uniwersytet Warszawski – 8.4.2024  
*Dlaczego mówię „nie”, czyli o miejscu kościoła w przestrzeni publicznej*
21. Joseph H. Weiler, Uniwersytet Nowojorski – 13.5.2024  
*King Salomon – How Power, Money and Sex Corrupt even the Wisest of Men*

22. Ks. Moisés Marín Pérez, Sąd Metropolitalny Warszawski – 17.6.2024  
*Nowelizacja kanonów Księgi VI Kodeksu Prawa Kanonicznego “Sankcje karne w Kościele”*
23. Paweł Borecki, Uniwersytet Warszawski – 28.10.2024  
*Fundusz Kościelny – fakty po mitach i perspektywy na przyszłość*
24. S. Dolores Nowak PDDM, Warszawa – 25.11.2024  
*Kościół – organizacja czy żywy organizm?*
25. Ks. Franciszek Longchamps de Bérier, Uniwersytet Jagielloński – 27.1.2025  
*Ojcowie Kościoła a prawo*
26. Aleksander Stępkowski, Uniwersytet Warszawski – 3.3.2025  
*Sumienie – jak doszło do zmiany jego pojmowania?*
27. Leszek Bosek, Uniwersytet Warszawski – 10.3.2025  
*Wolność sumienia jako kategoria prawna*
28. Ks. Janusz Chwast OP, Poznań – 28.4.2025  
*Co robić w sytuacji zła w Kościele według św. Katarzyny ze Sieny?*
29. Ks. Piotr Kroczyk, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie – 26.5.2025  
*O ochronie danych osobowych w Kościele*
30. Danuta Siluk, Gdański Uniwersytet Medyczny – 16.6.2025  
*Kobieta w Kościele – rodzaje powołania*

Publikacja prezentuje interdyscyplinarne badania nad prawem kanonicznym prowadzone w Centrum Prawa Kanonicznego Wydziału Prawa i Administracji Uniwersytetu Warszawskiego. Ramy czasowe analiz związane są z pontyfikatem papieża Franciszka (2013–2025), w trakcie którego – w lutym 2019 roku – powstało Centrum, działające pod patronatem prof. Józefa Kasznicy (1834–1887), wykładowcy prawa kanonicznego i dziekana Wydziału Prawa Cesarskiego Uniwersytetu Warszawskiego.

Zebrane teksty charakteryzują się różnorodnością metodologiczną i merytoryczną. Autorzy podejmują zagadnienia z perspektywy nauk teologicznych, filozoficznych, historycznych, socjologicznych, politologicznych, zarządzania i komparatystyki prawniczej. Przyjęta formuła wykracza poza tradycyjną analizę norm kanonicznych, obejmując również praktykę stosowania prawa oraz szerszy kontekst funkcjonowania Kościoła.

Książka obejmuje pięć obszarów tematycznych: fundamentalne refleksje o prawie, natura Kościoła, działalność misyjna, problemy zarządzania i własności kościelnej oraz współczesne wyzwania kulturowe i filozoficzne. Unikalny charakter prawa kanonicznego, łączącego wymiar widzialny i niewidzialny, materialny i duchowy, wymaga wieloperspektywicznego podejścia badawczego.

## PROFESJONALNY WYMIAR PUBLIKACJI

### Książka do nabycia



Nr katalogowy: **1289**

 **Instytut  
Wydawniczy  
EuroPrawo**  
www.iwep.pl  
e-mail: redakcja@iwep.pl  
tel. 602 222 348



ISBN 978-83-7627-247-4

