

# Jesús Miñambres

---

## Corresponsabilità, amministrazione e sostegno economico alla Chiesa : Verso una "Stewardship" Europea?

---

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 57/3, 23-104

---

2014

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

sprawy najistotniejsze, jak wynika z ustawodawstwa Kodeksów Prawa Kanonicznego z 1917 r. i 1983 r.<sup>17</sup>

Konkludując trzeba zauważyć, że na przestrzeni wieków ukształtowały się cztery rodzaje wizytacji kanonicznych. Pierwszą z nich była wizytacja przeprowadzana przez właściwych przełożonych instytutu, a więc będąca wizytacją wewnętrzną zakonu. Pozostałe miały charakter zewnętrzny, ponieważ nie były dokonywane przez osoby będące członkami zakonu. Należały do nich wizytacje biskupów diecezji, na terenie których znajdowały się klasztory, oraz wizytacje nadzwyczajne, czyli wizytacja apostolska, przeprowadzana przez papieża lub właściwą kongregację Stolicy Apostolskiej, oraz państwowa, dokonywana przez zainteresowanego władcę państwa<sup>18</sup>. Trzeba nadmienić, że wizytacje zewnętrzne nigdy nie cieszyły się uznaniem zakonników, którzy zawsze dążyli do zachowania pewnej przestrzeni wolności dla swego życia klasztornego i prowadzenia działalności apostolskiej, chociażby poprzez uzyskanie tzw. egzempcji<sup>19</sup>.

### 1.1. Sposób przeprowadzania wizytacji

Istotne elementy wizytacji kanonicznych w życiu zakonnym – jak już wspomniano wyżej – opierały się na doświadczeniu wizytacji przeprowadzanych przez biskupów w kościele pierwotnym. Pierwsze wizytacje dokonywane przez założycieli zakonów nie pozostawiły po sobie świadectw. Dopiero źródła zakonu cystersów podają pewne informacje na ten temat. Według tradycji cysterskiej z XII-XIII wieku wizytacja kanoniczna zakonna była zapowiadana pismem podającym dzień jej rozpoczęcia, czas trwania oraz ewentualnie liczbę wizytatorów. Główny wizytator po swym przybyciu do klasztoru inicjował wizytację na zwołanej kapitule wspólnoty. Wygłaszał wówczas przemowę wyjaśniającą znaczenie duchowe przedsięwzięcia, tj. zachętę do

---

<sup>17</sup> KPK/1917, kan. 511-513; KPK/1983, kan. 628.

<sup>18</sup> G. ROCCA, *Visita*, DIP, v. X, Roma 2003, col. 113.

<sup>19</sup> G. ROCCA, *Visita. V. Conclusioni*, DIP, v. X, Roma 2003, col. 159; B. ESPOSITO, *Alcune riflessioni sul superiore maggiore in quanto ordinario e sulla valenza ecclesiologicalica e canonica della qualifica*, *Angelicum* 78(2001)675-678.

miłości braterskiej oraz pokoju we wspólnocie, informował o zakresie swej władzy w czasie wizytacji oraz ogłaszał oficjalne jej rozpoczęcie. Wizytator przeprowadzał rozmowy z wszystkimi członkami wspólnoty, kończąc na jej przełożonym. Wizytacja dotyczyła najczęściej przeglądu stanu dyscypliny życia zakonnego we wspólnocie, kierownictwa przełożonego w zakresie praktyk duchowych oraz spraw materialnych klasztoru. Ze sprawozdań z wizytacji w kongregacji kluniackiej wynika, że zakres kontroli był bardzo szeroki i dotyczył praktycznie wszystkich dziedzin życia klasztornego, tzn. zarówno strony duchowej, jak i doczesnego bytowania zakonników, np. sprawowania urzędów, sposobu zachowania się, zaciągniętych długów, dyscypliny zakonnej, dormitorium, pożywienia i odzieży, relacji z władzą cywilną, procesów, stanu budynków i remontów<sup>20</sup>.

Na zakończenie kontroli wizytator sporządzał dokument wizytacyjny, w którym zamieszczał wnioski dotyczące zauważonych błędów. W niektórych zakonach w nawiązaniu do dokumentu wizytacyjnego przygotowywano na kapitułę roczną sprawozdanie z wykonania owych wniosków<sup>21</sup>.

Podobnie św. Franciszek z Asyżu w swojej *Regule niezatwierdzonej* zobowiązywał przełożonych do wizytowania braci głównie w celu ich duchowego umocnienia, ale także właściwego rozmieszczenia w konwentach<sup>22</sup>.

Św. Teresa z Avila zalecała przejrzenie w ramach wizytacji księgi rozchodów klasztoru. Przy tej okazji zauważyła (i to wizytator też powinien mieć na względzie), że podstawowe potrzeby sióstr należy zaspokajać z własnych dochodów klasztoru, gdyż w przeciwnym razie w sytuacji niedostatku lub nędzy każda siostra sama będzie troszczyć

---

<sup>20</sup> J. OBERSTE, *La visita canonica...*, col. 115.

<sup>21</sup> Tamże.

<sup>22</sup> Św. FRANCISZEK Z ASYZU, *Regula niezatwierdzona*, rozdz. 4: „W imię Pańskie! Wszyscy bracia, którzy są ustanowieni ministrami i sługami innych braci, niech rozmieszczają swoich braci w prowincjach i w miejscach, w których będą, niech ich często odwiedzają i w sposób duchowy napominają i umacniają. A wszyscy inni moi umiłowani bracia niech będą im bardzo posłuszni we wszystkich sprawach dotyczących zbawienia duszy i niesprzecznych z naszym sposobem życia”.

się o siebie, korzystając m.in. z pomocy krewnych, co w konsekwencji spowoduje całkowite rozluźnienie życia w klasztorze. Powinno się też zwracać uwagę na to, jakie pożywienie mają zakonnicy, jak się do siebie odnoszą, jak dbają o chorych członków wspólnoty i czy są zaspokojone ich podstawowe potrzeby<sup>23</sup>. Święta Teresa wychodzi z założenia, że jeżeli zakonnice gorliwie służą Bogu i nie mają wygórowanych wymagań, nie zabraknie im tego, co potrzebne do życia<sup>24</sup>.

Podczas wizytacji powinno się według św. Teresy sprawdzać również, czy jest zachowywana klauzura, tj. odosobnienie od świata, będące jednym z istotnych elementów życia zakonnego, a także czy przełożona traktuje wszystkich z jednakową troską i nie zawiera się we wspólnocie niewłaściwych przyjacieli. Zadaniem wizytatora jest też zwrócenie uwagi na sposób odmawiania modlitw oraz zbadanie, czy przełożony nie nakazuje dodatkowych modlitw i umartwień, ponieważ może w ten sposób doprowadzić do przeciążenia podwładnych i utraty przez nich zdrowia, w wyniku czego nie będą w stanie podołać swoim obowiązkom<sup>25</sup>.

KPK/1917 w kanonach 511-513 zamieścił przepisy dotyczące sposobu dokonywania wizytacji kanonicznych w instytutach zakonnych, obligując wyższych przełożonych do przeprowadzania wizytacji podległych sobie domów zakonnych. Częstotliwość wizytacji oraz to, którzy przełożeni są do nich zobowiązani, pozostawiono do uregulowania w konstytucjach poszczególnych instytutów<sup>26</sup>. Prawodawca podkreślił również, że wizytator ma prawo i obowiązek pytać o to, co uznaje za potrzebne i odnosi się do zakresu wizytacji. Zakonnicy z kolei mają obowiązek udzielania odpowiedzi zgodnie z prawdą, a przełożonym wspólnot nie wolno w jakikolwiek sposób odwołać ich od tego obowiązku albo w inny sposób przeszkadzać celowi wizytacji. W przypadku nadużyć ze strony przełożonych groziły im kary przepisane w kan.

---

<sup>23</sup> Św. TERESA Z AVILA, *Sposób wizytowania klasztorów*, w: Tenże, *Dzieła*, t. III, Kraków 1995, s. 205; Tenże, *Księga życia*, w: Tenże, *Dzieła* t. I, Kraków 1997, s. 154-171.

<sup>24</sup> Św. TERESA Z AVILA, *Sposób wizytowania klasztorów*, s. 205.

<sup>25</sup> Tamże, s. 207- 214.

<sup>26</sup> KPK/1917, kan. 511.

2413, łącznie ze zdjęciem z urzędu i zakazem obejmowania urzędu przełożonego<sup>27</sup>.

Sposób wizytowania klasztorów zasadniczo nie zmienił się i wciąż nawiązywał do początków życia monastycznego. Także treść rozmów wizytatora z zakonnikami nadal dotyczyła zachowania ślubów zakonnych, relacji między członkami wspólnoty, ich uczestnictwa w sakramentach, odmawiania liturgii godzin, kapituły win, zachowania milczenia w ciągu dnia oraz w wyznaczonych miejscach klasztoru, wyżywienia, prowadzonych dzieł apostolskich, odbywanych podróży oraz spraw związanych z rozmównicą<sup>28</sup>. Treści rozmów z zakonnikami były objęte tajemnicą, ale wizytator mógł je wziąć pod uwagę, jeżeli zachodziła konieczność skarcenia zakonnika lub przeniesienia go do innego domu zakonnego<sup>29</sup>. Spotkanie ze wszystkimi zakonnikami na zakończenie wizytacji mogło mieć miejsce w kaplicy lub w sali kapitulnej, a wizytator powinien podczas niego łagodzić nieporozumienia oraz dodawać wizytowanej wspólnotcie odwagi na drodze życia zakonnego. Zostawiał on raport z wizytacji obejmujący zarówno dobre, jak i złe strony życia wspólnoty lub zakonu. Wnioski powinny być nieliczne i sformułowane w sposób jasny i zrozumiały. Kopię raportu końcowego wizytator przesyłał kompetentnej władzy instytutu<sup>30</sup>.

W czasie Soboru Watykańskiego II i w okresie posoborowym tematyka rozmów wizytacyjnych poszerzyła się o zagadnienia dotyczące charyzmatu instytutu, jego inkulturacji, myśli założycieli, a także życia braterskiego we wspólnotcie zakonnej, formacji duchowej zakonników, modlitwy i realizacji rad ewangelicznych w ujęciu soborowym<sup>31</sup>.

---

<sup>27</sup> KPK/1917, kan. 513; P. BASTIEN, *Direttorio canonico ad uso delle congregazioni di voti semplici*, Torino-Roma 1926, s. 290-298; G. ROCCA, *Visita. III. Il CIC<sup>1</sup>*, DIP, v. X, Roma 2003, col. 125.

<sup>28</sup> G. ROCCA, *Visita. III. Il CIC<sup>1</sup>*, DIP, v. X, Roma 2003, col. 125.

<sup>29</sup> Tamże, col. 126.

<sup>30</sup> Tamże, col. 126.

<sup>31</sup> S. HOLLAND, *Le visite canoniche dopo il concilio Vaticano II*, DIP, v. X, Roma 2003, col. 126-127; A.D., *Significato della visita canonica. Un passaggio di grazia*, Testimoni 15(2003)14-15; A. ARRIGHINI, *Lettera di un provinciale dopo la visita canonica. Franchezza e fiducia*, Testimoni 18(2008)8-9.

Ze względu na dające się wyraźnie zauważyć zanikanie relacji międzyosobowych w społeczeństwie coraz większą uwagę zwracano w czasie wizytacji na osobisty dialog przełożonego z podwładnymi, niezbędny do ich wzajemnego poznania się, a następnie właściwego kierowania wspólnotą. Dialog pomagał również przełożonym przyjmującym młodych zakonników na kolejny etap formacji zwłaszcza w dużych instytutach w gruntowniejszym, osobistym zapoznaniu się z ich problemami i działalnością. Trzeba jednak podkreślić, że ten bardzo potrzebny dialog nie mógł odwracać uwagi przełożonego od ważnych spraw instytutu, prowincji i wspólnoty<sup>32</sup>.

## 1.2. Cel wizytacji kanonicznej

Jak wynika z wyżej przedstawionych dociekań, celem wizytacji kanonicznej od początku istnienia tej instytucji było nawiązanie relacji między podwładnymi i przełożonymi poprzez osobiste spotkanie z nimi i rozmowę dotyczącą podstawowych kwestii życia zakonnego, a także sprawdzenie, czy w życie wspólnoty nie wkrały się nadużycia i niewłaściwości. Spotkania te służyły jednocześnie umocnieniu jedności zakonników oraz tożsamości zakonu. Stanowiły one skuteczną pomoc dla przełożonych w kierowaniu instytutem dzięki lepszej możliwości poznania zakonników i ich problemów, ale także dostarczały bardzo często ważnych sugestii przekazywanych wizytującemu przełożonemu przez wizytowanych członków wspólnoty klasztornej. Celem wizytacji, adekwatnie do znaczenia tego terminu, było również – a może przede wszystkim – przeprowadzenie przeglądu, czyli kontroli życia w danej wspólnotcie<sup>33</sup>. Dlatego też św. Teresa z Avila w dziele dotyczącym wizytowania założonych przez siebie klasztorów pisze wprost, że zadaniem wizytacji jest usunięcie i poprawienie z miłością zauważonych błędów<sup>34</sup>. Jej zdaniem należy zwrócić szczególną uwagę na to, czy

<sup>32</sup> S. HOLLAND, *Le visite canoniche...*, col. 127.

<sup>33</sup> P. LODOVICO, G. FANFANI, *Il diritto delle religiose conforme...*, s. 48; G. ROCCA, *Visita*, col. 112-113; D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata. Commentario teologico-giuridico al Codice di diritto canonico*, Roma 2005<sup>s</sup>, s. 193; A. ARRIGHINI, *C'era una volta la visita canonica*, *Testimoni* 3(2007)23.

<sup>34</sup> ŚW. TERESA Z AVILA, *Sposób wizytowania klasztorów*, s. 203: „Wizytację bowiem

wspólnota wiernie zachowuje konstytucje. Święta uważa, że jeżeli są zaniedbania w tej dziedzinie i nie podejmuje się prób ich naprawienia, to na nic się zdadzą wizytacje kanoniczne, które mają za zadanie prowadzić do wierniejszego zachowywania reguły i konstytucji<sup>35</sup>.

### 1.3. Wizytacje dokonywane przez biskupa diecezjalnego

Pisma ojców Kościoła i pierwsze sobory ukazują prawo nabyte biskupów do wizytacji klasztorów znajdujących się na terenie ich diecezji. Synod w Laodycei (ok. 360 r.)<sup>36</sup> zobowiązywał biskupów do przeprowadzania regularnej kontroli wspólnot mniszych istniejących w diecezji. Prawo to obowiązywało do końca średniowiecza, kiedy ukształtowała się instytucja egzempcji, czyli wyjęcia przez papieża niektórych klasztorów spod władzy biskupa i poddania ich sobie lub innej władzy kościelnej<sup>37</sup>. Wówczas w celu zastąpienia wizytacji biskupich w klasztorach wyjętych wprowadzono instytucję wizytacji legatów papieskich. Poza tym w związku z łączeniem się klasztorów tego samego zakonu coraz większego znaczenia nabierały wizytacje wewnętrzne przeprowadzane przez przełożonych zakonnych i kapituły generalne<sup>38</sup>.

Biskupi diecezjalni, mimo ograniczania zakresu ich władzy nad zakonnikami, wciąż posiadali prawo wizytowania klasztorów, zwłaszcza żeńskich i tych na prawach diecezjalnych. Jeszcze KPK/1917 r., systematyzując wcześniej obowiązujące normy w tej dziedzinie, ukazuje bardzo szeroki zakres kompetencji biskupa diecezjalnego podczas wizytacji domów zakonnych i klasztorów znajdujących się na terenie jego diecezji. Dokonywał on co 5 lat<sup>39</sup> wizytacji nie tylko klasztorów niezależnych i domów zgromadzeń zakonnych męskich i żeńskich na

---

przeprowadza się w tym celu, aby z miłością usunąć i poprawić błędy. Jeśli więc zakonnice nie nabiorą przekonania, że pod koniec roku będą skarcone i ukarane w tym, co przewiną, przejdzie rok i drugi i obserwa klasztorna zacznie się rozluźniać do tego stopnia, że później, choćby chciano zapobiec złemu, już nie będzie można”.

<sup>35</sup> Św. TERESA Z AVILA, *Sposób wizytowania klasztorów*, s. 207-214.

<sup>36</sup> A. ZNOSKO, *Kanony Soboru lokalnego w Laodycei (343 r.)*, w: *Kanony Kościoła Prawosławnego w przekładzie polskim*, t. I, Warszawa 1978, s. 168-175.

<sup>37</sup> KPK/1983, kan. 591; J. OBERSTE, *La visita canonica...*, col. 116.

<sup>38</sup> J. OBERSTE, *La visita canonica...*, col. 115.

<sup>39</sup> KPK/1917, kan. 512.

prawie diecezjalnym, ale także klasztorów mniszek podlegających bezpośrednio Stolicy Apostolskiej oraz podległych zakonnikom regularnym, gdyby przełożony zakonny nie wizytował tych klasztorów od pięciu lat. Biskup wizytował także kongregacje kleryckie na prawie papieskim, nawet wyjęte, w sprawach dotyczących kościoła, zakrystii, kaplicy publicznej i konfesjonau, nie mógł jednak zmieniać konstytucji i badać spraw gospodarczych wspólnoty klasztornej ani ingerować w jej zarząd wewnętrzny. Tylko w laickich mógł sprawdzić, czy karność jest zgodna z konstytucjami, czy nie wykracza się przeciwko klauzurze, czy panują zdrowa nauka i dobre obyczaje, czy przystępuje się w sposób należyty do sakramentów. Gdyby przełożeni wykrytych nadużyć nie ukrócili, zadanie to należało do biskupa, a w ważnych sprawach niecierpiących zwłoki on sam mógł podjąć decyzję, a następnie wysłać dekret do Stolicy Apostolskiej<sup>40</sup>.

Aktualne obowiązki biskupów diecezjalnych dotyczące wizytacji kanonicznych przeprowadzanych w instytucjach zakonnych zostaną omówione w dalszej części artykułu.

## 2. Wizytacja kanoniczna według KPK/1983

Zamieszczenie w KPK/1983 kanonu 628 normującego problematykę wizytacji kanonicznej wskazuje na utrzymanie i potrzebę tej instytucji w życiu zakonnym. Z dość ogólnikowej treści kanonu wynika, że większość spraw dotyczących wizytacji pozostawiono do ujęcia w prawie własnym poszczególnych instytucji. Paragraf pierwszy stwierdza, że prawo własne powinno regulować, którzy przełożeni mają obowiązek przeprowadzania wizytacji, jak często i w jaki sposób powinni oni wizytować domy i powierzonych sobie zakonników<sup>41</sup>.

---

<sup>40</sup> KPK/1917, kan. 618; P. BASTIEN, *Direttorio canonico ad uso delle congregazioni...*, s. 196-201.

<sup>41</sup> KPK/1983, kan. 628 § 1: „Przełożeni, ustanowieni przez własne prawo instytucji, powinni w określonym czasie wizytować domy i członków sobie powierzonych zgodnie z przepisami wspomnianego prawa własnego”; R. MCDERMOTT, *The service of authority and obedience: The canonical visitation of major superiores Canon 628 §§1, 3*, *Periodica* 99(2010)549; A. DALL'OSTO, *Scopo e attuazione della visita canonica. Occasione di rinnovamento*, *Testimoni* 6(2001)14.



Z zasady obowiązek przeprowadzania wizytacji mają przełożeni wyżsi. Jednak niektórzy z nich z różnych powodów nie chcą lub nie są w stanie osobiście dokonywać wizytacji domów i zakonników w odległych często prowincjach. Stąd obowiązek ten mogą delegować na innych zakonników nazywanych wizytatorami, zwłaszcza na członków rad prowincjalnych i generalnych. W niektórych instytutach istnieje stały urząd wizytatora<sup>42</sup>.

Na temat sposobu przeprowadzania wizytacji Stolica Apostolska nie wydała żadnego dokumentu, rozwiązania praktyczne pozostawiając do uregulowania prawu własnemu poszczególnych instytutów. Powinny one wykorzystać praktykę już istniejącą, opisaną w dużym stopniu w niniejszym artykule, a opartą głównie na wskazaniach zawartych w podręczniku P. Bastiena, stanowiącym komentarz do KPK/1917 r. i przeznaczonym do użytku zgromadzeń zakonnych o ślubach prostych<sup>43</sup>.

Współczesna znikoma literatura przedmiotu również dostarcza pewnych praktycznych wskazówek dotyczących znaczenia i sposobu przeprowadzania wizytacji. Szczególnie wartościowe są artykuły przełożonych, którzy osobiście przeprowadzili wiele wizytacji kanonicznych w swoich zakonach<sup>44</sup>. Na uwagę zasługuje ich cenne spostrzeżenie, że z istoty kanonu 628 wypływa zaproszenie do traktowania przez wspólnotę wizytacji kanonicznej jako przejścia i bliskości samego Chrystusa. Co więcej – że to On sam wizytuje. Takie spojrzenie powinno podnieść wartość wizytacji kanonicznej i przekonać wspólnotę, że wizytacja jest łaską<sup>45</sup>.

---

<sup>42</sup> D.J. ANDRÉS, *Los superiores religiosos de los religiosos según el Código de Derecho Canónico. VII – Estatuo específico de los superiores visitadores*, Commentarium pro Religiosis et Missionariis 85/1-2(2004)9; A. GARDIN, *La visita canonica. Considerazioni e indicazioni pratiche*, Informationes SCRIS 26/2(2000)108.

<sup>43</sup> P. BASTIEN, *Direttorio canonico ad uso delle congregazioni...*, s. 290-298.

<sup>44</sup> A. GARDIN, *La visita canonica...*, s. 107-124; A.D., *Significato della visita canonica...*, s. 13-15; A. ARRIGHINI, *Lettera di un provinciale dopo la visita canonica...*, s. 7.

<sup>45</sup> A.D., *Significato della visita canonica...*, s. 14.

## 2.1. Konieczność wizytacji kanonicznych

Mimo że instytucja wizytacji istnieje od czasu powstania życia monastycznego i z upływem wieków mogła się w niektórych instytutach mniej lub bardziej zdezaktualizować, należy ją zaliczyć do ważnych i żywotnych elementów życia zakonnego także obecnie. D.J. Andrés, A. Gardin i inni autorzy podkreślają jej aktualność i użyteczność. Zdaniem A. Gardina przełożony wyższy nie może właściwie kierować instytutem, jeżeli wcześniej nie spotka się z jak największą liczbą zakonników prowincji lub instytutu oraz nie odwiedzi ich wspólnot i domów zakonnych. Nie można bowiem zarządzać instytutem z tzw. „centrum”, czyli kurii generalnej lub prowincjalnej, nawet z wykorzystaniem coraz doskonalszych środków wzajemnej komunikacji. Przełożony powinien bywać także na peryferiach instytutu. Samym zakonnikom często trudno jest przybyć do przełożonego wyższego, a o niektórych sprawach można poinformować go tylko podczas indywidualnej rozmowy. Poza tym – jak sama nazwa wizytacji wskazuje – jest to „widzenie się” i spotkanie z zakonnikiem w miejscu jego zamieszkania, tam, gdzie on pracuje i wypełnia swoje codzienne praktyki zakonne i gdzie napotyka szereg problemów w życiu braterskim i działalności. Jest to poznanie zakonnika nie zza biurka lub przez telefon czy nawet za pośrednictwem kamery internetowej, lecz osobiście, spotykając się z nim twarzą w twarz i wysłuchując go<sup>46</sup>.

## 2.2. Częstotliwość wizytacji

Częstość przeprowadzania wizytacji pozostawiono do uregulowania prawu własnemu instytutu, które powinno mieć na względzie zachowanie istoty wizytacji kanonicznych, bez mylenia jej czy zastępowania przez wizyty przełożonych mniej formalne, określane dziś mianem

---

<sup>46</sup> D.J. ANDRÉS, *Los superiores religiosos de los religiosos según el Código de Derecho Canónico...*, s. 7; A. GARDIN, *La visita canonica...*, s. 109-110; A. DALL'OSTO, *Scopo e attuazione della visita canonica...*, s. 14; L. VAN LOOY, *Il governo provinciale di una congregazione religiosa. Il servizio dell'autorità*, <http://www.usminazionale.it/risultati.htm?cx=015792054140854925028%3Ayqpmgpeibcm&cof=FORID%3A11&q=visita+canonica&sa=Cerca> [strona z dnia 01.10.2013].

animacyjnych, pasterskich, ojcowskich, braterskich czy okazyjnych, które przełożony także może odbywać w podległych sobie wspólnotach<sup>47</sup>. Trzeba zauważyć w tym miejscu, że wizytacja kanoniczna sama w sobie powinna zawierać zarówno element braterskości, jak i relacji ojcowskich między wizytującym przełożonym a podwładnymi. Musi ona także pobudzać do gorliwości na drodze życia zakonnego. Stąd rodzi się pytanie o potrzebę wyżej wspomnianych innego rodzaju wizyt przełożonego, oprócz oczywiście okazyjnych, gdyż te różnią się zasadniczo od wizytacji kanonicznych, które zawsze są wcześniej zapowiadane. Tymczasem można zauważyć, że przełożeni skłaniają się coraz częściej do delegowania wizytacji kanonicznych na innych zakonników, pozostawiając sobie zadanie przeprowadzenia wizytacji braterskich lub ojcowskich<sup>48</sup>.

### 2.3. Wizytacja jako wizyta kompletna

Wizytacja kanoniczna zasługuje na szczególną uwagę, ponieważ zapewnia spotkaniu zakonników z przełożonym bezsporną kompletność, umożliwia poruszenie wszystkich problemów dotyczących realiów życia wspólnoty i poszczególnych jej członków. W przeciwieństwie do niej inne wizyty dotyczą zazwyczaj tylko jednej sprawy, np. trudności międzyosobowych we wspólnocie, mianowania nowego przełożonego, zniesienia domu zakonnego czy podjęcia nowej działalności apostołskiej. Podczas wizytacji kanonicznej przełożony stara się zapoznać ze wszystkimi sprawami dotyczącymi życia wspólnoty i domu, które można ująć w trzech wymiarach: zjednoczenie z Bogiem, życie braterskie oraz działalność wspólnoty i poszczególnych jej członków w szerokim zakresie, a więc prowadzi także rozmowy z osobami, z którymi zakonnicy współpracują, łącznie z biskupem die-

---

<sup>47</sup> D.J. ANDRÉS, *Los superiores religiosos...*, col. 128; A. GARDIN, *La visita canonica. Considerazioni e indicazioni pratiche*, Informationes SCRIS 26/2(2000)108; P.L. NAVA, *La visita canonica. Indicazioni di metodo e linee programmatiche*, Consecrazione e Servizio 51/5(2002)39; A. ARRIGHINI, *C'era una volta la visita canonica*, Testimoni 3(2007)24.

<sup>48</sup> A. GARDIN, *La visita canonica...*, s. 108.

cejalnym, jeżeli prowadzą parafie. Innymi słowy przełożony wizytujący wspólnotę nie może zamknąć się w pokoju i przyjmować na rozmowy poszczególnych zakonników, kończąc na przełożonym. Musi on uczestniczyć przez jakiś czas w codziennym życiu wspólnoty, tak aby poczuł jej styl bycia i klimat. Tymczasem z komentarza P. Bastiena wynika, że w przeszłości tak właśnie odbywano wizytacje kanoniczne – wizytator prosił na rozmowę członków wspólnoty, kończąc ją zazwyczaj na rozmowie z Przełożonym (przez duże „P”)<sup>49</sup>. Obecnie zwraca się też uwagę, aby wizytacja nie przebiegała w świątecznej atmosferze ze względu na gościa, jakim jest przełożony – wizytator<sup>50</sup>. W związku z kompletnością wizytacji i obejmowania nią wszystkich aspektów życia zakonnego nie może ona również być spontaniczna, improwizowana, lecz przełożony musi się do niej wcześniej przygotować<sup>51</sup>.

#### 2.4. Umiejętność słuchania przez wizytatora

We współczesnych wskazówkach wizytacyjnych podkreśla się znaczenie zdolności przełożonego do słuchania podwładnych. Wprawdzie osoba przełożonego nie skłania już podwładnych, jak to było przyjęte w przeszłości, do okazywania poddania i zbytnej podległości wobec przełożonego, jednak zwłaszcza wizytacje przełożonego generalnego w dużych instytucjach mogą jeszcze sprawiać wrażenie spotkania niezwykłego i nadzwyczajnego. Wizytujący powinien dać się poznać jako brat spośród braci, bez okazywania z jednej strony swojej wyższości z racji sprawowanej władzy, a z drugiej popadania w stan zbytniego paternalizmu<sup>52</sup>. Św. Teresa z Avila doszła do przekonania, że wizytujący przełożony powinien być z jednej strony przystępny i okazywać

---

<sup>49</sup> P. BASTIEN, *Direttorio canonico ad uso delle congregazioni...*, s. 292: „Ordinariamente il visitatore fa chiamare tutti I membri della comunità, cominciando dagli ultimo per finire con il Superiore. Quest'ordine non è tuttavia obbligatorio e può essere cambiato col suo inverso”.

<sup>50</sup> A. GARDIN, *La visita canonica...*, 111-112; A.D., *Significato della visita canonica...*, s. 14-15.

<sup>51</sup> A.D., *Significato della visita canonica...*, s. 14.

<sup>52</sup> P.L. NAVA, *La visita canonica...*, s. 47-48; A. GARDIN, *La visita canonica...*, 113.

miłość wizytowanym, z drugiej jednak musi być wymagający i nieugięty w sprawach istotnych dla życia zakonnego. Lepiej nawet, żeby zgrzeszył zbytnią surowością niż łagodnością<sup>53</sup>.

Poza tym od przełożonego wymaga się w dzisiejszych czasach, dla których typowe jest ciągle mówienie, trudnej sztuki cierpliwego słuchania wizytowanych zakonników bez okazywania znudzenia, irytacji, niecierpliwości, wcześniejszego uprzedzenia czy przesądów. Wydaje się, że bez uprzedniej modlitwy przełożonemu trudno jest osiągnąć wymagane do wizytacji usposobienie. Powinien on też traktować swych rozmówców jako osoby dorosłe i unikać pokusy odnoszenia się do nich jak do rozkapryszonych dzieci. Nie może także kończyć ze zniecierpliwieniem rozpoczętych wątków rozmowy, okazując np. brak czasu lub dając poznać rozmówcy, że już wie wszystko o danej sprawie. A. Gardin stwierdza, że przełożony powinien na czas rozmów otworzyć nie tylko umysł, ale przede wszystkim serce – jest to postawa niezbędna do wysłuchania współbraci, którzy w wielu sytuacjach mają obowiązek mówienia, a zawsze mają prawo być wysłuchani<sup>54</sup>.

## 2.5. Obowiązki wizytowanych zakonników

Postawa zakonników wobec wizytatora powinna być zgodna z normami KPK/1983 r., czyli obowiązuje ich przekazywanie wizytatorowi prawdy, z nauczania *Concilium Vaticanum II* wynika natomiast, że obie strony powinny mieć do siebie zaufanie. W takiej atmosferze od zakonników oczekuje się mówienia prawdy w miłości, tzn. odpowiedzi obiektywnych, wolnych od niechęci, zawziętości i animozji oraz

---

<sup>53</sup> Św. TERESA z AVILA, *Sposób wizytowania klasztorów*, s. 202-203.

<sup>54</sup> KPK/1983, kan. 618 : „[Przełożeni – B. Sz.] Winni też chętnie ich wysłuchiwać i popierać wspólną inicjatywę mającą na uwadze dobro instytutu i Kościoła; B. BOCCARDELLI, *La dignità del religioso e la potestà del superiore nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, *Il Diritto Ecclesiastico* 97(1986)347; A. GARDIN, *La visita canonica...*, 113; B. BOCCARDELLI, *La dignità del religioso e la potestà del superiore nel nuovo Codice di Diritto Canonico*, *Il Diritto Ecclesiastico* 97(1986)347-348; S.M. ALONSO RODRIGUEZ, *Diritti umani e vita consacrata*, w: *Dizionario Teologico della Vita Consacrata*, dir. A.A. Rodríguez, J.M. Canals Casas, Milano 1994, s. 594; I. IGLESIAS, *Los religiosos ante la manipulación de la libertad de l'hombre*, w: AA.VV., *Religiosos en un mundo inhumano*, Madrid 1982, s. 158.

mających na względzie dobro współbraci, instytutu i Kościoła<sup>55</sup>. Wizytowani są zobowiązani udzielać odpowiedzi tylko wówczas, gdy przełożony pyta ich o coś prawnie, a więc zgodnie z prawem powszechnym i własnym instytutu oraz adekwatnie do władzy przyznanej mu jako wizytatorowi. Pytanie nie byłoby zgodne z prawem, gdyby dotyczyło np. forum wewnętrznego lub własnej intymności<sup>56</sup> zakonnika lub innych osób albo też spraw jego rodziny. Poza tym zakonnicy są zobowiązani do udania się na rozmowę z wizytatorem tylko wtedy, gdy on sam ich wzywa<sup>57</sup>.

Także przełożony nie może zawieść zaufania rozmówców i ma obowiązek zachowania treści prowadzonych rozmów w tajemnicy. W żadnym wypadku nie mogą one stać się przyczyną późniejszych plotek i pomówień<sup>58</sup>.

W obowiązującym KPK/1983 nie zamieszczono wzmianki o karach przewidzianych dla przełożonych, którzy w jakikolwiek sposób odwodziliby podwładnych od przekazywania prawdy wizytatorowi<sup>59</sup>. Nie oznacza to jednak, że kar takich nie można aplikować na podstawie kanonów 1311, 1312, 1315 i 1399 KPK/1983<sup>60</sup>.

## 2.6. Przydatność informacji wizytacyjnych

Po zakończeniu wizytacji i odbyciu końcowej rozmowy z całą wspólnotą przełożony powinien poświęcić trochę czasu na całości-

---

<sup>55</sup> V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa* (edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca), Venezia 2010, s. 378.

<sup>56</sup> A. CALABRESE, *Istituti di vita consacrata e Società di vita apostolica*, Città del Vaticano 1997, s. 136; P.L. NAVA, *La visita canonica...*, s. 39.

<sup>57</sup> KPK/1983, kan. 220: „Nikomiu nie wolno bezprawnie naruszać dobrego imienia, które ktoś posiada, ani też naruszać prawa każdej osoby do ochrony własnej intymności”.

<sup>58</sup> D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, s. 194; KPK/1983, kan. 628 § 3; A. GARDIN, *La visita canonica...*, 114.

<sup>59</sup> KPK/1983, kan. 628 § 3: „Członkowie winni z zaufaniem odnosić się do wizytatora, a gdy prawnie o coś pyta, mają obowiązek odpowiadać zgodnie z prawdą w miłości. Nikomu zaś nie wolno w jakikolwiek sposób odwozić członków od wypełniania tego obowiązku ani też w inny sposób udaremniać celu wizytacji”; R. MCDERMOTT, *The service of authority and obedience...*, s. 547-548.

<sup>60</sup> D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, s. 196.

wą i obiektywną lekturę sporządzonych w czasie rozmów notatek, aby dokonać właściwej ich syntezy. Musi przy tym wziąć pod uwagę opinie wszystkich zakonników, a nie tylko najbardziej inteligentnych, wykształconych, młodych czy tylko samego przełożonego wspólnoty wysłuchanego na końcu, którego wypowiedź z tego powodu prawdopodobnie najlepiej zapamiętał. Podczas analizy przebiegu wizytacji przydatne czy wręcz niezbędne będzie odniesienie treści rozmów do istotnych elementów życia zakonnego, do charyzmatu instytutu i jego wyrażenia w konkretnych normach generalnych i szczegółowych własnego prawodawstwa instytutu. Nie można tu pominąć odniesienia dokonanych obserwacji do – jak to się zwykło dziś powtarzać – praktyki Ewangelii. Są takie sytuacje, kiedy ignorowanie prawa kanonicznego jest równoznaczne z brakiem szacunku wobec praw poszczególnych zakonników, wspólnoty i instytutu<sup>61</sup>.

Analiza informacji na temat życia wspólnoty powinna posłużyć wizytującemu do aktywizowania poszczególnych zakonników do coraz głębszego przeżywania przez nich swojej konsekracji, ponieważ wizytacja ma za zadanie służyć rewizji życia wspólnoty. Ważną rzeczą jest, aby w czasie wizytacji przełożony zauważył, a następnie podkreślił na spotkaniu wspólnoty nie tylko braki w jej życiu, ale także strony pozytywne. Wizytacja więc jest dobrą okazją do wypełnienia potrójnego wymiaru sprawowania władzy przez przełożonego, tj. uświęcania, nauczania i kierowania podwładnymi<sup>62</sup>.

## 2.7. Czas po zakończeniu wizytacji

Biorąc pod uwagę cel instytucji wizytacji, można stwierdzić, że zostaje on osiągnięty wraz z jej zakończeniem i wyjazdem wizytatora. Wielokrotnie istnieje jednak odczucie, że wizytacja jest tylko rutynową instytucją i wraz z zamknięciem za wizytatorem drzwi wszystko może powrócić do wcześniejszej normalności. Wspólnota zaczyna żyć dawnym życiem lub tylko z niewielkimi zmianami. A. Gardin na podstawie własnego doświadczenia radzi, aby przełożony generalny jakiś

---

<sup>61</sup> A. GARDIN, *La visita canonica...*, s. 116-117.

<sup>62</sup> Tamże, s. 120-122.

czas po wizytacji powrócił osobiście lub przez delegata do zwizytowanej wspólnoty celem sprawdzenia, czy sugerowane przez niego zmiany zostały wprowadzone w życie. Może on też wezwać przełożonego wspólnoty lub prowincji do zdania relacji jemu i radzie generalnej z wprowadzenia zmian zalecanych w dokumencie powizytacyjnym<sup>63</sup>.

## 2.8. Wizytacje kanoniczne zarezerwowane dla biskupa diecezjalnego

Powszechne prawo kościelne zapewnia instytutom w zakresie dyscypliny wewnętrznej, a więc także i wizytacji kanonicznych, słuszną autonomię, którą ordynariusze miejsca winni nie tylko zachowywać, ale i jej strzec<sup>64</sup>. Dlatego też w większości instytutów wizytacje należą do obowiązków przełożonych wewnętrznych. Jednak w tych instytutach, które niedawno powstały, rozwijają się i pozostają na prawie diecezjalnym, a więc są pod szczególną opieką biskupa diecezjalnego<sup>65</sup>, wizytacje przeprowadzają biskupi tych diecezji, na terenie których znajdują się domy danego instytutu. Biskup diecezjalny w rozumieniu kan. 134 § 3 może to prawo delegować także na innych, zwłaszcza wikariuszy od spraw zakonnych.

Biskupi lub ich delegaci w czasie swych pasterskich wizytacji w parafiach, a także w sytuacjach koniecznych, mogą wizytować kościoły i kaplice uczęszczane stale przez wiernych oraz szkoły i inne dzieła religijne lub miłosierdzia duchowego, prowadzone przez zakonników niezależnie od tego, czy są członkami instytutów na prawie diecezjalnym czy papieskim. Wizytacji biskupa nie podlegają natomiast szkoły, do których uczęszczają wyłącznie uczniowie instytutu. Gdyby przy okazji wspomnianych wizytacji biskup wykrył nadużycia, powinien powia-

---

<sup>63</sup> A. GARDIN, *La visita canonica...*, s. 123; A.D., *Significato della visita canonica...*, s. 13.

<sup>64</sup> KPK/1983, kan. 586 § 1: „Poszczególnym instytutom przyznaje się słuszną autonomię życia, zwłaszcza w zakresie zarządzania, dzięki której niech posiadają w Kościele własną dyscyplinę, a także zachowują własne dziedzictwo, o którym mowa w kan. 578. § 2. Ordynariusze miejsca winni tę autonomię zachowywać i jej strzec”.

<sup>65</sup> KPK/1983, kan. 594: „Instytut na prawie diecezjalnym pozostaje, z zachowaniem kan. 586, pod szczególną opieką biskupa diecezjalnego”.



domić o nich przełożonego, a jeśli to nie odniosłoby skutku, zobowiązany jest sam własną powagą załatwić sprawę<sup>66</sup>.

Podobnie też biskup jest uprawniony i ma obowiązek wizytować w zakresie dyscypliny zakonnej<sup>67</sup> klasztory niezależne (*sui iuris*), a więc takie, które podlegają jedynie przełożonemu klasztoru i poza nim nie mają innego wyższego przełożonego ani też nie są związane z jakimś instytutem zakonnym tak, że przełożony tego instytutu miałby ustaloną przez konstytucje władzę nad tym klaszturem<sup>68</sup>.

### Zakończenie

Podsumowując powyższe rozważania można stwierdzić, że wizytacje kanoniczne są potrzebne w życiu zakonnym także obecnie. Sprzyjają one dialogowi przełożonych wyższych z członkami instytutu, tak nieodzownemu dla właściwego sprawowania władzy i rozwoju życia braterskiego we wspólnotach zakonnych. Dzięki swej kompletności spotkania wizytacyjne mogą służyć rewizji i reformie życia w instytucie, stanowić skuteczne lekarstwo przeciw indywidualizmowi i wyobcowywaniu się zakonników ze wspólnoty. Instytucja ta może być wciąż pożyteczna dzięki elastyczności, jaką zapewnia jej prawodawca powszechny, pozostawiając szczegółowe uregulowania poszczególnym instyтуtom. Tak więc jej skuteczność, unowocześnienie, dostosowanie do potrzeb przełożonych oraz wizytowanych zakonników zależy ostatecznie od samych członków instytutu i ich przełożonych.

---

<sup>66</sup> KPK/1983, kan. 683 § 1.

<sup>67</sup> Kan. 628 § 2. Biskup diecezjalny ma prawo i obowiązek wizytować, także w zakresie dyscypliny zakonnej: 1° niezależne klasztory, o których w kan. 615; 2° poszczególne domy instytutu na prawie diecezjalnym, położone na jego terytorium; V. DE PAOLIS, *La vita consacrata nella Chiesa* (edizione rivista e ampliata a cura di Vincenzo Mosca), Venezia 2010, s. 376-377; D. ANDRÉS, *Le forme di vita consacrata...*, s. 194-195; A. CHRAPKOWSKI, J. KRZYWDA, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego*, w: AA.VV., *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*. Tom II, 2. Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego, Poznań 2006, s. 59; E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1995, s. 659-660; B.W. ZUBERT, *Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostołskiego, Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego, Księga II. Lud Boży. Część III*, Lublin 1990, s. 83-86.

<sup>68</sup> KPK/1983, kan. 615.

### **Obligation of carrying out the canonical visitation in religious Institutes**

Canonical visitation, existing in religious life from its monastic early stage, are still very important for individual monks, religious communities and whole Institutes.

They help to carry on a conversation between major Superiors and Subordinates, what is necessary for proper power exercising, as well as a development of a spiritual and fraternal life.

Visitations - thanks to their completeness, including the whole of a given Institute's life - may help in the improvement of observing the religious law, and become a good remedy against monks' individualism and isolation from their community.

Canonical visitation may still be useful, due to its flexibility, provided by the General Legislator, who leaves detailed regulation to Institute's own law.

Therefore the visitation's value, effectiveness, modernization, and its conformity with needs of Superiors and visited Monks, finally depends only on nothing but the Institute's members and their superiors.

SŁOWA KLUCZOWE: wizytacja kanoniczna, zakonnicy, wizytator, dyscyplina zakonna, obowiązek

KEY WORDS: canonical visitation, Monks, Visitor, monastic discipline, obligation



KS. JAN KRAJCZYŃSKI

Wydział Prawa Kanonicznego

Uniwersytetu Kardynała Stefana Wyszyńskiego w Warszawie

## OŚWIADCZENIA STRON I ZEZNANIA ŚWIADKÓW W SPRAWACH O NIEWAŻNOŚĆ MAŁŻEŃSTWA *OB EXCLUSIONEM INDISSOLUBILITATIS*

Treść: Wstęp. – 1. Oświadczenia stron. – 1.1. Przyznanie się symulanta. – 1.1.1. Sądowe przyznanie się symulanta. – 1.1.2. Pozasądowe przyznanie się symulanta. – 1.2. Oświadczenia współmałżonka. – 2. Zeznania świadków. – 3. Najwyższa staranność przy ocenie jakości i wagi świadectw. – Zakończenie.

### Wstęp

Zgodnie z kan. 1527 § 1 KPK, w procesach kościelnych można przytoczyć każdy dowód, który wydaje się pożyteczny do naświetlenia sprawy i sam w sobie jest godziwy. Wprawdzie do orzeczenia nieważności małżeństwa z tytułu symulacji zgody małżeńskiej nie wystarczą same twierdzenia stron i świadków<sup>1</sup>, niemniej tak jedno, jak drugie, mianowicie i oświadczenia stron (*partium declarationes*), i zeznania świadków (*attestationes, depositiones, testimonia testorum*) zajmują istotne miejsce pośród środków dowodowych w tego typu procesach. Co więcej, tak wspomniane oświadczenia, jak zeznania mogą niekiedy zawierać w sobie przyznanie się symulanta (*confessio simulantis*).

Jakkolwiek dowodzenie wykluczenia istotnego przymiotu małżeństwa w zakresie zewnętrznym nie należy do łatwych, nie jest to jednak trudność niepokonalna. Kanonistyka i orzecznictwo Roty Rzymskiej rozróżniają dwa sposoby dowodzenia symulacji, mia-

---

<sup>1</sup> „Ad simulatum consensum probandum, non sufficit mera partium ac testium affirmatio [...]”. Dec. c. Boccafolà z 20 V 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 387. Zob. też Dec. c. Huber z 27 I 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 118.

nowicie dowodzenie bezpośrednio (*probatio directa*) i dowodzenie pośrednio (*probatio indirecta*)<sup>2</sup>. Bezpośrednio symulację zgody małżeńskiej stwierdza się na podstawie przyznania się symulanta, potwierdzonego zeznaniami wiarygodnych świadków i dokumentami; pośrednio zaś – na podstawie istnienia przyczyny symulacji oraz zbiegu domniemań i okoliczności. Judykatura rotalna przyjmuje, iż symulacja jest dostatecznie udowodniona, jeśli – oprócz przyznania się strony – istnieje poważna i proporcjonalna przyczyna symulacji oraz symulację potwierdzają okoliczności poprzedzające zawarcie małżeństwa, towarzyszące mu i po nim następujące<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> W dowodzeniu bezpośrednim sędzia ma możliwość stwierdzić *directe* prawdziwość jakiegoś twierdzenia lub faktu. Bezpośrednie środki dowodowe potwierdzają wprost to, co należy udowodnić, to jest fakt, który należy ustalić dla właściwego rozstrzygnięcia jakiejś sprawy i którego prawidłowe ustalenie oznacza ujawnienie w sprawie prawdy obiektywnej. W dowodzeniu pośrednim sędzia wnioskuje o prawdziwości jakiegoś twierdzenia czy faktu. Pośrednie środki dowodowe, nazywane niekiedy poszlakowymi lub ze zbiegu okoliczności, nie służą wprost do udowodnienia *factum probandum*, lecz okoliczności mających z nim związek, na podstawie których sędzia wysnuwa wniosek o tym, co ma udowodnić. W zależności od relacji, jaka zachodzi między faktem dowodzonym a faktem, na podstawie którego sędzia wnioskuje o istnieniu pierwszego, pośrednie środki dowodowe mogą być różnego stopnia, np. zeznanie świadka o tym, co sam widział lub słyszał będzie pośrednim środkiem dowodowym wyższego stopnia, natomiast jego zeznanie o tym, co słyszał od kogoś innego – pośrednim środkiem dowodowym niższego stopnia. Zob. T. PAWLUK, *Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym*, Studia Warmińskie 5 (1968) s. 420n.

<sup>3</sup> „Sacramenti boni exclusionis, sicut ceterum cuiusvis simulationis, perdifficilis est probatio [...] At ubi concurrant simulantis confessio tum iudicialis tum extraiudicialis testibus fide dignis tempore insuspecto facta et ab his coram iudice plene confirmata, gravis et proportionata simulandi causa, a contrahendi causa bene distincta, et circumstantiae eidem simulationi faventes, certitudo moralis exurgit de patrata simulatione”. Dec. c. Funghini z 22 II 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 131. Zob. także: Dec. c. Davino z 18 II 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 36; Dec. c. Jarawan z 12 XI 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 619; Dec. c. De Jorio z 14 IV 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 258; Dec. c. Bruno z 22 VI 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 381n; Dec. c. Colagiovanni z 26 VI 1984 r., RRDec. 76(1984) s. 423; Dec. c. Davino z 26 VII 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 515; Dec. c. De Lanversin z 17 X 1984 r., RRDec. 76(1984) s. 535; Dec. c. Jarawan z 26 X 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 563; Dec. c. Bruno z 15 II 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 78; Dec. c. Jarawan z 1 II 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 91n; Dec. c. Ragni z 4 III 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 165; Dec. c. Agustoni z 21 III 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 207;

## 1. Oświadczenia stron

W myśl kan. 1530 KPK, sędzia, dla lepszego wydobywania prawdy, zawsze może przesłuchać strony; co więcej, jak zaznaczono w art. 177 instrukcji *Dignitas connubii*, w celu bardziej dokładnego jej poznania powinien zatroszczyć się o przesłuchanie tych osób<sup>4</sup>. Sędzia winien to uczynić na wniosek strony lub dla udowodnienia faktu, który ze względu na interes publiczny wymaga usunięcia wszelkich wątpliwości<sup>5</sup>. Gdyby zaś strona, pytana zgodnie z przepisami prawa, odmówiła

---

Dec. c. Colagiovanni z 27 V 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 346; Dec. c. De Lanversin z 4 VI 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 366; Dec. c. Giannecchini z 15 VII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 469; Dec. c. Stankiewicz z 27 XI 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 677; Dec. c. Colagiovanni z 15 I 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 5; Dec. c. Jarawan z 23 II 1987 r., RRDec. 79(1987) s. 57; Dec. c. Faltin z 9 IV 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 256n; Dec. c. Bruno z 26 VI 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 447; Dec. c. Jarawan z 30 IX 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 525; Dec. c. Faltin z 16 X 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 532; Dec. c. Boccafolà z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 88; Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 97; Dec. c. Stankiewicz z 19 V 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 329; Dec. c. Palestro z 26 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 551; Dec. c. Corso z 30 V 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 410; Dec. c. Colagiovanni z 20 XI 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 805; Dec. c. Bruno z 1 II 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 69; Dec. c. Funghini z 18 II 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 793n; Dec. c. Funghini z 18 XII 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 847; Dec. c. Palestro z 19 II 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 65n; Dec. c. Faltin z 19 II 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 75; Dec. c. Giannecchini z 10 IV 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 184; Dec. c. Jarawan z 29 IV 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 216n; Dec. c. Boccafolà z 8 X 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 445; Dec. c. Faltin z 16 XII 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 688n; Dec. c. Boccafolà z 25 II 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 50; Dec. c. Faltin z 28 IV 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 310n; Dec. c. Funghini z 28 IV 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 316n; Dec. c. Stankiewicz z 25 VI 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 501; Dec. c. Funghini z 14 II 1994 r., RRDec. 86(1997) s. 662; Dec. c. Defilippi z 22 VII 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 564; Dec. c. Sable z 18 XI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 679; Dec. c. Huber z 27 I 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 118; Dec. c. Verginelli z 28 VII 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 575; Dec. c. Alwan z 14 II 2002 r., RRDec. 94(2010) s. 69; Dec. c. Bottone z 21 XI 2002 r., RRDec. 94(2010) s. 665.

<sup>4</sup> Por. PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas Connubii*, (25 I 2005), Communicationes 37 (2005), s. 11-92.

<sup>5</sup> Por. kan. 1530 KPK.

złożenia oświadczenia, do sędziego należy ocena odmowy odpowiedzi w odniesieniu do udowodnienia faktów<sup>6</sup>.

### 1.1. Przyznanie się symulanta

Podstawę i początek dowodzenia symulacji małżeństwa stanowi przyznanie się kontrahenta lub kontrahentów (*confessio simulantis*)<sup>7</sup>. Ponieważ tylko domniemany symulant wie, co zamierzał, jego *confessio* czyni uzasadnionym zbadanie jego intencji celem odkrycia prawdy. Przyznanie się symulanta może przybrać dwojaką postać: może być przyznaniem się dokonany w sądzie (*confessio simulantis iudicialis*) bądź przyznaniem się pozasądowym (*confessio simulantis extraiudicialis*), przedstawionym wobec sędziego przez wiarygodnych świadków, którzy to przyznanie się usłyszeli w niepodejrzanych okolicznościach. Jedno i drugie przyznanie się może być złożone tak w formie słownej, jak w postaci stosownych czynów.

Przyznanie się symulanta, pomocne w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia dobra sakramentu, samo z siebie nie wystarczy do pełnego udowodnienia istnienia pozytywnego aktu woli wykluczającego nierozzerwalność mał-

---

<sup>6</sup> Zob. kan. 1531 § 1-2 KPK. W przypadku oceny odmowy odpowiedzi domniemane symulanta nie wolno braku odpowiedzi traktować jako milczącego potwierdzenia faktu. Milczeniu strony można przyznać jedynie moc poszlaki. Znaczenie tej ostatniej zaś może być różne, w zależności od przypadku i okoliczności. Por. L. DEL AMO, *De probationibus. Dowody*, w: Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. nauk. P. Majer, Kraków 2011, s. 1153.

<sup>7</sup> „Definita volunats excludendi indissolubilitatem desumitur in primis e confessione simulantis, quae obiectum et initium probationis constituit [...]”. Dec. c. Palestro z 5 IV 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 238. Zob. także: Dec. c. Colagiovanni z 26 IV 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 190; Dec. c. Jarawan z 11 V 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 238; Dec. c. Bruno z 31 V 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 273; Dec. c. Funghini z 28 III 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 241; Dec. c. Jarawan z 6 VI 1994 r., RRDec. 86(1997) s. 297; Dec. c. Huber z 15 XII 1994 r., RRDec. 86(1997) s. 736; Dec. c. Funghini z 26 X 1998 r., RRDec. 90(2003) s. 645; Dec. c. Sable z 18 XI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 679, 681; Dec. c. Bottone z 15 VI 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 387.

żeństwa<sup>8</sup>. Niemniej, jeśli jest ono wsparte zgodnymi z nim zeznaniami wiarygodnych świadków, proporcjonalnie ważną przyczyną symulacji małżeństwa i okolicznościami poprzedzającymi zawarcie małżeństwa, towarzyszącymi mu i następującymi po nim, może stanowić ważny argument na rzecz wykluczenia istotnego przymiotu małżeństwa<sup>9</sup>.

Podobnie, brak przyznania się symulanta, a tym bardziej jego zaprzeczenie pod przysięgą<sup>10</sup>, wpływa na dowodzenie podjęcia pozytywnego aktu woli, o jakim jest mowa w kan. 1101 § 2 KPK. Jak zgodnie twierdzą audytorzy Roty Rzymskiej, nieistnienie tego środka dowodowego czyni dowodzenie symulacji trudniejszym, chociaż nie niemożliwym<sup>11</sup>.

### 1.1.1. Sądowe przyznanie się symulanta

Dowodzenie wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa rozpoczyna się od oświadczenia symulanta złożonego wobec właściwego sędziego<sup>12</sup>. Kontrahent, któremu przypisuje się powzięcie pozytywnej intencji przeciwnej dobru sakramentu, wezwany przed sąd, może

---

<sup>8</sup> Zob.: Dec. c. Boccafolo z 20 V 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 387; Dec. c. Bottone z 15 VI 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 387.

<sup>9</sup> „Unde probatio eruitur confessione simulantis vel iudiciali, quae vim probationis habere potest si alia accedant elementa quae ea corroborant, vel extraiudiciali [...]”. Dec. c. Faltin z 19 II 1992 r., RRDec. 84 (1995) s. 75. Zob. także: Dec. c. Palestro z 19 II 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 65n; Dec. c. Stankiewicz z 17 XII 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 783; Dec. c. Bottone z 13 III 1998 r., RRDec. 90(2003) s. 244.

<sup>10</sup> Por. Dec. c. Stankiewicz z 26 I 2001r., RRDec. 93(2009) s. 96-97.

<sup>11</sup> Zob.: Dec. c. De Jorio z 26 II 1969 r., RRDec. 61(1979) s. 206 ; Dec. Faltin z 16 IV 1997 r., RRDec. 89(2002) s. 305; Dec. Bruno z 18 IV 1997 r., RRDec. 89(2002) s. 337; Dec. c. López-Illana z 24 III 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 194; Dec. c. Sable z 18 XI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 680.

<sup>12</sup> „Simulationis probatio generatim per iudicalem confessionem simulantis incipit [...]”. Dec. c. Bruno z 30 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 465. Zob. też: Dec. c. Caberletti z 20 VI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 499; Dec. c. Huber z 15 XII 1994 r., RRDec. 86(1997) s. 737; Dec. c. Caberletti z 23 VII 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 586; Dec. c. Huber z 27 I 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 118; Dec. c. Huber z 23 VII 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 528.

Przyznanie się symulanta dokonane w formie pisemnej i przesłane pocztą do trybunału kościelnego nie posiada charakteru sądowego oświadczenia strony. Zob. Dec. c. Faltin z 30 X 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 699.



przyznać się do popełnienia symulacji, zaprzeczyć jej dokonania bądź w ogóle nie stawić się w sądzie.

Sądowe zaprzeczenie dokonania symulacji bądź odmowa złożenia zeznań przez domniemanego symulanta oznacza, iż dowód przeciwko ważności małżeństwa staje się trudniejszy<sup>13</sup>. Negacja wykluczenia dobra sakramentu dokonana w sądzie powinna zostać poddana wnikliwej ocenie sędziego. Przedmiotem tej oceny winny być: dokładne zbadanie wiarygodności zewnętrznej i wewnętrznej domniemanego symulanta<sup>14</sup>, określenie prawdziwej dyspozycji umysłu symulanta względem kontrahenta<sup>15</sup>, gruntowne zbadanie osobowości symulanta<sup>16</sup>, uważne przyjrzenie się wyobrażeniom, opiniom i osądowi osoby zaprzeczającej symulacji na temat instytucji małżeństwa, analiza relacji domniemanego symulanta z partnerem, członkami rodziny, przyjaciółmi i znajomymi przed i po zawarciu małżeństwa, zbadanie, czy w aktach sprawy można znaleźć wiarygodnych świadków, którzy mogliby potwierdzić popełnienie symulacji, o której dokonaniu usłyszeli w niepodejrzanym czasie, rozważenie wszelkich okoliczności sprawy ze zwróceniem szczególnej uwagi na te, które mogą potwierdzić symulację zgody małżeńskiej<sup>17</sup>.

Ponieważ zeznanie czerpie moc z wiarygodności zeznającego, wiarygodność ta, przynajmniej w czasie procesu, powinna być poza wszelkim podejrzeniem<sup>18</sup>. Niewielka wiarygodność symulanta, wy-

---

<sup>13</sup> Zob.: Dec. c. Boccafolo z 5 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 476; Dec. c. Stankiewicz z 26 I 2001r., RRDec. 93(2009) s. 96-97.

<sup>14</sup> Wiarygodność zewnętrzną symulanta określa się na podstawie świadectw kwalifikacyjnych wystawionych przez proboszcza oraz na podstawie zeznań złożonych przez wiarygodnych świadków; wiarygodność wewnętrzną wyprowadza się z analizy czynów strony.

<sup>15</sup> Przyczyną sądowego zaprzeczenia faktycznie dokonanej symulacji może być m.in. złośliwość symulanta, nienawiść do współmałżonka, chęć dokonania zemsty bądź uzyskanie korzyści. Zob. Dec. c. Bruno z 30 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 466.

<sup>16</sup> Chodzi tu przede wszystkim o odpowiedź na pytanie, czy strona zaprzeczająca dokonania symulacji nie cierpi na jakies zaburzenia psychiczne.

<sup>17</sup> Zob. Dec. c. Bruno z 30 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 465.

<sup>18</sup> „Confessio momentum sumit a confitentis credibilitate quae, saltem tempore processus, omnem suspicionem longe procedere debet, quia eiusdem declaratione doce-

razem której mogą być inne fałszerstwa, podżeganie do złego czy przedstawienie dokumentów niepewnego pochodzenia, daje podstawę względnemu domniemaniu sędziowskiemu, wykluczającemu wszelką wiarygodność strony<sup>19</sup>.

Jako że przyznanie się do symulacji jest oświadczeniem o już dokonanym oszustwie, ślepe zawierzenie stwierdzeniu, nawet zaprzysiężonemu, osoby, która poprzez symulację dopuściła się kłamstwa w uroczysty sposób, byłoby niegodziwością<sup>20</sup>. Stąd, chociaż KPK przypisuje zeznaniom stron niemałe znaczenie, sądowe przyznanie się symulanta należy przyjmować z wielką ostrożnością i nie pozostawiać go łatwo jako jedyny środek dowodowy<sup>21</sup>.

Przyznanie się co do przedmiotu sporu, dokonane wobec właściwego sędziego, zgodnie z kan. 1535 KPK, jest stwierdzeniem jakiegoś faktu, dokonanym przeciwko sobie. Przyznanie się sądowe jednej strony, jeżeli chodzi o jakąś sprawę prywatną i nie dotyczy ona dobra publicznego, jeśli jest swobodne i nie można go przypisać błędowi, zwalnia pozostałe strony od obowiązku dowodzenia<sup>22</sup>. Ponieważ jednak w procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia dobra sakramentu przyznanie się do dokonania symulacji

---

mur idipsum iam se periurio coram Ecclesia, societate et comparte maculari veritum non esse<sup>23</sup>. Dec. c. Giannecchini z 10 X 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 569.

Zgodnie z dyspozycją kan. 1679 KPK, „jeśli nie ma skądinąd pełnych dowodów, sędzia, dla oceny zeznań stron według przepisu kan.1536, powinien się posłużyć, jeżeli to możliwe, świadkami co do prawdziwości samych stron, oprócz innych poszlak i wskazówek”.

<sup>19</sup> „Exigua autem credibilitas partis in re sua fundamentum praebet praesumptioni hominis relativae [...] omnem credibilitatem a priori excludenti [...]”. Dec. c. Pinto z 14 XI 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 627.

<sup>20</sup> Zob.: Dec. c. Bruno z 30 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 465; Dec. c. Defilippi z 27 VII 1994 r., RRDec. 86(1997) s. 416.

<sup>21</sup> Zob. Dec. c. Serrano Ruiz z 27 I 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 58.

<sup>22</sup> Zob. kan.1536 § 1; 1538 KPK. Przyznanie się sądowe jest prawnie nieważne, jeżeli zostało dokonane wobec niekompetentnego sędziego. Przyznanie się powinno być złożone dobrowolnie i rozważnie, spontanicznie bądź w wyniku pytań zadawanych przez sędziego (przyznanie się sprowokowane). Jako oświadczenie woli, podobnie jak każdy inny akt prawny, powinno być wyrażone na zewnątrz, albo na piśmie, albo wypowiedziane ustnie.

nie powoduje kary, ale uwolnienie się od znieprawionego węzła, podstawową zasadą obowiązującą w tym procesie, podkreśla M. Giannecchini, jest norma, iż nikt nie dostarcza dowodu, kiedy mówi na swoją korzyść. Każdy bowiem może kłamać na własny użytek<sup>23</sup>.

Pomimo tego, iż sądowe przyznanie się symulanta, samo w sobie, nie może stanowić pełnego środka dowodowego przeciwko ważności małżeństwa<sup>24</sup>, nie należy od razu pozbawiać go jakiegokolwiek znaczenia. Zgodnie bowiem z dyspozycją kan. 1536 § 2 KPK, „w sprawach dotyczących dobra publicznego, przyznanie się sądowe i oświadczenia stron, które nie stanowią przyznania się, mogą mieć moc dowodową, którą winien ocenić sędzia, uwzględniając pozostałe okoliczności sprawy, ale nie może im przyznać mocy pełnego dowodu, chyba że dochodzą inne elementy, które je ostatecznie wzmacniają”.

Ponieważ sądowe przyznanie się strony lub stron może dostarczyć elementów koniecznych do udowodnienia symulacji małżeństwa, ocena znaczenia sądowego przyznania się symulanta należy do sędziego<sup>25</sup>. Ten,

---

<sup>23</sup> „Principium fundamentale in his processibus [...] nemo probat cum loquatur in suam utilitatem: unusquisque in proprium commodum mentiri potest”. Dec. c. Giannecchini z 10 X 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 569. Zob. także: Dec. c. Pinto z 14 XI 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 627; Dec. c. Civili z 23 X 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 586.

<sup>24</sup> „Depositio iudicialis coniugum non est apta ad probationem contra valorem matrimonii constituendam”. Sacra Congregatio de Sacramentis. Instructio *Provida Mater*, art. 117. AAS 28 (1936) s. 337. „Confessiones et aliae partium declarationes iudiciales vim probandi habere possunt, a iudice aestimandum una cum ceteris causae adiunctis, at vis plenae probationis ipsis tribui nequit, nisi alia accedant elementa probatoria quae eas omnino corroborent”. Pontificium Consilium de Legum Textibus, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas connubii*, art. 180 § 1. Zob. także: M.F. POMPEDDA, *Il valore probativo delle dichiarazioni delle parti nella nuova giurisprudenza della Rota Romana*, Ius Ecclesiae 5(1993) s. 464; Dec. c. López-Illana z 24 III 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 193; Dec. c. Caberletti z 20 VI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 499; Dec. c. Sable z 18 XI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 679; Dec. c. Stankiewicz z 13 XII 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 805; Dec. c. Sciacca z 27 IV 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 287; Dec. c. Stankiewicz z 27 XI 2003 r., RRDec. 95 (2012) s. 700.

<sup>25</sup> Na temat znaczenia prawnego sądowego przyznania się strony oraz sędziowskiej oceny takiego oświadczenia zob. T. PAWLUK, *Przyznanie sądowe strony w procesie kanonicznym*, s. 434-438, 449-470.

po uważnym rozważeniu wszystkich pozostałych okoliczności sprawy, zgodnie z przepisem kan. 1536 § 2 KPK, może mu przyznać pewną moc dowodową. Sądowe przyznanie się symulanta, jak słusznie zauważa L. Civili, powinien sędzia wysnuć jednak nie tyle z sensu słów przytoczonych przez stronę, co raczej z całości elementów dowodzenia<sup>26</sup>.

Jeśli pozostałe elementy dowodzenia symulacji zgody małżeńskiej, to jest zeznania wiarogodnych świadków, poważna i proporcjonalna przyczyna symulacji małżeństwa i okoliczności poprzedzające zawarcie małżeństwa, towarzyszące mu i po nim następujące, całkowicie wzmacniają sądowe przyznanie się symulanta, sędzia wyrokujący w sprawie, zgodnie z dyspozycją kan. 1536 § 2 KPK, może mu przypisać moc pełnego dowodu<sup>27</sup>.

### 1.1.2. Pozasądowe przyznanie się symulanta

Szczególne znaczenie w dowodzeniu wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa posiada pozasądowe przyznanie się symulanta. Oświadczenie takie, wypowiedziane w czasie niebudzącym żadnych podejrzeń, przytoczone w sądzie przez wiarygodnych świadków, pozwala poznać myślenie i wolę strony oraz moc jej przedślubnego postanowienia<sup>28</sup>. Jeśli takiego przyznania się nie ma lub jest ono nieodpowiednie, udowodnienie istnienia aktu woli niweczącego zgodę małżeńską wyrażoną zewnętrznie, samo z siebie już trudne, staje się o wiele trudniejsze<sup>29</sup>.

---

<sup>26</sup> „[...] iudicialis simulantis confessio, quae non tantum ex cortice verborum derivanda est, sed potius ex summa totius probationis elementorum”. Dec. c. Civili z 20 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 438.

<sup>27</sup> Zob.: Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 99; Dec. c. Giannecchini z 10 IV 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 185; Dec. c. Davino z 2 IX 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 617n.

<sup>28</sup> Zob.: Dec. c. De Lanversin z 30 VII 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 429; Dec. c. Colagiovanni z 15 I 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 20; Dec. c. Boccafolà z 5 III 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 86; Dec. c. Davino z 21 IV 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 270; Dec. c. Funghini z 28 III 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 241; Dec. c. Funghini z 28 IV 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 316; Dec. c. Bruno z 18 IV 1997 r., RRDec. 89(2002) s. 337; Dec. c. Defilippi z 9 II 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 145.

<sup>29</sup> Zob. Dec. c. Davino z 26 III 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 161.

Przyznania się pozasądowego można dokonać za pomocą słów lub poprzez fakty. Te ostatnie niekiedy są wymowniejsze od słów. Niemniej jurysprudencja rotalna domaga się, aby fakty wskazujące na wykluczenie dobra sakramentu były liczne, pewne, jednoznaczne i zbieżne<sup>30</sup>.

Pozasądowe przyznanie się strony posiada szczególną wartość wówczas, jeśli zostało dokonane w tzw. czasie niepodejrzanym, to jest takim, kiedy nie zachodziła żadna racja, która mogłaby skłaniać małżonka do oszukiwania<sup>31</sup>. Duże znaczenie jurysprudencja Apostolskiego Trybunału Roty Rzymskiej przypisuje tutaj przyznaniu się symulanta, złożonemu przed lub przynajmniej bezpośrednio po ślubie<sup>32</sup>. Pozasądowe przyznanie się małżonka przeciwko ważności małżeństwa, o ile zostało dokonane przed zawarciem małżeństwa lub po jego zawarciu, ale w czasie niebudzącym podejrzania, jak zaznaczono w Instrukcji *Dignitas connubii*, z zasady stanowi pomocniczy środek dowodowy<sup>33</sup>.

Pozasądowe przyznanie się symulanta, niewymagane bezwzględnie w kanonicznym procesie o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa, zgodnie z przepisem kan. 1537 KPK, samo z siebie nie stanowi dowodu nieważności mał-

---

<sup>30</sup> Zob.: Dec. c. De Lanversin z 24 VII 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 417; Dec. c. Palestro z 26 X 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 567; Dec. c. Palestro z 25 I 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 45; Dec. c. López-Illana z 24 III 1999 r., RRDec. 91 (2005) s. 194.

<sup>31</sup> „Extrajudicialis confessio habetur per dicta vel facta et est magni momenti si peragitur «tempore non suspecto», scil. quando adhuc nulla adest ratio qua induci possit coniux ad mentiendum”. Dec. c. Faltin z 9 IV 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 257. „Ad simulationis probationem quod spectat, iure praecedenti abrogato, *confessio extrajudicialis* coniugis contra matrimonii validitatem, prolata ante nuptias vel post eas tempore non suspecto, constituebat probationis adminiculum a iudice recte aestimandum [...]”. Dec. c. López-Illana z 24 III 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 193. Zob. też Dec. c. López-Illana z 30 IV 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 259.

<sup>32</sup> Zob.: Dec. c. Jarawan z 3 III 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 81; Dec. c. Jarawan z 26 V 1983 r., RRDec. 75(1983) s. 319; Dec. c. Civili z 23 X 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 573.

<sup>33</sup> „Quoad partium extrajudiciales confessiones adversus matrimonii validitatem et alias earundem declarationes extrajudiciales in iudicium deductas, iudicis est, perpen- sis omnibus adiunctis, aestimare quanti eae sint faciendae”. Pontificium Consilium de Legum Textibus, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas connubii*, art. 181.

żeństwa<sup>34</sup>. Znaczenie takiego oświadczenia, zgodnie z wewnętrznym przekonaniem, w oparciu o całokształt sprawy, określa sędzia prowadzący sprawę<sup>35</sup>. Jeśli jednak zbiegają się wspomniane wyżej sądowe przyznanie się symulanta, jego przyznanie się pozasądowe, poważna i proporcjonalna przyczyna symulacji, należycie odróżniona od przyczyny zawarcia małżeństwa, oraz okoliczności sprzyjające symulacji zgody małżeńskiej, wówczas powstaje pewność moralna co do dokonania wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa<sup>36</sup>.

## 1.2. Oświadczenia współmałżonka

W poznaniu prawdziwej intencji domniemanego symulanta w istotnej mierze może też pomóc oświadczenie strony przeciwnej<sup>37</sup>. Jako że osoba ta zna z autopsji sposób bycia, nastawienie oraz przedmałżeńskie deklaracje kontrahenta, nadto – jego słowa i zachowanie po zawarciu małżeństwa, jej oświadczenie może dostarczyć sędziemu istotnych elementów, które przyczynią się do zajęcia stanowiska w sprawie.

Sędzia winien liczyć się tu jednak z ewentualną zмовą stron, kiedy te, wyczekując ze zniecierpliwieniem pozytywnego wyroku w sprawie, na mocy potajemnego porozumienia, posługują się intrygą i matactwem a tym samym dopuszczają się dysymulacji. Innymi słowy, świadomie zatajają autentyczną wewnętrzną wolę, jaką posiadali w chwili wyrażenia zgody małżeńskiej, i wprowadzają sąd w błąd co do prawdziwej intencji.

Wreszcie należy pamiętać, że wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa niekoniecznie musi posiadać charakter jednostronny; w poszczególnym przypadku może ono być również przedmiotem paktu

---

<sup>34</sup>Nie stanowi ono również takiego dowodu, jeśli potwierdza je jedynie sądowe przyznanie się symulanta. Zob. Dec. c. Monier z 16 II 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 156.

<sup>35</sup>Zob. Dec. c. Palestro z 26 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 551.

<sup>36</sup>Zob. Dec. c. Funghini z 22 II 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 131.

<sup>37</sup>„Audiatur et altera pars, quae non solum simulantis mentem de matrimonio deque proprietatibus essentialibus, sed etiam simulantis peculiarem indolem ex educatione et habitu sociali efformatam atque eius rationem agendi ante et post nuptias ostensam cognoscit”. Dec. c. Huber z 27 I 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 118.

między kontrahentami. Taki układ stron (*pactum contra matrimonii substantiam*) ma miejsce wówczas, kiedy wymienione wyżej wykluczenie istotnego przymiotu małżeństwa dokonuje się za zgodą obojga nupturientów. Naturalnie, nie jest konieczne, aby strona, poinformowana o postanowieniu partnera przeciwnym dobru sakramentu, powzięła je również. Jak twierdzą audytorzy Apostolskiego Trybunału Roty Rzymskiej, wystarczy, aby osoba ta, dowiedziawszy się o pozytywnym wykluczeniu nierozzerwalności małżeństwa, dokonany przez drugą stronę, zaakceptowała je wewnątrz, przynajmniej w sposób milczący<sup>38</sup>.

Ponieważ akt woli, mocą którego dokonuje się symulacji zgody małżeńskiej, z zasady bywa jedynie aktem wewnętrznym, powzięcie aktu woli przeciwnego dobru sakramentu w formie układu między stronami sprawia, iż stwierdzenie i udowodnienie faktycznego istnienia pozytywnego aktu woli ograniczającego zgodę małżeńską jest o wiele mniej skomplikowane niż w przypadku dokonania absolutnego lub hipotetycznego wykluczenia nierozzerwalności małżeństwa<sup>39</sup>. Nie oznacza to jednak, że zgodne oświadczenia obu stron co do wykluczenia istotnego przymiotu małżeństwa stanowią już pełny dowód w sprawie; jakkolwiek w znacznym stopniu pomagają ustalić, jaki był akt woli nupturientów, nie wystarczają do udowodnienia nieważności małżeństwa *ob exclusum bonum sacramenti*<sup>40</sup>.

---

<sup>38</sup> „Si revera mulier voluntatem viri acceptasset verum in casu haberemus pactum”. Dec. c. Pucci z 8 VI 1967 r., SRRDec. 59(1976) s. 447; „[...] ergo relate ad nullitatem matrimonii non interest scire utrum praecessit an non concordantia in simulatione inter contrahentes”. Dec. c. Faltin z 9 IV 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 255; „Necesse non est ut eiusmodi exclusio per pactum fiat, aut ab altera parte saltem tacite acceptetur [...]”. Dec. c. Bruno z 8 V 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 287. Zob. także Z. GROCHOLEWSKI, *Wykluczenie nierozzerwalności małżeństwa*, Kościół i Prawo 3(1984) s. 192.

<sup>39</sup> „Si haec consensus simulatio pacto [...] firmetur, facilius erit statuere coniugii invaliditatem; secus sane difficilior evadit”. Dec. c. Brennan z 26 I 1954 r., SRRDec. 46(1954) s. 62; „[...] pactum enim tantum firmiorem vim demonstrativam et probativam habet”. Dec. c. Bruno z 8 V 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 287. Zob. także: Dec. c. Jarawan z 3 III 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 81; Dec. c. Funghini z 25 VI 1996 r., RRDec. 88(1999) s. 437.

<sup>40</sup> Zob. Dec. c. López-Illana z 24 III 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 185.

## 2. Zeznania świadków

Przy dowodzeniu symulacji małżeństwa ważne miejsce zajmują zeznania świadków. Jest absolutnie konieczne, podkreśla F. Bruno, aby oświadczenia stron potwierdzić za pomocą pozasądowych zeznań wiarygodnych świadków, złożonych w niepodejrzanych okolicznościach<sup>41</sup>.

Świadkowie, potwierdzający sądowe i pozasądowe przyznanie się symulanta, powinni być całkowicie wiarygodni, to jest bezpośrednio znający fakty i zdolni przytoczyć je w sądzie wraz z pomocniczymi okolicznościami<sup>42</sup>. Konieczne jest przy tym, aby świadectwa wspomnianych wyżej świadków, przytaczających słowa i intencje symulanta, pochodziły z czasu wolnego od wszelkich podejrzeń<sup>43</sup>. Szczególnie pomocni sędziemu, w ustaleniu faktycznej prawdy, są świadkowie sprzed zawarcia małżeństwa, znający okres przedmałżeński, wzajemne nastawienie narzeczonych oraz przyczyny czy to symulacji, czy to zawarcia małżeństwa<sup>44</sup>.

Oto zagadnienia, na które wskazuje orzecznictwo rotalne, co do których powinni być przesłuchani świadkowie zeznający w procesie

---

<sup>41</sup> „Omnino ideo necesse est ut partium asseverationes per extraiudiciale confessionem testibus fide dignis tempore insuspecto concreditam firmentur [...]”. Dec. c. Bruno z 30 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 465. Zob. także: Dec. c. Jarawan z 26 V 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 319; Dec. c. Giannecchini z 15 VII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 469; Dec. c. Colagiovanni z 13 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 417; Dec. c. Boccafoła z 5 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 476.

<sup>42</sup> Zob. Dec. c. Giannecchini z 10 X 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 570.

<sup>43</sup> *Tempus insuspectum* to czas, kiedy nie zamierzano nawet wnosić tej sprawy i nie było innych powodów ukrywania prawdy albo popełnienia fałszu. Zob.: Dec. c. Funghini z 21 III 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 186; Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 99; Dec. c. Bottone z 8 VI 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 455.

<sup>44</sup> Oświadczenie o symulowanej woli złożone jakimś świadkowi przez kontrahenta przed zawarciem małżeństwa, przytoczone w sądzie, posiada większe znaczenie, niż takie samo świadectwo tego samego kontrahenta złożone po ślubie, choćby przed separacją małżonków.

Jeśli wszyscy lub większość świadków pochodzi z czasu kryzysu małżeństwa i świadkowie ci słyszeli jak małżonkowie mówią o rozwodzie, ale nie słyszeli ani słowa o ich zamiarach przedmałżeńskich, znaczenie takich świadectw, nie dotyczących wprost woli przedmałżeńskiej, jest niewielkie. Zob.: Dec. c. Funghini z 21 III 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 186; Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 99.



o stwierdzenie nieważności małżeństwa z tytułu wykluczenia nierozdzielności małżeństwa:

- 1) prawość i prawdopodobność symulanta,
- 2) charakter, usposobienie, wychowanie i wykształcenie symulanta,
- 3) twierdzenia symulanta na temat symulacji małżeństwa, złożone w niepodejrzanym czasie,
- 4) okoliczności poprzedzające zawarcie małżeństwa, towarzyszące mu i po nim następujące,
- 5) poważna i proporcjonalna przyczyna symulacji zgody małżeńskiej<sup>45</sup>.

Świadkowie zeznający w procesie, abstrahując od własnych wniosków i osądów, powinni przytoczyć jedynie rzeczy, fakty i poszczególne zdarzenia z okresu narzeczeństwa i małżeństwa, z podaniem wszystkich informacji i okoliczności właściwych dla miejsca, czasu i osób<sup>46</sup>.

Ocena wartości zeznań, przytoczonych przez świadków, zgodnie z przepisem kan. 1572 KPK, należy do sędziego prowadzącego sprawę. Chociaż wyjaśnienia te mogą wiele pomóc, przynajmniej pośrednio, w ustaleniu prawdy, zeznaniom poszczególnych świadków nie można przyznać pełnej mocy dowodowej, chyba że chodzi o świadka kwalifikowanego, który zeznaje w sprawach dokonanych z urzędu, albo okoliczności rzeczy lub osób sugerują inaczej<sup>47</sup>.

### 3. Najwyższa staranność przy ocenie jakości i wagi świadectw

Zgodnie z przepisami prawa, określenie znaczenia zarówno przyznania się symulanta jak i zeznań złożonych przez świadków podlega swobodnej ocenie sędziego wyrokującego w sprawie<sup>48</sup>. Właściwy

---

<sup>45</sup> Zob.: Dec. c. Palestro z 26 X 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 567; Dec. c. Palestro z 25 I 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 46.

<sup>46</sup> Zob.: Dec. c. Funghini z 18 XII 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 793n; Dec. c. Palestro z 26 V 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 416; Dec. c. Huber z 27 I 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 118.

<sup>47</sup> Zob.: kan. 1573 KPK; Dec. c. Jarawan z 17 IV 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 265; Dec. c. Civili z 22 III 1995 r., RRDec. 87(1998) s. 213.

<sup>48</sup> Wspomniane wyżej środki dowodowe sędziego powinien ocenić według własnego sumienia, z zachowaniem przepisów kan. 1536 § 2, 1537 i 1572 KPK, określających moc dowodową owych środków.

osąd wspomnianych wyżej środków dowodowych nie należy do zadań łatwych. Przeciwnie, wymaga od sędziego szczególnej ostrożności, staranności, rozważli i wszechstronnej analizy przedstawionych twierdzeń.

Sędzia nie powinien przyjmować bądź odrzucać zeznań stron i świadków niejako w sposób matematyczny. Przystępując bowiem do oceny przedłożonych świadectw, nie powinien on mieć względu na ich wielość, ale na prawdziwą, niebudzącą żadnej wątpliwości jakość<sup>49</sup>. Formułując zaś wyrok, powinien go wydać nie na podstawie zebranych wypowiedzi, ale tego, co – jak wykazano w procesie – rzeczywiście się wydarzyło<sup>50</sup>.

Wyjaśnienia stron i świadków posiadają wartość dowodową, o ile sami zeznający są wiarygodni<sup>51</sup>. Wiarygodność składających zeznania sędzia ocenia w oparciu o kryteria zewnętrzne, czyli świadectwa kwalifikacyjne, wystawione przez proboszcza własnego osoby zeznającej<sup>52</sup>, oraz na podstawie argumentów wewnętrznych, to jest analizy zeznań i porównania ich z wyjaśnieniami innych osób zeznających w sprawie oraz z innymi środkami dowodowymi zebranymi w ramach postępowania dowodowego<sup>53</sup>.

---

<sup>49</sup> „De cetero attestaciones non sunt a iudice veluti ratione mathematica acceptandae aut reiiciendae, non enim ad multitudinem respici oportet, sed ad sinceram testimoniorum fidem”. Dec. c. Ewers z 28 XI 1964 r., SRRDec. 56(1973) s. 893. Zob. także Dec. c. Palestro z 26 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 551.

<sup>50</sup> Zob. Dec. c. Gianneccini z 15 VII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 470.

<sup>51</sup> Por.: Dec. c. Caberletti z 28 V 1998 r., RRDec. 90 (2003) s. 426; Dec. c. Funghini z 26 X 1998 r., RRDec. 90(2003) s. 645; Dec. c. López-Illana z 24 III 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 185.

<sup>52</sup> Obok świadectw moralności, wystawionych przez proboszcza własnego symulanta, wielce przydatne przy ocenie *confessionis simulantis* mogą okazać się wyjaśnienia świadków, udzielone w odpowiedzi na pytania sędziego na temat wiarygodności, moralności i religijności strony.

<sup>53</sup> Zważywszy na naturę procesu kanonicznego, stwierdza V. Palestro, należy szczególnie rozważyć wiarygodność zarówno stron, jak i świadków, na podstawie zbieżnych wyjaśnień, faktów przedstawionych w aktach, harmonijnego i wewnętrznego uporządkowania zeznań. Dec. c. Palestro z 26 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 551. Zob. także: Dec. c. Gianneccini z 11 XII 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 613; Dec. c. Gianneccini z 15 VII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 469; Dec. c. Gianneccini z 20

Stwierdzenia strony na temat aktu woli przeciwnego jakiemuś istotnemu przymiotowi małżeństwa, dokonanemu przed zawarciem przymierza małżeńskiego, a stwierdzanemu w sytuacji, kiedy to małżeństwo doznaje kryzysu, należy przyjmować ze szczególną ostrożnością. Zdarza się bowiem, iż strona podająca się za symulanta, błędnie identyfikując swoje wewnętrzne przedmałżeńskie akty, utożsamia dyspozycje umysłu przeciwne nierozzerwalności węzła małżeńskiego z faktycznie powziętym aktem woli wykluczającym ów istotny przymiot małżeństwa. Jeśli bowiem, jak uzasadnia A. Colagiovanni, pomyłka co do przedmiotów zewnętrznych może nastąpić wskutek braku pamięci o faktach przeszłych, to błąd co do własnych aktów powstanie znacznie łatwiej wskutek pomyłki, potwierdzonej przez doświadczenie, powstałej z fantazji, zwodniczego pragnienia czy złudnej nadziei, zwłaszcza w kwestii małżeńskiej<sup>54</sup>.

Przyznanie się symulanta, zaznacza C. Burke, zawsze powinno pozostawać nieco podejrzane, skoro nawet sam przyznający się do popełnienia symulacji uznaje brak własnej wiarygodności. Jeśli bowiem jest prawdą to, co stwierdza on wobec sędziego, wówczas jego oświadczenia złożone w przeszłości, i to o niemałym znaczeniu, były fałszywe. Co więcej, jeśli ktoś stwierdza, że w przeszłości posłużył się kłamstwem, pozorując zawarcie przymierza małżeńskiego, tym samym nakłada na sędziego obowiązek rozważenia, czy nie kłamie on raczej teraz, wobec sądu, symulując symulację zgody małżeńskiej<sup>55</sup>.

Strony, zauważa I.M. Serrano Ruiz, a zwłaszcza powód, nawet wolne od posądzeń i kłamstwa oraz cechujące się dużą szczerością i religijnością, ponieważ z całego serca dążą do tego, aby sąd orzekł tak, jak chcą, mogą, jak się to powszechnie dzieje, mieć wzgląd na własne ży-

---

XII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 778; Dec. c. Corso z 14 IV 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 234; Dec. c. Davino z 21 IV 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 270; Dec. c. Funghini z 18 XII 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 848.

<sup>54</sup> Dec. c. Colagiovanni z 17 I 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 18. Zob. także Dec. c. Civili z 23 X 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 574; Dec. c. Huber z 30 IV 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 242.

<sup>55</sup> Zob.: Dec. c. Burke z 13 VI 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 382; Dec. c. Boccafola z 5 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 476.

czenia i nawet w dobrej wierze zeznawać na swoją korzyść<sup>56</sup>. Dlatego, aby słowa stron prawidłowo zrozumieć i zinterpretować, trzeba, obok dokładnego rozważenia wszystkiego, co dotyczy osoby składającej zeznanie<sup>57</sup>, odwołać się do innych dowodów pomocniczych, mianowicie należy zestawiać twierdzenia stron z zeznaniami innych świadków, ocenić przyczynę lub przyczyny symulacji oraz rozważyć wszystkie okoliczności małżeństwa<sup>58</sup>.

Chociaż nie wolno zbyt łatwo przyjmować twierdzeń strony, która utrzymuje, że wykluczyła dobro sakramentu, niemniej, na podstawie gruntownej analizy jej sposobu mówienia i sposobu postępowania, można wywnioskować, czy rzeczywiście dokonała ona wspomnianego aktu<sup>59</sup>. Aby dokonać właściwego osądu prawdziwości przyznania się sądowego i pozasądowego domnianego symulanta, należy zastosować zasadę, zgodnie z którą ważniejsze i bardziej wymowne od słów są fakty. Więcej niż słowa, przyznaje I.M. Serrano Ruiz, znaczą argumenty oparte na sposobie działania osoby<sup>60</sup>. Stwierdzenia oderwane od

---

<sup>56</sup> Zob. Dec. c. Serrano Ruiz z 23 III 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 184.

<sup>57</sup> Należy rozważyć wiek nupturienta, jego charakter, wychowanie, obyczaje, religijność, stan psychiczny w chwili zawierania małżeństwa, sposób myślenia i postępowania, determinację w życiu, podejście do obowiązków, warunki społeczne. Zob.: Dec. c. Jarawan z 12 XI 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 619; Dec. c. Serrano Ruiz z 27 I 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 56; Dec. c. Parisella z 15 III 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 164; Dec. c. Serrano Ruiz z 23 III 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 184; Dec. c. Gianecchini z 15 VII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 469; Dec. c. Funghini z 22 II 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 131; Dec. c. Bruno z 30 VI 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 465; Dec. c. Ciani z 21 V 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 323.

<sup>58</sup> Zob. Dec. c. Serrano Ruiz z 23 III 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 184. Należy tu podkreślić, iż łatwo poddaje się w wątpliwość wiarygodność osoby podającej się za symulanta, jeśli nie potrafi ona wskazać przyczyny symulacji. Zob. Dec. c. Funghini z 21 III 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 186.

<sup>59</sup> Zob. Dec. c. De Jorio z 17 XI 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 627.

<sup>60</sup> „[...] concludi tamen potest magis quam ipsamet verba valere argumenta quae ex ratione agendi personae desumuntur”. Dec. c. Serrano Ruiz z 6 XII 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 727. Zob. także: Dec. c. Burke z 13 VI 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 383; Dec. c. Palestro z 25 I 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 45; Dec. c. Corso z 30 V 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 412n; Dec. c. Civili z 23 X 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 574; Dec. c. Serrano Ruiz z 13 XII 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 780; Dec. c. Serrano Ruiz z 15 I 1993 r., RRDec. 85(1996) s. 16; Dec. c. Davino z 2 IX 1993 r., RRDec. 85(1996)

okoliczności, oparte jedynie na osobistym autorytecie, podkreślają audytorzy Roty Rzymskiej, nic nie znaczą<sup>61</sup>. Okoliczności nie tylko wyjaśniają słowa i czynią je jednoznacznymi, ale ukazują zarazem motyw stwierdzeń i dodają im prawdopodobieństwa. W tym, co dotyczy odzwierciedlenia stanu umysłowego strony, która twierdzi, że dopuściła się wykluczenia dobra sakramentu, pewne, jednoznaczne i niedopuszczające żadnego zarzutu czyny przedmałżeńskie wyjaśniają więcej niż najbardziej przekonujące słowa<sup>62</sup>. Co więcej, dodaje C. Burke, łatwiej jest wydać roztropny osąd, jeśli pamięta się, iż fakty, same w sobie, posiadają pewną moc, mianowicie mogą powodować i wywoływać określone skutki, i to nie tylko w świecie nieożywionym i zwierzęcym, ale także – w granicach prawdopodobieństwa, które można logicznie zbadać – pośród wolnych ludzi. Dla uzyskania pewności moralnej należy zatem rozważyć, jaki możliwy efekt mogła wywołać ustalona i sprawdzona sytuacja faktyczna<sup>63</sup>.

Niezgodność bądź sprzeczność pomiędzy faktami a świadectwami złożonymi przez tego, który twierdzi, że symulował zgodę małżeńską,

---

s. 617; Dec. c. Huber z 15 XII 1994 r., RRDec. 86(1997) s. 737; Dec. c. Sable z 18 XI 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 679-680; Dec. c. Defilippi z 9 II 2000 r., RRDec. 92(2006) s. 145; Dec. c. Defilippi 25 VII 2002 r., RRDec. 94(2010) s. 477.

<sup>61</sup> „Hiscie in casibus, applicandum est enuntiatum: «facta verbis validiora sunt». Etenim, circumstantiae eloquentiores sunt depositionibus partis eiusque testium, qui ab eadem praeordinati et instructi esse possunt”. Dec. c. Raad z 28 X 1974 r., SRRDec. 66 (1983) s. 714; „Tamen, sicut facta verbis sunt eloquentiora, ita, e contrario, nuda asseverationes, vel arroganter prolatae, non nisi in praetensa personali auctoritate fundatae, nihil valent”. Dec. c. Gianneccchini z 10 X 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 570; „Nedum etenim iugiter prae oculis illud habendum est, quod scilicet facta verbis sunt eloquentiora, sed insuper memoria ne excidat verba seu asseverationes ab adiunctis seiuncta nihil valere. Circumstantiae etenim verba ipsa explicant atque univoca reddunt, sed insimul motivum assertorum praebent iisdeque verisimilitudinem addunt”. Dec. c. Pompedda z 13 VII 1987 r. (nie publikowany). Cyt. za Dec. c. Davino z 21 IV 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 271. Zob. też: Dec. c. Defilippi z 18 XII 1996 r., RRDec. 88(1999) s. 824; Dec. c. Monier z 27 IV 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 296.

<sup>62</sup> Zob.: Dec. c. Fiore z 25 VI 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 374; Dec. c. Gianneccchini z 31 V 1996 r., RRDec. 88(1999) s. 427.

<sup>63</sup> Zob. Dec. c. Burke z 13 VI 1988 r., RRDec. 80 1993) s. 383.

wymagają adekwatnego wyjaśnienia<sup>64</sup>. Fakty bowiem nie kłamią, chociaż można je błędnie interpretować. Słowa natomiast mogą być niekiedy fałszywe. Mogą bowiem istnieć osoby, które kłamią<sup>65</sup>.

Przyjmuje się, iż zeznania świadków wtedy posiadają wartość dowodową, jeśli *testes* posiadają wiedzę o danej sprawie, są prawdomówni i nie mają intencji wprowadzenia sędziego w błąd. Dopóki co do prawdomówności świadków nie zostaną podniesione uzasadnione zastrzeżenia, należy ich uznać za zdalnych do złożenia wartościowego zeznania w sądzie<sup>66</sup>. Całkowicie wiarogodni, stali i zgodni świadkowie, bezpośrednio znający fakty i przytaczający je w sądzie wraz z pomocniczymi okolicznościami, abstrahując całkowicie od własnych wniosków i osądów, mogą ugruntować możliwość udowodnienia symulacji<sup>67</sup>.

Przy ocenie świadectw przytoczonych przez świadka sędziego powinien przede wszystkim rozważyć wszelkie okoliczności wskazujące na jego wiarygodność<sup>68</sup>, relacje z domniemanym symulantem oraz sposób nabycia wiedzy<sup>69</sup>. Zawsze jak najwięcej uwagi, podkreślają audytorzy

---

<sup>64</sup> Wyjaśnienia wymaga też wszelka niezgodność między oświadczeniami stron i zeznaniami świadków. Zob. Dec. c. Stankiewicz z 7 III 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 152-153; Dec. c. Monier z 27 IV 2001 r., RRDec. 93(2009) s. 296; Dec. c. Turnaturi z 10 IV 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 200.

<sup>65</sup> Zob.: Dec. c. Burke z 13 VI 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 383; Dec. c. Funghini z 18 XII 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 848; Dec. c. Monier z 27 VI 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 441-442.

<sup>66</sup> Zob. K. KARŁOWSKI, *Z praktyki sądowej. Zeznania świadków*, Prawo Kanoniczne 7(1964) s. 387. Wartość świadectw przytoczonych przez świadków zeznających w sprawie w dużej mierze zależy również od jakości przeprowadzonej instrukcji. Zob. Dec. c. Funghini z 30 X 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 462.

<sup>67</sup> Zob.: Dec. c. Jarawan z 12 XI 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 619; Dec. c. Gianecchini z 10 X 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 570; Dec. c. Caberletti z 23 VII 1999 r., RRDec. 91(2005) s. 586-587.

<sup>68</sup> Próbuąc określić moralność świadka, sędziego powinien wziąć pod uwagę jego płeć, wiek, wykształcenie, profesję, charakter, religijność, sposób postępowania.

<sup>69</sup> Określając obiektywne właściwości zeznań, sędziego powinien wskazać, czy świadek zeznaje na podstawie własnej wiedzy, własnego widzenia i słyszenia, czy też na podstawie rozgłosu lub słyszenia od innych, czy wreszcie na podstawie rozumowania lub przypuszczenia.

Roty Rzymskiej, należy poświęcić charakterowi świadków, ich uczuciom, interesom oraz stosunkom z małżonkami<sup>70</sup>. Dalej, zwracając uwagę na to, czy świadek zeznaje na podstawie własnych wiadomości, czy ze słyszenia<sup>71</sup>, sędzia powinien starannie oddzielić fakty od opinii, wyjaśnienia od wahań, przesadę od dwuznaczności, niepewność i chwiejność od braku lub wad pamięci. Wreszcie, mając na względzie to, co potwierdzają pojedynczy, a co wszyscy świadkowie<sup>72</sup>, co jest zgodne lub nie z ogółem okoliczności, powinien on oddzielić to, co rzeczywiście się zdarzyło, od tego, co logicznie mogło lub powinno się zdarzyć, zgodnie z przebiegiem wypadków bądź myśleniem świadka<sup>73</sup>.

Może się niekiedy zdarzyć, iż świadkowie, próbując przyjść z pomocą bliskim i przyjaciółom znajdującym się w trudnej sytuacji, zeznają nie to, co prawdziwe, ale to, co uważają za słuszne. Kierowani wspomnianymi wyżej pobudkami, przyznają audytorzy, świadkowie odwołują i zaprzeczają temu, co mniej prawidłowo zeznali, zeznają o czymś, czego nie widzieli, zbyt często przesadzają, w czasie przed małżeństwem umieszczają coś, o czym słyszeli już po nieszczęśliwym zakończeniu małżeństwa itd.<sup>74</sup>. Zeznania takie, jak i wszystkie

---

<sup>70</sup> Zob. Dec. c. Giannecchini z 14 I 1982 r., RRDec. 74(1987) s. 7; Dec. c. Palestro z 26 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 551.

<sup>71</sup> Świadek, który zeznaje *de scientia propria*, zasługuje na pełną wiarę i przyczynia się swym zeznaniem do wytworzenia dowodu. Zeznanie świadka *de auditu* ma znaczenie wówczas, jeśli świadek o faksie, o którym zeznaje, dowiedział się od osób dobrze poinformowanych, w czasie niepodejrzany, oraz jeśli dany fakt w jego środowisku stał się notoryczny. Zob. K. KARŁOWSKI, *Z praktyki sądowej. Zeznania świadków*, s. 389-395.

<sup>72</sup> Świadców zeznających w sprawie nie musi być wielu. Jeśli są wiarogodni, zauważa R. Funghini, wystarczy ich dwóch, a w pewnych sytuacjach, zgodnie z dyspozycją kan. 1573 KPK, nawet jeden. „Pauci numero testes probationi non officiant, dummodo tempore insuspecto de his, quae referunt, edocti sint. «Non enim ad multitudinem respici oportet [...] sed ad sinceram testimoniorum fidem et testimonia, quibus potius lux veritatis adsistit»”. Dec. c. Funghini z 28 III 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 241. Zob. także Dec. c. Fiore z 19 X 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 694.

<sup>73</sup> Zob.: Dec. c. Giannecchini z 15 VII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 469n; Dec. c. Faltin z 9 IV 1997 r., RRDec. 89(2002) s. 253.

<sup>74</sup> Zob.: Dec. c. Giannecchini z 11 XII 1984 r., RRDec. 76(1989) s. 613; Dec. c. De Lanversin z 30 VII 1985 r., RRDec. 77(1990) s. 429; Dec. c. Giannecchini z 10 X

inne wypowiedzi składane wobec sądu, należy oceniać po rozważeniu wszystkich okoliczności miejsca i osób, bardziej zwracając uwagę na fakty niż na słowa, bardziej na proporcjonalnie poważną przyczynę symulacji, posiadającą uzasadnione podstawy i jednoznaczny oraz pewny związek z okolicznościami niż na brak zdecydowania czy wniosków świadków<sup>75</sup>. W przypadku zaś ponownego składania zeznań, podpowiadają sędziowie Roty Rzymskiej, bezpieczniej jest przyjąć pierwsze zeznanie świadka, aniżeli inne, kolejne, chyba że istnieje poważny powód do odrzucenia pierwszego zeznania<sup>76</sup>. Nie oznacza to bynajmniej, dodają audytorzy rotalni, iż zeznania składane na stopniu apelacji przez tych samych bądź nowych świadków nie mogą doprowadzić sędziego do uchylenia czy też zmiany wyroku pierwszej instancji<sup>77</sup>.

Zeznania stron i świadków, nawet poparte przysięgą, należy analizować ponad treścią słów<sup>78</sup>. Ocena zeznań jedynie według brzmienia

---

1989 r., RRDec. 81(1994) s. 570; Dec. c. Funghini z 29 I 1997 r., RRDec. 89(2002) s. 42-43 ; Dec. c. Huber z 23 VII 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 528.

<sup>75</sup> Zob. Dec. c. Giannecchini z 20 XII 1986 r., RRDec. 78(1991) s. 778.

<sup>76</sup> Zob. Dec. c. Pinto z 24 XI 1975 r., SRRDec. 67(1986) s. 656; Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 98; Dec. c. Serrano Ruiz z 6 XII 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 726.

Poważną przyczyną uzasadniającą uchylenie pierwszego zeznania może być m.in. przekonanie, że sędzia przygotowujący sprawę zadał błędne pytania albo notariusz niedbale zapisał odpowiedzi. Zob. Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 98.

Kiedy strony i świadkowie zostali przesłuchani wielokrotnie, podpowiada V. Palestro, wtedy należy na równi zwrócić uwagę na ich stałość w składaniu zeznań, racjonalność i podstawę wniesionej sprawy przy dodawaniu, zmianie i poprawkach; należy też starannie odróżnić to, co przypisać można ułomności umysłu, zawikłaniu i trudności sprawy od tego, co można wyjaśnić raczej innymi racjami albo przypisać złej woli. Zob. Dec. c. Palestro z 26 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 551.

<sup>77</sup> „In fine, notamus gravius esse periculum mendacii, collusionis et corruptionis, si testes vel partes denuo examinentur super iisdem articulis post latam sententiam sive affirmativam sive negativam, quia in hypothesi haec probe sciuntur quoniam argumenta iudices habeant apta ad assertam nullitatem evincendam. Sed non negatur quod autem testes novi vel iterum excussi in gradu appellationis deponant maximi poterit esse momenti atque iudices inducere ad sententiam primae instantiae infirmamam seu reformandam”. Dec. c. Boccafolà z 5 VII 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 476.

<sup>78</sup> „Quare affirmationes partium et testium, etsi iuramento firmatae, ultra corticem



samych słów, poprzestanie na analizie pewnych szczegółów, słów lub fragmentów wypowiedzi, czy też próba interpretacji przedstawionych wyjaśnień w oderwaniu od faktów i zgromadzonych środków dowodowych mogą doprowadzić do błędnych konkluzji. Przy rozważaniu zeznań stron i świadków, jak zaznaczono w wyroku wobec Palestro, aby odkryć prawdziwą intencję symulanta podczas zawierania małżeństwa, nie można poprzestać na treści słów lub na szczególnym sposobie wyrażania się, ponieważ znaczenie i istota zeznania oraz myśl symulanta powinny być rozpatrywane bardziej na podstawie całości sprawy. Nie można bowiem pominąć faktu, zauważa audytor, iż powszechny sposób mówienia, w którego zawilosciach odnależć można myśl zeznającego, nie zawsze jest zgodny z zasadami prawnymi, nieznanymi świadkom lub stronom. Co więcej, jeśli powstają jakieś trudności wynikające ze sposobu mówienia, należy dokonać porównania z całością akt, aby po uważnym rozważeniu okoliczności czasu i miejsca oraz faktów i czynów uzyskać odpowiedź, czy przedłożone wobec sądu wypowiedzi zgodne są, czy też nie, z pozostałymi dowodami<sup>79</sup>.

---

verborum sunt cribrandae, id est non sunt accipiendae unice secundum mentem, quam post infelicem exitum coniugalis convictus conficere solent ii quorum interest liberationem a vinculo obtinere, sed potius secundum congruentiam cum factis certis, unde proprie dictorum significatio est haurienda”. Dec. c. Masala z 24 I 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 36. Zob. także: Dec. c. Funghini z 18 XII 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 847; Dec. c. De Lanversin z 15 VI 1992 r., RRDec. 84(1995) s. 353n; Dec. c. Bottone z 13 III 1998 r., RRDec. 90(2003) s. 244; Dec. c. Defilippi z 25 VII 2002 r., RRDec. 94(2010) s. 477; Dec. c. Bottone z 21 XI 2002 r., RRDec. 94(2010) s. 665; Dec. c. Monier z 27 VI 2003 r., RRDec. 95(2012) s. 442.

<sup>79</sup> Dec. c. Palestro z 5 IV 1989 r., RRDec. 81(1994) s. 238. Zob. także: Dec. c. Davino z 18 II 1983 r., RRDec. 75(1988) s. 35; Dec. c. Bruno z 8 V 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 287; Dec. c. Masala z 26 V 1987 r., RRDec. 79(1992) s. 309; Dec. c. Doran z 15 II 1988 r., RRDec. 80(1993) s. 97n; Dec. c. Fiore z 19 X 1990 r., RRDec. 82(1994) s. 694; Dec. c. Bruno z 1 II 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 69; Dec. c. Serrano Ruiz z 8 III 1991 r., RRDec. 83(1994) s. 163n.

### **Zakończenie**

Oświadczenia stron i zeznania świadków, oceniane wraz z innymi faktami i dowodami potwierdzonymi w aktach sprawy, pozwalają osiągnąć pewność moralną, jakiej domaga się ustawodawca w przypadku wydania przez sędziego wyroku stwierdzającego nieważność małżeństwa (por. kan. 1608 § 1 KPK) z tytułu wykluczenia nierozdzielności. Przeciwnie, brak takich środków dowodowych w istotnej mierze utrudnia, o ile nie czyni wręcz niemożliwym, uchylenie dwóch presumpcji przewidzianych przez ustawodawcę, mianowicie domniemania o ważności zawartego małżeństwa, o czym jest mowa w kan. 1060 KPK, i domniemania o zgodności zgody małżeńskiej ze słowami lub znakami użytymi przy zawieraniu małżeństwa (por. kan. 1101 § 1 KPK).

#### **The declarations of the parties and the testimonies of the witnesses in cases of marriage annulment *ob exclusionem indissolubilitatis***

The author of the paper addresses the issue of importance of the two fundamental means of proof in nullifying marriage trials due to exclusion of indissolubility of the marriage i.e. the declaration of the parties and the testimonies of the witnesses. On the basis of analysis of the latest jurisprudence of the Apostolic Tribunal of the Roman Rota, the author first intends to specify the nature, characteristic features and the evidence value of the means such as judicial admission of the simulant, non-judicial admission of the simulant, declaration of the spouse, and, testimony of the witness. Eventually, the author advocates particular caution and attention while evaluating the quality and importance of such declarations and testimonies.

SŁOWA KLUCZOWE: proces o nieważność małżeństwa, oświadczenia stron, zeznania świadków, symulacja małżeństwa, Rota Rzymska

KEY WORDS: the declarations of the parties, the testimonies of the witnesses, exclusion of indissolubility of the marriage, the Roman Rota



KS. JERZY ADAMCZYK  
Wyższe Seminarium Duchowne w Radomiu

## WOKÓŁ PRAWNEJ DEFINICJI SANKTUARIUM

Treść: Wstęp. – 1. Sanktuarium kościołem lub innym miejscem świętym. – 2. Liczne pielgrzymowanie wiernych. – 3. Szczególna przyczyna pobożności. – 4. Aprobata władzy kościelnej. – Wnioski.

### Wstęp

15 sierpnia 2011 r. Kongregacja ds. Duchowieństwa opublikowała okólnik pt. *List do kustoszy sanktuariów*, gdzie m.in. czytamy: „Ojciec Święty Benedykt XVI (...) wielką uwagę przypisuje obecności Sanktuariów, ceną w Kościele, gdyż jako cel pielgrzymek, są one przede wszystkim miejscami «wezwania, które pociąga wciąż rosnącą liczbę pielgrzymów i turystów religijnych, znajdujących się często w skomplikowanych sytuacjach ludzkich i duchowych, wielu daleko od przeżywania wiary i wraz ze słabą przynależnością kościelną». Sanktuaria zatem są «znakiem żywego Chrystusa pośród nas, i w tym znaku chrześcijanie zawsze rozpoznawali inicjatywę Boga żywego względem ludzi»<sup>1</sup>.

Choć „sanktuaria chrześcijańskie zawsze i wszędzie, były lub próbowały być znakami Boga, Jego interwencją w historię ludzkości”, a także miejscami uprzywilejowanymi „w którym człowiek, pielgrzym na tej ziemi, doświadcza kochającej i zbawczej obecności Boga. W nim znajduje płodną przestrzeń, z dala od zajęć codziennych, gdzie może zebrać i odzyskać siły duchowe dla ponownego rozpoczęcia drogi wia-

---

<sup>1</sup> Lettera della Congregazione del Clero ai Rettori dei Santuari [15 agosto 2011], *Premessa*, Città del Vaticano 2011, tekst polski: KONGREGACJA DS. DUCHOWIEŃSTWA, *List do kustoszy sanktuariów* [15 sierpnia 2011], *Anamnesis* 17(2011) nr 4, s. 19-25.

ry”<sup>2</sup>, to są one nie tylko rzeczywistością teologiczną i duszpasterską, ale również instytucją prawną.

Mimo, że miejsca święte zwane sanktuariami były od wieków rozpowszechnione w całym świecie katolickim, to brak było w tej kwestii stosownych przepisów prawnych. Stąd normy Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku dotyczące się sanktuariów są w stosunku do poprzedniej kodyfikacji nowością<sup>3</sup>.

Niniejszy artykuł podejmuje kwestię definicji sanktuarium z punktu widzenia prawa kanonicznego.

### 1. Sanktuarium kościołem lub innym miejscem świętym

Fenomen sanktuariów łączy się z kościołami lub kaplicami, czy innymi miejscami świętymi, do których wierni liczniej ściągają, niż do innych miejsc kultu.

W kan. 1230 prawodawca kodeksowy zamieszcza pojęcie sanktuarium. „Przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności”. W przeciwieństwie do klasycznej paremii łacińskiej ukutej przez rzymskiego jurystę Iavolenusa Priscusa (ur. w latach 50 po Chrystusie – zm. po roku 106 po Chrystusie) zawartej w jego Liber XI *Epistularum: omnis definitio in iure civili periculosa est: parum est enim, ut non subverti posset*<sup>4</sup>

---

<sup>2</sup> Tamże.

<sup>3</sup> Trzeba jednak przypomnieć, że list Kongregacji Seminariów i Uniwersytetów z 1956 roku zawierał pojęcie sanktuarium niewiele różniące się od zamieszczonego w aktualnym Kodeksie. *Sacra Congregatio de Seminariis et Universitatibus, Responsa Solvuntur dubia circa notionem «santuarii»* [8 februarii 1956], *Acta Apostolicae Sedis* 52(1956), s. 660. Brak w KPK z 1917 roku przepisów prawnych regulujących dziedzinę sanktuariów wielokrotnie podkreślał papież Paweł VI, który już w 1970 roku zapewniał rektorów sanktuariów włoskich zebranych na kongresie narodowym, że w nowym Kodeksie będą zawarte normy odnoszące się do sanktuariów i pielgrzymek wiernych. Por. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, w: *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, pod red. G. Dammacco, G. Otranto, Bari 2004, s. 31-32.

<sup>4</sup> *Corpus Iuris Civilis*, edit. J. Ausoult, Lugduni 1560, col. 1740, D., 50, 17, 202. C. ROSELL zauważa, że sławna „reguła” Iavolenusa Priscusa przeszła także do Corpus

(„Wszelka definicja w prawie cywilnym jest niebezpieczna, ponieważ rzadko kiedy nie można jej podważyć<sup>5)</sup>) prawodawca kodeksowy chciał jednak zdefiniować, sprecyzować, określić, co rozumie przez pojęcie „sanktuarium”<sup>5)</sup>.

Określenie sanktuarium zawarte w kan. 1230 KPK jest definicją szeroką, która jednocześnie określa okoliczności i warunki, które muszą występować (zachodzić), aby miejsce, które faktycznie jest celem pielgrzymek, mogło być uważane prawnie za sanktuarium<sup>6)</sup>.

Należy przypomnieć, że przytoczone pojęcie sanktuarium, mimo iż jest nowe w stosunku do poprzedniego ustawodawstwa kodeksowego<sup>7)</sup>, ma swoją historię.

Na powstanie kodeksowej definicji sanktuarium wpłynęły bardzo znacząco oficjalne wypowiedzi Kościoła. Trzeba przede wszystkim wspomnieć Dekret Kongregacji Soboru z 11 lutego 1936 roku *De piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis*<sup>8)</sup>. Dokument ten jest wyrazem troski Stolicy Apostolskiej o utrzymanie religijnego charakteru pielgrzymek do sanktuariów wobec zagrożenia sekularyzacją<sup>9)</sup>.

---

Iuris Canonici, bez przymiotnika *civili*, i z tego powodu jest bardzo często cytowana przez kanonistów, bez podejmowania się trudu podania jej źródła. *Santuarios y Basílicas en el Derecho canónico vigente*, Efemérides Mexicana 6(1988) nr 17, s. 167.

<sup>5)</sup> Zob. J. MARTÍN DE AGAR, *Comentario al cán. 1230-1234*, w: *Comentario exegético al Código de Derecho Canónico*, pod red. A. Marzoa, J. Miras, R. Rodríguez-Ocaña, t. 3, cz. II, wyd. 3, Pamplona 2002, s. 1848.

<sup>6)</sup> Por. tamże.

<sup>7)</sup> Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 roku w kan. 2313 wskazywał jedynie na pielgrzymkę jako jedną z głównych pokut: § 1. „Praecipuae poenitentiae sunt praecepta: nr 2 „Peragendi piam aliquam peregrinationem vel alia pietatis opera”.

<sup>8)</sup> SACRA CONGREGATIO CONCILII, *Decretum De piis fidelium peregrinationibus ad celebriora sanctuaria moderandis* [11 februarii 1936], *Acta Apostolicae Sedis* 28(1936), s. 167-168, X. Ochoa, *Leges Ecclesiae post Codicem iuris canonici editae*, vol. I, Roma 1966, col. 1710-1711.

<sup>9)</sup> J. DUDZIAK pisze, że „Kongregacja Soboru wniosła tu przez omawiany dokument na sposób uboczny, ogólny co prawda, w kontekście pielgrzymek, wystarczająco zarysowaną koncepcję kanonistyczną sanktuarium. Dokument miał však charakter Dekretu, a więc wiążącej normy działania”. *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, *Tarnowskie Studia Teologiczne* 9(1983), s. 63; por. M. LO GIACCO, *Il pellegrinaggio*:

Autorzy wspomnianego dokumentu (dekretu) pisali: „wśród publicznych i wspólnych określeń chrześcijańskiej pobożności w Kościele katolickim, od najodleglejszych zatem czasów szczególne miejsce słusznie zajmują dla siebie pobożne pielgrzymki do sławniejszych sanktuariów poświęconych Bogu, błogosławionej Maryi Pannie, albo świętym, aby bardzo wiele przyczyniły się do czynienia pokuty, do wyznawania wiary i wzmocnienia jej, do składania dziękczynienia za otrzymane dobrodziejstwa”<sup>10</sup>.

Drugim oficjalnym wystąpieniem Stolicy Apostolskiej w materii sanktuariów w okresie pokodeksowym była decyzja (odpowiedź) Kongregacji Seminariów i Studiów Uniwersyteckich, wydana 8 lutego 1956 roku<sup>11</sup> w pewnej, anonimowej kwestii spornej<sup>12</sup>. W akcie tym zawarta została prawna definicja sanktuarium, której twórcą był sam Pius XII, gdyż ją osobiście przeanalizował, zaaprobował i polecił wprowadzić do nowego Kodeksu<sup>13</sup>.

Wspomniana definicja Piusa XII brzmiała: „Sanktuarium jest to kościół czyli sakralny budynek przeznaczony dla publicznego wykonywania kultu Bożego, który (np. z powodu cieszącego się czcią obrazu świętego, przechowywanych relikwii, zdziałanego przez Boga cudu,

---

*profili giuridici*, w: *Profili giuridici e storia dei santuari cristiani in Italia*, pod red. G. Dammacco, G. Otranto, Bari 2004, s. 92.

<sup>10</sup> *Decretum De piis fidelium peregrinationibus*, X. Ochoa, *Leges Ecclesiae*, Praefatio, k. 1710-1711; por. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 31.

<sup>11</sup> *Responsa Solvuntur dubia circa*.

<sup>12</sup> Chodziło o sanktuarium prowadzone przez niewymieniony klasztor w pewnej diecezji, od którego Biskup Diecezjalny, znalazłszy się w finansowej potrzebie, zażądał [od klasztoru] uiszczenia także z dochodów sanktuarijnych nałożonego na diecezję podatku *seminaristicum*. Szerzej zob. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 64.

<sup>13</sup> Por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 64. Na audyencji udzielonej ówczesnemu audytorowi Roty Rzymskiej Dino Staffie, 22 grudnia 1955 roku, ten przedstawił Piusowi XII przygotowaną przez siebie definicję „sanktuarium”; papież po jej uważnym przeczytaniu zaaprobował ją dodając: „ta definicja wejdzie do nowego Kodeksu prawa kanonicznego” [„questa definizione entrerà nel nuovo Codice di Diritto Canonico”]. D. STAFFA, *De notione sanctuarii et de ipsius obligatione solvendi tributum pro seminario*, *Apollinaris* 49(1976) nr 1-2, s. 256; por. C. ROSELL, *Santuarios y Basílicas*, s. 163.

możliwości zyskiwania specjalnych odpustów) jest przez lud wierny ustanowiony celem pielgrzymek, dla uproszenia łask lub wyrażenia za nie podziękowania”<sup>14</sup>.

Trzeba dodać, że już w po soborze Watykańskim II Stolica Apostolska zajęła się materią dotyczącą sanktuariów, także poprzez dyspozycje mające charakter ogólny, domagając się od ordynariuszy podnoszenia szacunku „dla sanktuariów znajdujących się w diecezji zarówno z uwagi na ich wielki wkład, jaki one wnoszą w rozdawnictwo Sakramentów Pokuty i Eucharystii, jak na wrażenie, jakie wywierają na turystów nawet nie praktykujących”<sup>15</sup> oraz troski, aby „sanktuaria, wzniesione ku czci Boga, Matki Najświętszej czy ku czci świętych (...) przyczyniały się (...) w sposób skuteczny do spotęgowania i rozwoju życia duchowego diecezji”<sup>16</sup>.

Wracając do kan. 1230 należy stwierdzić, że do zaistnienia sanktuarium konieczne jest przede wszystkim, aby było to miejsce święte: „kościół lub inne miejsce święte”.

Sanktuarium w sensie prawnym musi być miejscem świętym, zwykle kościołem. Jest to rzeczywistość fizyczna, określona jako *ecclesia vel alius locus sacer*. „Miejscami świętymi są te, które przez poświęcenie lub błogosławieństwo, dokonane według przepisów ksiąg liturgicznych, przeznaczają się do kultu Bożego lub na grzebanie wiernych”<sup>17</sup>.

---

<sup>14</sup> „Sanctuarii nomine intelligitur Ecclesia seu aedes sacra divino cultui exercendo dicata, quae ob peculiarem pietatis causam [ex. gr. ob imaginem sacram ibi veneratam, ob reliquiis ibi conditam, ob miraculum, quod Deus ibi operatus sit, ob peculiarem indulgentiam ibi lucrandam], a fidelibus constituitur meta peregrinationum ad gratias impetrandas vel vota solvenda”. Zob. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 32.

<sup>15</sup> SACRA CONGREGATIO PRO CLERICIS, Directorium generale pro ministerio pastoralis quoad turismum *Peregrinans in terra* [30 aprilis 1969], cz. II B, d, Acta Apostolicae Sedis 61(1969), 361-384, tekst polski: Posoborowe Prawodawstwo Kościelne, t. II, z. 2, nn. 2769-2932. Trzeba dodać, że zarówno dekret *De piis fidelium* z 1936 roku i Respopnsa z 1956 roku są źródłami obecnego kan. 1230. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI AUTHENTICE INTERPRETANDO, *Codex Iuris Canonici Auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus. Fontium annotatione et indice analitico-alphabetico auctus*, Libreria Editrice Vaticana 1989, przypis do kan. 1230, s. 332.

<sup>16</sup> SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Directorium *Ecclesiae imago* de pastoralis ministerio Episcoporum [22 februarii 1973], nr 90b, Typis Polyglottis Vaticanis 1973; por. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 32.

<sup>17</sup> Kan. 1205.



Bardzo często sanktuarium w swoich początkach jest kaplicą a następnie, w miarę jak wzrastał się napływ wiernych, budowano kościoły, lecz nie zawsze tak musi być. Najczęściej sanktuaria są kościołami, czyli budowlami świętymi przeznaczonymi dla kultu Bożego, do których wierni mają prawo wstępu w celu wykonywania w niej kultu, zwłaszcza publicznego<sup>18</sup>. Faktycznie przeważająca większość sanktuariów stanowią kościoły, gdyż albo takimi były już od początku swego istnienia bądź zbudowano je później, jako odpowiedź na życzenia i wymagania pobożnych pielgrzymów. Jednakże sanktuaria nie zawsze muszą być kościołami, kaplicami czy kaplicami prywatnymi. Mogą być: placem, cmentarzem, grotą, źródłem, szczytem góry, które często, jak pokazuje historia, zostały spontanicznie uświęcone przez pobożność wiernych pielgrzymów, skłaniając następnie władzę kościelną do kanonicznego zatwierdzenia tych miejsc<sup>19</sup>.

Warto dodać, że w pierwszej prawnej definicji sanktuarium autorstwa Dino Staffy z 1956 roku (zatwierdzonej przez Piusa XII) sanktuarium stanowił jedynie *ecclesia seu aedes sacra divino cultui exercendo dicta* (kościół czyli sakralny budynek przeznaczony dla publicznego wykonywania kultu Bożego)<sup>20</sup>.

W schemacie Kodeksu z 1977 roku „sanktuarium oznacza budowlę lub miejsce święte przeznaczone dla publicznego wykonywania w nich kultu Bożego”<sup>21</sup>. Jednak w czasie dyskusji nad kan. 24 schematu z 1977 roku (w dniach 1-6 października 1979 roku), zgłoszono propozycję *ecclesia vel loca sacra divino cultui dicata*. Propozycja ta

---

<sup>18</sup> Por. kan. 1214.

<sup>19</sup> Por. M. LO GIACCO, *Pellegrini, Romei e Palmieri. Il pellegrinaggio fra diritto e religione*, Bari 2008, s. 158; G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 37-38; C. ROSELL, *Santuarios y Basilicas*, s. 167-168.

<sup>20</sup> Responsa *Solvuntur dubia circa*, s. 660. J. DUDZIAK pisze, że sanktuarium „musi to być kościół, nie wystarczy kaplica – *ecclesia seu aedes sacra*. Najwyraźniej bowiem ma tu sens wyjaśniający a nie rozłączny partykuła *seu*. *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 66.

<sup>21</sup> „Sanctuarii nomine intelliguntur aedés vel loca sacra divino cultui publice exercendo dicata”. PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema canonum Libri IV, De Ecclesiae munere sanctificandi*, pars II, *De locis et temporibus sacris deque cultu divino*, Typis Polyglottis Vaticanis 1977, can. 24.

okazała się zadowolająca dla konsultorów i przyjęto termin *ecclesia* zamiast *aedes*<sup>22</sup>. Stąd w schemacie z 1980 roku zapisano, że „sanktuarium oznacza kościół lub inne miejsce święte”<sup>23</sup>. Takie sformułowanie pozostało w schemacie Kodeksu z 1982 roku<sup>24</sup> i w KPK z 1983 roku<sup>25</sup>.

Sanktuarium w sensie prawnym musi być więc kościołem lub innym miejscem świętym, gdzie liczni pielgrzymi znajdują nadprzyrodzone pomoce, niezależnie od tego, że z sanktuarium mogą być połączone inne pomieszczenia takie jak np. dom, gdzie urodził się albo żył święty, szpital, dom rekolekcyjny itp. Tak długo jak ośrodek pielgrzymkowy nie jest miejscem świętym w sensie kan. 1205, to chociaż wykonuje się tam kult Boży i ma miejsce opieka duchowa nad pielgrzymami, to nie istnieje jeszcze sanktuarium w sensie właściwym (prawnym). Oczywiście, nic nie przeszkadza, aby do kościoła albo kaplicy, który nie jest prawnie sanktuarium, przybywali pielgrzymi z powodu jakiejś przyczyny pobożności<sup>26</sup>.

## 2. Liczne pielgrzymowanie wiernych

Kan. 1230 definiuje sanktuarium jako kościół lub inne miejsce święte, do którego pielgrzymują liczni wierni. Bowiem „pielgrzymowanie pozostaje w ścisłym związku z sanktuarium jako bardzo rozpowszechniony i charakterystyczny wyraz pobożności ludowej”<sup>27</sup>. Pielgrzymka będąca powszechną formą religijności, „jest typowym wyrazem reli-

---

<sup>22</sup> PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Communicationes* 12(1980) nr 2, s. 319-341; por. C. ROSELL, *Santuarios y Basílicas*, s. 165.

<sup>23</sup> PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980, can. 1181.

<sup>24</sup> *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum* atque Summo Pontifici praesentatum, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, can. 1230.

<sup>25</sup> Kan. 1230.

<sup>26</sup> POR. CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti* [17 decembris 2001], nr 264, Città del Vaticano 2002, tekst polski: KONGREGACJA KULTU BOŻEGO I DYSCIPLINY SAKRAMENTÓW, *Dyrektorium o pobożności ludowej i liturgii. Zasady i wskazania*, Poznań 2003, [dalej: DPL]; por. J. MARTÍN DE AGAR, *Comentario al cán. 1230-1234*, s. 1848.

<sup>27</sup> DPL, nr 261.

gijności ludowej, ściśle związanej z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzymą<sup>28</sup>.

Tak więc liczne pielgrzymowanie do określonego kościoła lub innego miejsca świętego stanowi kolejny człon prawnego określenia sanktuarium.

Z definicji sanktuarium z kan. 1230 wyłania się przyczyna sprawcza, a więc czynniki, które dane sanktuarium tworzą. Wymieniona przyczyna zawiera dwa elementy składowe: materialny i formalny.

J. Dudziak pisze: „przyczynę materialną stanowią określone formy kultu wiernych, a mianowicie muszą to być «częste pielgrzymowania» wiernych. Tak bowiem wypada nam rozumieć owe formy kultu określone w omawianym kanonie nowego Kodeksu: *fideles frequentes... peregrinantur*. Przez *fideles frequentes* trzeba rozumieć w każdym razie liczniejsze, wpadające w oko ilości wiernych. Nie powiedziano tu jednak, że muszą to być tłumy. Rzecz jest na pewno do oceny w stosunku do okoliczności miejsca i czasu. A więc, jaki jest stan zaludnienia w danym regionie, jakie są warunki komunikacji, itp. Ponadto *fideles frequentes* — trzeba także niewątpliwie rozumieć w sensie częstotliwości, ciągłości pielgrzymowania do danego miejsca. Nie czyniłyby tu więc zadość peregrynacje, choćby tłumne, lecz przejściowe, nie posiadające charakteru stabilności. I przeciwnie, chociażby te peregrynacje nie były tak tłumne ilościowo, lecz gdy są stałe, spontaniczne, nie narzucone z góry, nie wymuszone, spełniają one zapewne zamierzony wymóg prawa<sup>29</sup>.”

Definicja sanktuarium przedłożona w kan. 1230 KPK ma tę zaletę, że umieszcza na pierwszym planie tę właściwość sanktuarium, która odróżnia je wyraźnie od każdego innego miejsca świętego. Wspomnianą cechę charakterystyczną sanktuarium można tak opisać: powstanie i istnienie (trwałość) sanktuarium nie są określane przez autorytet kościelny, ale przez pobożność ludową, czyli pobożność ludzi, która skłania ich do udania się w drogę indywidualnie czy w grupie.

---

<sup>28</sup> Tamże, nr 279.

<sup>29</sup> *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 69.

To przybywanie do określonego miejsca świętego przyjmuje nazwę pielgrzymki<sup>30</sup>. Tak zatem źródło wszystkich sanktuariów znajduje się w pobożności ludowej, w pobożności, którą wzbudza w wiernych określone miejsce, a w nim szczególna przyczyna pobożności. Fenomen ten spowoduje w konsekwencji w drugim etapie, działanie władzy kościelnej w postaci aprobaty. A więc sanktuarium nie powstaje na mocy dekretu, ani nie jest tytułem, który nadaje władza kościelna (tak jak w przypadku bazyliki mniejszej), lecz jest rzeczywistością, która rodzi się z pobożności ludowej<sup>31</sup>.

W związku z tym S. De Fiores zauważa, że sanktuarium istnieje o tyle, o ile przybywają do niego pielgrzymi. Kiedy ustaje napływ pielgrzymów, przestaje istnieć także sanktuarium<sup>32</sup>. Bowiem „pielgrzymka (...) jest ściśle związana z sanktuarium, którego istnienie stanowi element konieczny. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzymy”<sup>33</sup>.

Trzeba zauważyć, że wprowadzając do Kodeksu nową figurę (instytucję) sanktuariów prawodawca nie ustanowił nowego typu miejsca kultu, odrębnego od kościołów, kaplic i kaplic prywatnych, gdyż sanktuaria w aspekcie fizycznym nie odróżniają się od tych miejsc świętych, głównie od kościołów. Prawodawca chciał ukazać, że sanktuaria charakteryzują się tym, iż pielgrzymują do nich za aprobatą ordynariusza miejscowego liczni wierni, z powodu szczególnej przyczyny pobożności<sup>34</sup>.

---

<sup>30</sup> Por. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 33; M. LO GIACCO, *Pellegri, Romei e Palmieri*, s. 157-158.

<sup>31</sup> Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico de los santuarios en el CIC*, Roma 1996, s. 108.

<sup>32</sup> *L'emergere dei Santuari nella coscienza della Chiesa: significato e responsabilità*, La Madonna 32(1984) nr 1-2, s. 26; por. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 33.

<sup>33</sup> DPL, nr 279.

<sup>34</sup> Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 126; J. MARTÍN DE AGAR, *Comentario al cán. 1230-1234*, s. 1848. C. ROSELL stwierdza, że „istotą sanktuarium” jest przymiot, który występuje tylko w określonych kościołach albo miejscach świętych, i tylko jedynie w tych, do których, z powodu szczególnej przyczyny pobożności, przybywa w pielgrzymce za aprobatą ordynariusza miejsca znaczna liczba wiernych. *Santuarios y Basílicas*, s. 169-170.

Wypada zaznaczyć, że w analizowanym kan. 1230 nie ma żadnej wzmianki o wymaganej długotrwałości wspomnianego pielgrzymowania do danego miejsca świętego dla nadania mu charakteru sanktuarium. Wolno sądzić, iż czas ten winien wynosić przynajmniej 30 lat, tzn. tyle ile aktualny KPK wymaga do wytworzenia się zwyczaju prawnego<sup>35</sup>. Oczywiście ordynariusz miejsca określi ten czas z całą roztropnością, będzie mógł go niekiedy nawet skrócić.

J. Dudziak zauważa, że „w określeniu aktów kultu zdatnych do wytworzenia sanktuarium, użyto w nowym Kodeksie wyrażenia, że muszą to być «czyny pątnicze, pielgrzymie» – *fideles frequentes... peregrinantur*. Dla pielgrzymowania została tu zapewne świadomie użyta formuła ogólna. Mogą tu więc wchodzić w rachubę zarówno pielgrzymki grupowe, publiczne, jak też prywatne, indywidualne. Natomiast o wiele ważniejszym, niż ten zewnętrzny styl pielgrzymki, jest jej wymiar wewnętrzny. Chodzi mianowicie o to, by wierni posiadali ducha pielgrzymowania, postawę, żeby nie powiedzieć tradycyjnie, intencję. Taką zaś postawę posiadają oni wówczas, gdy udają się do danego sanktuarium ze szczerą wolą spotkania z Bogiem w tej tajemnicy, jaką ono reprezentuje, ze szczerą wolą wewnętrznej przemiany, pogłębienia życia chrześcijańskiego, wzmocnienia postawy apostołskiej, gdy tam się spowiadają, przyjmują Komunię św. i biorą udział w urządzanych tam nabożeństwach. Nie ma wątpliwości, że wymagane przez prawo «akty pielgrzymie, pątnicze», należy tak właśnie personalistycznie rozumieć<sup>36</sup>.

### 3. Szczególna przyczyna pobożności

Kan. 1230 definiując prawnie sanktuarium stwierdza, że jest to „kościół lub inne miejsce święte, do którego (...) pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności”.

---

<sup>35</sup> „Jeśli nie uzyskał specjalnego zatwierdzenia kompetentnego prawodawcy, zwyczaj przeciwny obowiązującemu prawu kanonicznemu oraz zwyczaj obok prawa kanonicznego jedynie wtedy otrzymuje moc prawa, gdy jest zachowywany zgodnie z prawem w sposób ciągły przez pełnych lat trzydzieści”. Kan. 26 KPK; por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 69; X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 120.

<sup>36</sup> *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 69-70.

Mówiąc o motywie peregrynowania do określonego miejsca świętego należy poczynić pewne uwagi odnoszące się do kluczowego w sprawie pielgrzymek i sanktuariów kan. 1230 KPK. W pierwszej wersji oficjalnego tłumaczenia KPK na język polski, zatwierdzonej przez Konferencję Episkopatu Polski 9 kwietnia 1983 roku<sup>37</sup>, przywołany kanon brzmi: „przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego – za aprobatą ordynariusza miejscowego – pielgrzymują liczni wierni, z powodu szczególnej pobożności”<sup>38</sup>. Według tego tłumaczenia wierni udają się do sanktuarium „z powodu szczególnej pobożności”. Na pierwszy rzut oka wydaje się, że wierni pielgrzymują, gdyż odznaczają się „szczególną pobożnością”. Jest to jednak tłumaczenie niekompletne, a przez to nieprecyzyjne, wręcz mylące, zmieniające sens przywołanej normy prawnej<sup>39</sup>.

*Dyrektorium o pobożności ludowej* w polskim tłumaczeniu również przytacza niekompletne tłumaczenie kan. 1230 z polskiego tłumaczenia Kodeksu<sup>40</sup>. Natomiast *Direttorio su pietà popolare e liturgia* w języku włoskim (a więc w oryginale) zawiera kan. 1230 w poprawnym tłumaczeniu: „Per santuario si intendono una chiesa o un altro luogo sacro, a cui, **per speciali motivi di pietà** (wyróżnienie moje J. A), con l’approvazione dell’Ordinario del luogo, i fedeli fanno pellegrinaggio in grande numero”<sup>41</sup>. Także wersja hiszpańska *Dyrektorium o pobożno-*

---

<sup>37</sup> *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 1984.

<sup>38</sup> To samo tłumaczenie jest w wydaniu: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencję Episkopatu, Poznań 2008.

<sup>39</sup> Jeszcze bardziej mylące jest tłumaczenie kan. 1230 w publikacji: *Codex Kodeks Prawa Kanonicznego, Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła Katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*. Edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, pod red. P. Majera, Kraków 2011, gdzie na s. 913 czytamy: „Przez sanktuarium rozumie się kościół lub inne miejsce święte, do którego - za aprobatą ordynariusza miejsca – pielgrzymują liczni wierni, kierujący się szczególną pobożnością”.

<sup>40</sup> DPL, nr 264, nr 279 przypis 35.

<sup>41</sup> CONGREGATIO DE CULTU DIVINO ET DISCIPLINA SACRAMENTORUM, *Direttorio su pietà popolare e liturgia. Principi e orientamenti*, [17 dicembre 2001], nr 264, Città del Vaticano 2002.

ści ludowej zawiera poprawne tłumaczenie tekstu kan. 1230: „Con el nombre de santuario se designa una iglesia u otro lugar sagrado al que, **por un motivo peculiar de piedad** (wyróżnienie moje J. A), acuden en peregrinación numerosos fieles, con aprobación del Ordinario del lugar”<sup>42</sup>.

Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 roku w tłumaczeniu na język hiszpański zawiera poprawne tłumaczenie *por un motivo peculiar de piedad*<sup>43</sup>, jak również w tłumaczeniu włoskim *per speciali motivi di pietà*<sup>44</sup>.

W wersji łacińskiej kanon ten brzmi: *Sanctuarii nomine intelliguntur ecclesia vel alius locus sacer ad quos, ob peculiarem pietatis causam, fideles frequentes, approbante Ordinario loci, peregrinantur*. Porównanie tekstu oryginalnego z zaprezentowaną translacją polską pozwala bez trudności zauważyć, że w polskiej wersji pominięto kluczowe dla definicji sanktuarium słowo *causa* (*causa, -ae* – przyczyna, czynnik, zasada, powód, pobudka)<sup>45</sup>. Analiza gramatyczna tekstu łacińskiego pozwala stwierdzić, że przydawka przymiotna *peculiaris* jest połączona i odnosi się do *causa* (przyczyna), nie do *pietas*. Tą przyczyną jest motyw pobożności, z powodu którego wierni udają się do sanktuarium: jest nim obraz, odpusty, relikwie itd.<sup>46</sup> Stąd *ob peculiarem pietatis causam* należy tłumaczyć: „z powodu szczególnej przyczyny pobożności”, „szczególnej przyczyny związanej z pobożnością”<sup>47</sup>. Trzeba także pamiętać, że normy poprzedzające obecny kan.

<sup>42</sup> CONGREGACIÓN PARA EL CULTO DIVINO Y LA DISCIPLINA DE LOS SACRAMENTOS, *Directorio sobre la piedad popular y la liturgia. Principios y orientaciones* [17 diciembre 2001], nr 264, Ciudad del Vaticano 2002.

<sup>43</sup> *Código de Derecho Canónico. Edición bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*, pod red. A. Benlloch Poveda, Valencia 1993, kan. 1230.

<sup>44</sup> *Codice di Diritto Canonico commentato. Testo ufficiale latino. Traduzione italiana. Fonti interpretazioni autentiche. Legislazione complementare della Conferenza Episcopale Italiana*, Milano 2001, kan. 1230.

<sup>45</sup> A. JOUGAN, *Słownik kościelny łacińsko-polski*, Warszawa 1992, s. 97.

<sup>46</sup> Por. C. ROSELL, *Santuarios y basílicas*, s. 168. Na temat przyczyny pobożności będzie mowa na dalszych stronach niniejszego artykułu.

<sup>47</sup> Trudno zrozumieć, że mimo, iż autor tłumaczenia polskiej wersji KPK ks. prof. E. Szaftowski poprawnie przełożył z łaciny na polski schematy obecnego kan. 1230

1230 zawierały sformułowanie o szczególnej przyczynie pobożności: *peculiaris pietatis causa*<sup>48</sup>.

Cechą charakterystyczną właściwą jedynie sanktuariom jest to, że przybywają tam wierni w pielgrzymce przyciągani przez konkretną przyczynę pobożności. Przyczyna ta musi wyzwać i motywować pobożność wiernych tam się udających. To jest właśnie to, co odróżnia sanktuaria od innych miejsc kultu. Przyczyny, z powodu których wierni odbywają pielgrzymkę do sanktuariów, są bardzo różne: cuda, objawienia, miejsce upamiętniające jakieś ważne wydarzenie z historii zbawienia, czy związane z życiem świętych, obrazy, figury, albo relikwie, które cieszą się specjalną czcią ludu, uzyskanie odpustów, itp. Każde sanktuarium ma sobie właściwą przyczynę pobożności, która tłumaczy napływ pielgrzymów<sup>49</sup>.

Definicja Dino Staffy z 1956 roku wylicza egzemplarycznie niektóre przyczyny pobożności istniejące w sanktuariach: cieszący się czcią obraz święty, przechowywane relikwie, zdziałany przez Boga cud, możliwość zyskiwania specjalnych odpustów<sup>50</sup>.

Schema canonum Libri IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi* w kan. 24 wymienia następujące przyczyny pielgrzymowania: pamięt-

---

– „z racji szczególnej przyczyny związanej z pobożnością”: kan. 24 schematu KPK z 1977 roku i identycznie: kan. 1181 schematu KPK z 1980 roku [E. SZTAFROWSKI, *Miejsca i czasy święte*, Warszawa 1982, s. 247 i 254], to w wersji oficjalnego tłumaczenia KPK na język polski z 1984 roku i 2008 roku kan. 1230 nie uwzględnia owej *causa [pietatis]*.

<sup>48</sup> Responsa *Solvuntur dubia circa*, s. 660; zob. kanon zaproponowany na trzeciej sesji zespołu studyjnego konsultorów na temat miejsc, czasów świętych i kultu Bożego, która miała miejsce w Rzymie, od 16 do 20 października 1972 roku „Communications” 4 (1972), s. 166; Schema canonum Libri IV, *De Ecclesiae munere sanctificandi* 1977, can. 24; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici*, Libreria Editrice Vaticana 1980, kan. 1181. Ten ostatni tekst wszedł bez zmian do *Codex Iuris Canonici, Schema novissimum iuxta placita Patrum Commissionis emendatum atque Summo Pontifici praesentatum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1982, can. 1230, i także bez zmian do obecnego KPK, jako kan 1230; por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 99-100; C. ROSELL, *Santuarios y basilicas*, s. 170.

<sup>49</sup> Por. J. DYDUCH, *Pielgrzymowanie do sanktuariów w świetle przepisów kościelnych*, *Geografia i Sacrum* 1(2005), s. 213-214.

<sup>50</sup> Por. Responsa *Solvuntur dubia circa*, s. 660.



ki religijne, czczony obraz, przechowywane znaczne relikwie, zdziałany cud.

Te przedmioty i wartości, które do danego kościoła ściągają specjalnie wiernych, prawodawcy wyliczali przykładowo, a nie wyczerpująco. Trzeba przypomnieć, że redagując kan. 1230 Komisja do spraw rewizji KPK otrzymała propozycję, by określić bliżej bezpośredni przedmiot kultu sanktuarijnego, jako: sławny ze czci obraz, figurę, relikwie słynniejsze, zdziałanie cudu, itp. Jednakże w ostatecznej dyskusji Zespół Konsultorów uznał, iż mimo wszystko byłyby to tylko przykłady, które nie wyczerpywałyby zagadnienia, lub gdyby je wyliczać to lista ich byłaby zbyt długa, stąd lepiej jest ująć kwestię w ogólne sformułowanie: „szczególna przyczyna pobożności”. Komisja poszła za tą sugestią konsultorów<sup>51</sup>. Stąd w schematach KPK i w aktualnym Kodeksie mówi się już tylko o „ogólnej przyczynie pobożności”<sup>52</sup>, która obejmuje wszystkie możliwe motywy pobożnego pielgrzymowania.

Każde sanktuarium ma jakąś wyraźną przyczynę pobożności i zazwyczaj rozpowszechnia kult, który przyciąga licznych pielgrzymów (np. są niezliczone sanktuaria zadedykowane Najświętszej Maryi Panie pod różnymi tytułami, lecz jest także wiele sanktuariów, gdzie się czci relikwie świętego i rozszerza się jego cześć)<sup>53</sup>.

#### 4. Aprobata władzy kościelnej

Każde sanktuarium potrzebuje do swego istnienia w sensie kanonicznym aprobaty kompetentnej władzy kościelnej. „Warunkiem wstępnym do tego, by jakieś miejsce święte zostało kanonicznie uznane za sanktuarium diecezjalne, narodowe lub międzynarodowe, jest odpowiednia aprobata biskupa diecezjalnego, Konferencji Biskupów lub Stolicy Apostolskiej. Zatwierdzenie kanoniczne stanowi oficjalne uznanie miejsca świętego i jego specyficznego przeznaczenia, upo-

---

<sup>51</sup> Por. *Communicationes* 12(1980) nr 2, s. 342; por. J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja sanktuarium*, s. 68; X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 111.

<sup>52</sup> *Schema Codicis Iuris Canonici* 1980, can. 1181; *Schema novissimum* 1982, can. 1230; KPK z 1983 roku kan. 1230.

<sup>53</sup> Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 111.

ważnia je do przyjmowania pielgrzymów ludu Bożego, którzy się tam udają, by wielbić Ojca, wyznawać swoją wiarę, pojednać się z Bogiem, z Kościołem i z bliźnimi oraz błagać o wstawiennictwo Matkę Bożą lub świętego<sup>54</sup>.

Prawodawca kodeksowy chciał, aby jednym z istotnych elementów sanktuarium była aprobatą ordynariusza miejsca, do którego należy czuwanie nad celem duchowym sanktuarium, jak również zapobieganie możliwym dewiacjom u wiernych albo pielgrzymów, które mogą mieć – przez to, są pozbawione właściwej przyczyny pobożności – charakter zabobonny albo fanatyczny<sup>55</sup>.

W czasie dyskusji nad kan. 24 *Schema* z 1977 roku w dniu 6 października 1979 roku, rozpatrywano uwagę przedstawioną przez organy konsultacyjne. Wspomniana uwaga zawierała propozycję uwzględnienia interwencji ordynariusza miejsca przy konstytuowaniu sanktuarium. Jeden z konsultorów wyraził opinię, iż tego rodzaju wzmianka nie jest konieczna, gdyż zazwyczaj interwencja władzy kościelnej następuje *post factum*. Inni konsultorzy chociaż przyznali, iż chronologicznie rzeczywiście aprobatą następuje sukcesywnie (gdy sanktuarium już istnieje faktycznie) to jednak stwierdzili, że aprobatą władzy kościelnej jest niezbędna, aby sanktuarium mogło istnieć prawnie<sup>56</sup>.

G. Feliciani pisze: „jeśli pielgrzymki wiernych do określonych miejsc [jako praktyki pobożności osobistej, prywatnej] nie wymagają żadnego wyraźnego zatwierdzenia, to aprobatą ukazuje się jako konieczna, aby określone miejsce mogło być uważane jako sanktuarium w systemie kanonicznym<sup>57</sup>”.

Ordynariusz miejsca jest odpowiedzialny – motywując się roztropnością i troską duszpasterską – za zbadanie faktów, które uzasadniają pielgrzymki i właściwą ich ocenę, jak również winien wyrazić swoją

---

<sup>54</sup> DPL, nr 264.

<sup>55</sup> Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 118.

<sup>56</sup> Por. Communicationes 12(1980) nr 2, s. 342; por. G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 34; M. CALVI, *I santuari nel nuovo Codice di diritto canonico*, Quaderni di diritto ecclesiale 2(1989) nr 2, s. 182-183.

<sup>57</sup> *Santuario*, w: Enciclopedia del Diritto, pod red. G. Landi, S. Lariccia, F. Piga, t. 41, Varese 1989, s. 300.

opinię o ich zgodności z wiarą i z obyczajami. Ordynariusz aprobując pielgrzymki wiernych do określonego miejsca, pośrednio wyraża także w ten sposób sąd o zgodności motywu pobożności z wiarą i obyczajami, który powoduje wspomniane pielgrzymki. Z drugiej strony stosowne jest rozróżnienie aprobaty pielgrzymek, od opinii kościelnej o określonych objawieniach albo cudach. Czasami Kościół powodując się roztropnością nie wypowiada się, przynajmniej w wystarczająco długim czasie, o autentyczności objawień, lecz jednocześnie może aprobować – przynajmniej milcząco – pielgrzymki<sup>58</sup>.

Aprobata ordynariusza miejsca rodzi podwójny skutek: z jednej strony przyznaje autentyczność kościelną pobożności pielgrzymów we wszystkich aspektach, od ortodoksji do szacunku dla dyscypliny kościelnej, a z drugiej, podporządkowuje miejsce kultu dyspozycjom kodeksowym i pozakodeksowym dedykowanym sanktuarium<sup>59</sup>.

C. Rosell twierdzi, że omawiana aprobata może być domyślna oraz niewyraźna, milcząca albo ustna, zawarta nawet w zachowaniu ordynariusza miejsca: w postawie życzliwości dla sanktuarium albo po prostu pozwoleniu na funkcjonowanie tego ośrodka kultu, poprzez to, że się temu nie sprzeciwia, w sposób podobny do wprowadzenia zwyczajów<sup>60</sup>. Może więc to być aprobata zezwalająca, tolerująca, permi-

---

<sup>58</sup> Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 118-119. Kościół bada w sposób wyczerpujący działania nadprzyrodzone i objawienia i maksymalnie jest ostrożny nim wyrazi swój sąd o tych sprawach. Np. pomimo pielgrzymek wiernych, do 13 maja 1930 roku nie były zadeklarowane przez biskupa Leiria jako prawdziwe objawienia w Fatimie, co by pozwalało na kult urzędowy Matki Bożej Różańcowej w Fatimie. Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 108. W Polsce takim przykładem jest sanktuarium w Gietrzwałdzie. 27 czerwca 1877 roku dwóm warmińskim dziewczynkom objawiła się Matka Boża, co zapoczątkowało jeszcze większy wzrost kultu Najświętszej Maryi Panny, także poprzez przybywanie licznych pielgrzymów. Dopiero 11 września 1977, Biskup Warmiński Józef Drzazga, zatwierdził kult objawień w Gietrzwałdzie, „jako nie sprzeciwiający się wierze i moralności chrześcijańskiej, oparty na faktach wiarygodnych, których charakter nadprzyrodzony i Boży nie da się wykluczyć”. ARCYBISKUP METROPOLITA WARMIŃSKI, *Dekret potwierdzający istnienie sanktuarium Matki Bożej Gietrzwałdzkiej w Gietrzwałdzie* [27 czerwca 2002], *Warmińskie Wiadomości Archidiecezjalne* 57(2002) nr 60, s. 9-10.

<sup>59</sup> G. FELICIANI, *La disciplina canonica dei santuari*, s. 35.

<sup>60</sup> Por. C. ROSELI, *Santuarios y basilicas*, s. 169; X. BROSSA, *Régimen jurídico*,

sywna<sup>61</sup>, ale jak zaznacza X. Brossa jest niezbędna, „aby sanktuarium mogło istnieć prawnie, a zatem, aby określone miejsce święte mogło być uważane prawnie za sanktuarium”<sup>62</sup>.

Warto dodać, że możliwe jest, aby ordynariusz miejsca mógł – w jakimś konkretnym wypadku – wycofać aprobatę sanktuarium, czy uzależniać ją od spełnienia przez tytulariuszy sanktuarium określonych warunków<sup>63</sup>.

Kompetentną władzą do zaaprobowania sanktuarium diecezjalnego jest ordynariusz miejsca<sup>64</sup>. W przypadku sanktuariów narodowych i międzynarodowych, potrzeba nowej aprobaty (Konferencja Biskupów i Stolica Apostolska), która oczywiście nie unieważnia zatwierdzenia na poziomie diecezjalnym<sup>65</sup>.

### Wnioski

1. Choć sanktuaria chrześcijańskie są znakami Boga i Jego interwencji w historię ludzkości, to są one nie tylko rzeczywistością teologiczną i duszpasterską, ale również instytucją prawną.
2. Do zaistnienia sanktuarium konieczne jest przede wszystkim, aby było to miejsce święte: kościół lub inne miejsce święte.
3. Pielgrzymowanie pozostaje w ścisłym związku z sanktuarium. Pielgrzym potrzebuje sanktuarium, a sanktuarium potrzebuje pielgrzyma.
4. Sanktuarium istnieje o tyle, o ile przybywają do niego pielgrzymi. Kiedy ustaje napływ pielgrzymów, przestaje istnieć także sanktuarium.
5. Cechą charakterystyczną właściwą jedynie sanktuariom jest to, że przybywają tam wierni w pielgrzymce przyciągani przez konkretną przyczynę pobożności np. obrazy figury, albo relikwie, które cieszą

---

s. 120; J. DUDZIAK, *Prawno-kanoniczna koncepcja*, s. 68. Oczywiście najbardziej pożądaną byłaby aprobata „na piśmie”.

<sup>61</sup> Por. G. FELICIANI, *Santuario*, s. 300.

<sup>62</sup> *Régimen jurídico*, s. 120.

<sup>63</sup> Por. X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 128.

<sup>64</sup> Odnośnie ordynariusza miejsca zob. kan. 134 KPK.

<sup>65</sup> X. BROSSA, *Régimen jurídico*, s. 152.

się specjalną czcią ludu, uzyskanie odpustów itd. Przyczyna ta musi wyzwać i motywować pobożność wiernych tam się udających.

7. Każde sanktuarium potrzebuje do swego istnienia w sensie kanonicznym aprobaty kompetentnej władzy kościelnej: ordynariusza miejsca Konferencji Biskupów i Stolicy Apostolskiej.

### **Around the legal definition of a shrine**

This article presents a holistic legal definition of a shrine, which is included in Can. 1230. First, the shrine as a church or other sacred place has been discussed. Next, the other part of the definition of the shrine as a target of numerous pilgrimages of believers has been presented. Another condition for the existence of the shrine is a special reason of piety. Finally, the constitution for establishing the shrine is, in the canonical sense, its approval by the competent ecclesiastical authority.

SŁOWA KLUCZOWE: sanktuarium, kościół, miejsce święte, biskup, pielgrzymka, szczególna przyczyna pobożności

KEY WORDS: shrine, church, sacred place, bishop, pilgrimage, reason of special devotion

JESÚS MIÑAMBRES

Pontificia Università della Santa Croce, Roma

## **CORRESPONSABILITÀ, AMMINISTRAZIONE E SOSTEGNO ECONOMICO ALLA CHIESA: VERSO UNA “STEWARDSHIP” EUROPEA? \***

Sommario: – 1. L’idea di “stewardship”. – 2. Il contenuto del documento americano. – 3. Contestualizzazione ecclesiologica della nozione di “stewardship”. – 4. Contestualizzazione storica del documento americano sulla “stewardship”. – 5. Due premesse per la comprensione della “stewardship”. – 6. La “stewardship” nel contesto del sostegno economico pubblico alla Chiesa. – Conclusione.

In tema di finanziamento delle confessioni religiose da parte delle autorità civili, il riferimento alla “stewardship”, scelta come argomento di questo lavoro, può destare meraviglia. Che significato può avere un discorso sulla corresponsabilità in un contesto di finanziamento “extra-ecclesiale”, o se si preferisce “extra-confessionale”, delle confessioni religiose? Penso che in una corretta visione dei rapporti tra le confessioni e le autorità civili, in una prospettiva che parta dalla consapevolezza che i fedeli sono anche cittadini o che i cittadini sono anche fedeli, e che pertanto il bene dei fedeli é anche il bene dei cittadini, in un contesto civico che valorizzi il bene comune...; in una visione di questo tipo, il discorso sulla corresponsabilità può avere un significato anche nell’ambito del finanziamento pubblico delle confessioni religiose.

In realtà, il titolo di questo intervento richiama una riflessione più ampia e riprende il nome di un gruppo di ricerca e di scambio di idee

---

\* Il testo proviene dal contributo al Convegno “Il finanziamento pubblico della Chiesa: sguardi incrociati tra Svizzera ed Europa”, organizzato dall’Istituto Internazionale di Diritto canonico e diritto comparato delle religioni (DIRECOM) e dalla Facoltà di Teologia di Lugano (Svizzera), 13-14 settembre 2012.

nato nel 2011 a Roma in una riunione di canonisti, pastoralisti e comunicatori interessati appunto alle tematiche che riguardano il sostegno economico della Chiesa cattolica. Il gruppo è stato chiamato CASE (per le iniziali di corresponsabilità, amministrazione e sostegno economico)<sup>1</sup> e si è proposto come primo traguardo quello di studiare le possibilità di importare in altri ambiti culturali l'esperienza della "stewardship" negli Stati Uniti di America<sup>2</sup>. Ma l'ampiezza della riflessione indicata dal titolo non esclude la sua adeguata applicazione al concreto ambito del finanziamento pubblico delle confessioni religiose. Cercherò di presentare qui alcuni spunti di studio in tal senso.

### 1. L'idea di "stewardship"

"Stewardship" e "steward" sono i termini adoperati dalle traduzioni inglesi della Sacra Scrittura per riportare quello che in italiano viene tradotto come "amministrazione" e "amministratore"<sup>3</sup>. Nel Nuovo Testamento è usato anche per la traduzione del passo della prima lettera di Pietro (*1Pt* 4,10): «Ciascuno viva secondo la grazia ricevuta, mettendola a servizio degli altri, come buoni amministratori di una multiforme grazia di Dio»<sup>4</sup>. La Conferenza episcopale degli Stati Uniti d'America aprì con questa citazione un documento ("pastoral letter") intitolato "Stewardship: A Disciple's Response"<sup>5</sup>, pubblicato nel 1992, che ha determi-

<sup>1</sup> Cfr. [www.casestewardship.org](http://www.casestewardship.org).

<sup>2</sup> Un primo risultato del lavoro di CASE è la pubblicazione di un gruppo di tre lavori sull'argomento raccolti nelle pagine di *Ius Ecclesiae* 24(2012) 277-323: J. MIÑAMBRES, *La 'stewardship' (corresponsabilità) nella gestione dei beni temporali della Chiesa*; M. RIVELLA, *Buon governo e corresponsabilità*; D. ZALBIDEA, *Corresponsabilidad (stewardship) y derecho canónico*.

<sup>3</sup> Vedi, ad esempio, *Lc* 12,42-43: «Qual è dunque l'amministratore [*steward*] fedele e saggio, che il Signore porrà a capo della sua servitù, per distribuire a tempo debito la razione di cibo? Beato quel servo che il padrone, arrivando, troverà al suo lavoro»; *Lc* 16,1: «Diceva anche ai discepoli: "C'era un uomo ricco che aveva un amministratore [*steward*], e questi fu accusato dinanzi a lui di sperperare i suoi averi"; ecc.

<sup>4</sup> In inglese: «As each one has received a gift, use it to serve one another as good stewards of God's varied grace».

<sup>5</sup> USCCB, *Stewardship: A Disciple's Response*, Tenth Anniversary Edition, Washington, DC 2002, in <http://usccb.org/stewardship/disciplesresponse.pdf>.

nato un movimento di rinnovamento della comunione nella Chiesa degli Stati Uniti, e ha portato ad una nuova comprensione di quell’aspetto della comunione che viene abitualmente denominato “corresponsabilità”<sup>6</sup>.

La nozione di “stewardship” proposta dai Vescovi americani non è nuova; era già stata studiata dagli economisti per la “governance” delle organizzazioni dette di “missione”<sup>7</sup>, soprattutto del terzo settore (“nonprofit”: volontariato, cooperative, ecc.), ma anche statali o governative ed altre. Si tratta di entità che non cercano di costruire un prodotto o di erogare un servizio ma si propongono una “missione” (proteggere l’ambiente, accogliere gli immigranti, ecc.). Viene adoperata anche nel mondo del “fund raising” per il coinvolgimento dei donatori nel programma dell’impresa finanziata<sup>8</sup>. E ricorre anche in ecologia come richiesta di responsabilizzazione degli esseri umani nell’uso delle risorse della natura<sup>9</sup>.

I Vescovi americani riprendono il concetto (“stewardship”) e lo applicano nella Chiesa con gli adattamenti del caso. Ottengono in tal modo una comprensione del problema del finanziamento delle attività necessarie per l’evangelizzazione e la missione della Chiesa che arriva più alla radice: la responsabilità di tutti i fedeli cattolici nei confronti dell’intera vita della Chiesa, quindi anche nel ritrovamento delle risorse materiali per poter affrontare l’evangelizzazione e la missione. Così, i Vescovi americani arrivano alla conclusione che il finanziamento delle diverse attività ecclesiali non è “il” problema, ma soltanto una parte di esso (in realtà molto piccola e poco rilevante). Il vero “problema” è

---

<sup>6</sup> Chiariamo che noi abbiamo mantenuto spesso l’uso della parola inglese “stewardship” anziché di un termine italiano per la difficoltà di tradurre con un solo vocabolo italiano tutto il contenuto del concetto compreso nella parola inglese, che riguarda certamente l’amministrazione, ma anche, come appena detto, la corresponsabilità, e poi la trasparenza, la partecipazione, ecc., e anche la risultante dalla combinazione di tutti questi elementi insieme.

<sup>7</sup> Cfr., ad esempio, P. C. BRINCKERHOFF, *Nonprofit Stewardship. A Better Way to Lead Your Mission-Based Organization*, Saint Paul (MN) 2004.

<sup>8</sup> Cfr., ad es., R.D. BARRET-M.E. WARE, *Planned Giving Essentials: A Step-by-Step Guide to Success*, Gaithersburg 2002 (2nd ed.).

<sup>9</sup> Cfr., ad es., T. WHITMORE-M.A. RYAN, *The Challenge of Global Stewardship. Roman Catholic Responses*, Notre Dame (IN) 1997.



la crescita dei fedeli, la conversione personale, la ricerca della santità; il tutto nel contesto della comunione della Chiesa. In questo senso, il maggiore coinvolgimento dei fedeli nella vita della Chiesa in generale comporta anche una loro maggiore responsabilità economica.

Tale maggiore coinvolgimento pensato dai Vescovi americani non consiste nello svolgimento di più funzioni, nel ricoprire più cariche o nel partecipare a più riunioni, per fare soltanto alcuni esempi, ma è il frutto della conversione personale, della santità di ciascuno. E così, l'idea della "stewardship" viene ad essere concepita come un modo di attuare la risposta personale del discepolo di Cristo al suo Maestro ("a disciple's response", appunto). Certamente, i Vescovi non perdono di vista l'importanza di sovvenire alle necessità materiali della Chiesa, ma collocano tale esigenza nel contesto più ampio della condizione di cristiano<sup>10</sup>. In questa visione, i Vescovi compiono il loro dovere<sup>11</sup> di ricordare a tutti i fedeli l'obbligo «di sovvenire alle necessità della Chiesa» secondo quanto stabilito dal can. 222 § 1 CIC<sup>12</sup>, ma lo fanno con una motivazione molto più comprensibile di altre adoperate frequentemente. Ad esempio, quando l'obbligo di sovvenire alle necessità materiali della Chiesa viene fatto dipendere esclusivamente dalla sua doppia natura (spirituale e umana), seguendo quanto ricorda *Lumen gentium* (n. 8), si fa perno sul bisogno di adoperare "cose materiali" e non sulla responsabilità dei fedeli di procurarle. Invece, quando la motivazione poggia sulla "stewardship" non si chiede di fare qualcosa per qualcuno che è nel bisogno (per la Chiesa), ma si chiede piuttosto di crescere come fedele e discepolo di Cristo; non di fare, ma di essere.

---

<sup>10</sup> Così si esprime l'introduzione al documento: «This pastoral letter recognizes the importance of church support, including the sharing of time, talent and treasure. But it situates church support in its broader context — what it means to be a disciple of Christ» (*loc. cit.*, p. 6).

<sup>11</sup> Can. 1261 § 2. «Il Vescovo diocesano è tenuto ad ammonire i fedeli sull'obbligo di cui al can. 222, §1, urgendone l'osservanza in maniera opportuna».

<sup>12</sup> «I fedeli sono tenuti all'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa, affinché essa possa disporre di quanto è necessario per il culto divino, per le opere di apostolato e di carità e per l'onesto sostentamento dei ministri».

La "stewardship" viene presentata quindi come parte della risposta del discepolo di Cristo. Essa ha una dimensione personale che mette in atto l'iniziativa dei singoli fedeli<sup>13</sup>, e anche una dimensione comunionale, che viene vista nel documento soprattutto in riferimento alla famiglia, "chiesa domestica", alla parrocchia e alla diocesi<sup>14</sup>, anche se gli sviluppi successivi dell'idea di "stewardship" e le sue realizzazioni si sono concentrati principalmente in questi ultimi due ambiti comunitari all'interno della Chiesa: la parrocchia e la diocesi.

Interessa ora esaminare soprattutto le ricadute giuridiche che una tale concezione dell'obbligo dei fedeli di sovvenire alle necessità materiali della Chiesa possa avere sul sostegno economico alla stessa. Logicamente, un maggiore senso di appartenenza dei fedeli favorirà senz'altro i contributi volontari, spontanei e su richiesta<sup>15</sup>, e potrebbe anche migliorare la comprensione degli altri mezzi stabiliti dalla legislazione canonica codiciale vigente, dalle tasse ai tributi, senza dimenticare le "volontà pie" sia tra vivi che *mortis causa*. Ma, come dicevamo prima, se ci si ferma a pensare un poco più a lungo la "stewardship" può modificare anche la comprensione dei rapporti con le autorità civili (statali, cantonali, locali...).

## 2. Il contenuto del documento americano

La "pastoral letter" dei vescovi americani si apre con una introduzione nella quale si ricordano alcuni convincimenti che sottostanno al documento: 1. La maturità cristiana si mostra nella decisione ferma e consapevole di seguire Cristo ad ogni costo; 2. La conversione e la dedizione cristiane si manifestano lungo tutta la vita e non soltanto in singoli atti; 3. La "stewardship" è un'espressione del discepolato cristiano che parte dal riconoscimento di Dio come datore di ogni bene e dal ringraziamento che si manifesta nel far fruttare i doni ricevuti

---

<sup>13</sup> Cfr. p. 32 del documento: «(...) members of the Church (...) should engage in such activities personally and on their own initiative».

<sup>14</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>15</sup> Cfr. J.-P. SCHOUPE, *Elementi di diritto patrimoniale canonico*, Milano 2008 (2° ed.), p. 85-118.

per amore a Dio e agli altri<sup>16</sup>. I vescovi propongono, poi, la sfida di coltivare la coerenza cristiana in una cultura caratterizzata da materialismo, relativismo, edonismo, individualismo e consumismo<sup>17</sup>. Per poter accogliere la sfida occorre poggiare sulla generosità nella condivisione dei doni ricevuti; e in questo ambito bisogna introdurre anche il sostentamento economico alla Chiesa, ma nel contesto più ampio della condivisione generosa e responsabile di uno stile di vita radicato nel sapersi discepoli di Cristo<sup>18</sup>. L'introduzione finisce con una chiamata ad applicare questa visione alle circostanze particolari degli Stati Uniti d'America negli ultimi anni del ventesimo secolo<sup>19</sup>.

Il documento americano è diviso in cinque parti. Inizia dalla vocazione (*The Call*<sup>20</sup>) e, dopo aver offerto una considerazione cristologica (*Jesus' Way*<sup>21</sup>), si sofferma sulla presentazione dei modi di vivere come buoni amministratori del creato e cooperatori della redenzione (*Living as a Steward*<sup>22</sup>). Prende poi in esame l'effetto di quanto spiegato sui modi di vivere la comunione nella Chiesa (*Stewards of the Church*<sup>23</sup>) e finisce con un ritratto del singolo cristiano che si sforza di vivere secondo questo schema (*The Christian Steward*<sup>24</sup>).

Come abbiamo più volte ripetuto, tratto caratteristico della "pastoral letter" è quello di rivolgersi ai cattolici degli Stati Uniti di America. Certamente, le condizioni culturali, storiche ed esistenziali (anche economiche) dei cattolici europei sono molto diverse. Si potrebbe quindi pensare che il documento dei Vescovi americani non meriti particolare considerazione da parte degli studiosi e dei pastori di questa parte dell'Atlantico. Per questo motivo, il titolo di questo lavoro finisce con un punto interrogativo: "verso una *stewardship* europea?" Personalmente

---

<sup>16</sup> Cfr. USCCB, *Stewardship*, p. 5.

<sup>17</sup> Cfr. *ibid.*

<sup>18</sup> Cfr. *ibid.*, p. 6-7.

<sup>19</sup> Cfr. *ibid.*, p. 8.

<sup>20</sup> *Ibid.*, p. 13-17.

<sup>21</sup> *Ibid.*, p. 19-23.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 25-30.

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 31-37.

<sup>24</sup> *Ibid.*, p. 39-41.

sono convinto che il documento americano possa offrire riferimenti validi per l'intera Chiesa e, perciò, anche per i cattolici europei. In fondo, non fa altro che rendere esplicite alcune esigenze della vita cristiana, della comunione nella Chiesa, che riguardano l'obbligo di sostenerla nei suoi bisogni materiali (cfr. can. 222 CIC). Comunque, più avanti accenneremo a diversi documenti europei più o meno contemporanei di quello americano che affrontano anche la materia in termini simili.

### 3. Contestualizzazione ecclesiologicala della nozione di "stewardship"

Il documento sulla "stewardship" e le idee in esso espresse si inseriscono in un contesto di comunione, della Chiesa intesa come comunione. Il riferimento alla comunione ecclesiale è particolarmente opportuno in questo tempo<sup>25</sup>. Il Beato Giovanni Paolo II l'ha riproposta a tutti i fedeli come nozione centrale all'inizio del terzo millennio: «Fare della Chiesa la casa e la scuola della comunione: ecco la grande sfida che ci sta davanti nel millennio che inizia, se vogliamo essere fedeli al disegno di Dio e rispondere anche alle attese profonde del mondo»<sup>26</sup>.

In effetti, la comunione è l'ambito proprio di sviluppo della corresponsabilità di tutti i fedeli nella costruzione e nella missione della Chiesa ed è uno degli sviluppi principali apportati dal Concilio Vaticano II in materia di ecclesiologia: il Card. Suenens, che ebbe un ruolo assai rilevante nei lavori conciliari, chiamò la corresponsabilità «idea maestra del Concilio»<sup>27</sup>. In questo senso, la descrizione del-

---

<sup>25</sup> In realtà è il modo adeguato di descrivere l'essenza stessa della Chiesa (cfr. CONGREGAZIONE PER LA DOTTRINA DELLA FEDE, *Communio notio*, 28 maggio 1992, AAS 85(1993) 838-850, n. 1). L'argomento è stato spesso studiato anche dal punto di vista prettamente giuridico; oltre agli studi di Corecco che menzioneremo nel testo, può essere utile, ad esempio, W. AYMANS, *Diritto canonico e comunione ecclesiale. Saggi di diritto canonico in prospettiva teologica*, Torino 1993; P.A. BONNET, *Comunione ecclesiale e diritto*, *Monitor ecclesiasticus* 116(1991) 49-86; A. MARZOA, *Comunión y derecho: significación e implicaciones de ambos conceptos*, Pamplona 1999.

<sup>26</sup> GIOVANNI PAOLO II, Lett. Ap. *Novo millennio ineunte*, 6 gennaio 2001 (AAS 93 [2001] 266-309), n. 43.

<sup>27</sup> L.J. SUENENS, *La corresponsabilité dans l'Église d'aujourd'hui*, Paris 1968, p. 7.

la Chiesa come famiglia da parte del costituzione dogmatica *Lumen gentium* (*de Ecclesia*), cioè il documento che il Concilio ha dedicato proprio a studiare la Chiesa<sup>28</sup>, diventa particolarmente illuminante per la comprensione dell'aspetto della comunione più sottolineato dalla corresponsabilità. In particolare, per quanto riguarda quell'aspetto della corresponsabilità che si traduce nella consapevolezza del dovere relativo al finanziamento della Chiesa, la figura della famiglia rende evidente la necessità del coinvolgimento di tutti (non c'è famiglia se non ci sono familiari), ma aiuta anche a percepire la necessaria differenziazione dei ruoli (non hanno le stesse responsabilità economiche i genitori o i figli, e vi è anche differenza tra l'impegno che si può chiedere a un figlio di tre anni o a uno di sedici). Dal punto di vista della corresponsabilità ecclesiale che riguarda il sostegno economico, il paragone con la famiglia rende soprattutto palese che i contributi economici alla Chiesa non vanno verso qualcosa di estraneo a me, così come i contributi economici alla famiglia fanno parte della mia vita: donare alla Chiesa parte dello stipendio dovrebbe essere come mettere a disposizione della famiglia quello che si percepisce con il proprio lavoro. Certamente, giacché si tratta di analogia, il paragone non va portato alle estreme conseguenze, anche perché le politiche tributarie dei diversi Paesi non lo permetterebbero, ma può aiutare a chiarire soggettivamente la scelta di apportare beni economici alla comunione della Chiesa: l'appartenenza alla comunità ecclesiale, analogamente a quanto succede con l'appartenenza familiare, si manifesta in tutti gli aspetti della mia vita, anche in quello economico.

---

<sup>28</sup> Cfr. cost. dogm. *Lumen gentium*, 6. Il riferimento alla famiglia nel contesto della corresponsabilità di tutti i fedeli e in particolare dei laici è stato ripreso recentemente da Benedetto XVI nel suo *Messaggio in occasione della VI assemblea ordinaria del Forum Internazionale di Azione Cattolica*, 10 agosto 2012 (pubblicato in [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20120810\\_fiac\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20120810_fiac_it.html)).

#### 4. Contestualizzazione storica del documento americano sulla “stewardship”

In concomitanza con lo sviluppo dottrinale della riflessione sulla comunione ecclesiale e sulle sue conseguenze giuridiche<sup>29</sup>, il Concilio Vaticano II prese una decisione riguardante il sostegno materiale della Chiesa (in realtà, principalmente riguardava il sostentamento del clero) che avrebbe avuto notevoli conseguenze negli anni a venire: la determinazione di abolire, o almeno riformare profondamente, il sistema beneficiale<sup>30</sup>. Le *Norme per l'applicazione di alcuni decreti del*

---

<sup>29</sup> Basti ricordare, ad esempio, l'applicazione “costituzionale” della dimensione della Chiesa come comunione che si realizza nel denominato principio di “uguaglianza” (cfr., tra altri, A. DEL PORTILLO, *Laici e fedeli nella Chiesa. Le basi dei loro statuti giuridici*, Milano 1999 [originariamente pubblicato in spagnolo nel 1967]; J. HERVADA, *Diritto costituzionale canonico*, Milano 1989, p. 86 ss.; P. LOMBARDÍA, *Los laicos en el Derecho de la Iglesia*, Ius Canonicum 6[1966] 339-374; L. NAVARRO, *Il principio costituzionale di uguaglianza nell'ordinamento canonico*, Fidei iura 2[1992] 145-163) e che ha originato molti studi canonistici importanti, anche sulla corresponsabilità di tutti i fedeli (cfr., ad esempio, J. BEYER, G. FELICIANI, H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990; V. GÓMEZ-IGLESIAS C., *Alcance canónico de la corresponsabilidad y participación de los fieles en la misión de la Iglesia*, Fidei iura 9[1999] 161-202).

<sup>30</sup> «(...) il sistema detto beneficiale va abbandonato, o almeno riformato in modo che la parte beneficiale —ossia il diritto al reddito di cui è dotato l'ufficio— sia considerata come secondaria, e venga giuridicamente messo in primo piano l'ufficio ecclesiastico» (decr. *Presbyterorum Ordinis*, n. 20 b). Per la comprensione dell'istituto e della sua storia sono ancora utili M. PETRONCELLI, *Beneficio ecclesiastico (diritto civile)*, in: *Enciclopedia del diritto*, V, Milano 1959, p. 131-144; P. FEDELE, *Beneficio ecclesiastico (diritto canonico)*, in: *Enciclopedia del diritto*, V, Milano 1959, p. 144-156; V. DE REINA, *El sistema benefical*, Pamplona 1965. La trattazione del beneficio da parte del Concilio e della sua evoluzione posteriore è stata oggetto di abbondanti studi, tra i quali possono essere consultati O. ROBLEDÁ, *Innovationes Concilii Vaticani II in theoria et disciplina de officii et beneficiis ecclesiasticis*, *Periodica* 58(1969) 155-198; E. COLAGIOVANNI, *L'aspetto storico - sociologico nella trasformazione dal beneficio feudale all'ufficio ecclesiastico ed ecclesiale*, in: AA. VV., *Dal beneficio feudale all'ufficio ecclesiastico ed ecclesiale*, Napoli 1971, p. 29-54; R. BACCARI, *L'aspetto giuridico-pastorale della trasformazione del beneficio in ufficio*, *Monitor ecclesiasticus* 96(1971) 419-431; T. MAURO, *Il sistema beneficiale italiano nella prospettiva del nuovo Concordato*, in: T. Mauro, *Scritti di diritto ecclesiastico e canonico*, II, Padova 1991, p. 533-557; A. VITALE, *Dai benefici ecclesiastici agli Istituti per il sostentamento*

*concilio Vaticano II*, pubblicate da Paolo VI il 6 agosto 1966 mediante il *motu proprio Ecclesiae Sanctae*<sup>31</sup>, optarono per la soluzione più radicale, l'abolizione, confermata poi dal can. 1272 del Codice del 1983. L'abolizione del sistema beneficiale, insieme alla richiesta conciliare di trovare nuovi modi per gli interventi delle autorità civili nella provvista degli uffici ecclesiastici che garantissero meglio la libertà della Chiesa<sup>32</sup>, diede una spinta per l'instaurazione di una nuova fase "concordataria". In questo contesto si avviò la revisione di diversi concordati (italiano, spagnolo, ecc.) per trovare sistemi di collaborazione nella designazione dei candidati ad alcuni uffici, soprattutto quelli episcopali, e anche per cercare di venire incontro alla necessità di trovare nuove risorse materiali che sostituissero quelle che tradizionalmente apportavano i benefici.

All'interno della gerarchia ecclesiastica, però, il cambiamento auspicato dal documento conciliare, concretizzato nell'abolizione del sistema beneficiale, indusse alcuni vescovi a manifestare una certa preoccupazione per garantire i fondi necessari per portare avanti la missione di quelle strutture pastorali che hanno meno contatto diretto con i fedeli, in modo particolare le diocesi<sup>33</sup>. Per questo motivo, nella redazione dei canoni del CIC venne introdotta la figura dei tributi diocesani (cfr. can. 1263), in qualche modo già presente nell'ordinamento con il nome di "cattedratico" ma che adesso si poneva come fondamentale

---

*del clero*, in: AA.VV., *Il nuovo regime giuridico degli enti e dei beni ecclesiastici*, cur. A. CASIRAGHI, Milano 1993, p. 139-157; F. FALCHI, *Dal beneficio ecclesiastico alla Massa comune dei beni nei dibattiti del Concilio Vaticano II*, ibid., p. 227-251; V. DE PAOLIS, *Il sistema beneficiale e il suo superamento dal Concilio Vaticano II ai nostri giorni*, in: AA. VV., *Il sostentamento del clero*, Città del Vaticano 1993, p. 21-31; G. CORBELLINI, *Note sulla formazione del can. 1274 (e dei cann. 1275 e 1272) del "Codex Iuris canonici"*, *Ius Ecclesiae* 8(1996) 465-507.

<sup>31</sup> Cfr. AAS 58(1966) 757-787.

<sup>32</sup> Ci siamo occupati di questi aspetti in J. MIÑAMBRES, *La presentazione canonica. Collaborazione nella provvista degli uffici ecclesiastici*, Milano 2000, p. 79 ss.

<sup>33</sup> Interessante in questo senso l'intervento di Bernardin raccolto in PONTIFICIUM CONSILIIUM DE LEGUM TEXTIBUS INTERPRETANDIS, *Congregatio plenaria diebus 20-29 octobris 1981 habita*, Typis Polyglottis Vaticanis 1991, p. 490.

per garantire la sopravvivenza delle diocesi<sup>34</sup>. Le attese erano quindi contrastanti: ci si auspicava una migliore organizzazione degli uffici e una maggiore libertà nelle provviste, ma si temeva una maggiore difficoltà per il reperimento dei mezzi materiali.

In questo clima di incertezza, alcuni episcopati nazionali europei, nei Paesi in cui il sistema beneficiale aveva avuto un ruolo importante per diversi secoli, iniziarono lo studio dei modi migliori per compiere il nuovo dettato della legge e approdarono a intese con le autorità civili e alla redazione di norme particolari "concordate con la Sede Apostolica e dalla medesima approvate" (can. 1272). Per trasmettere questi cambiamenti ai fedeli delle loro Chiese e spiegare loro la nuova situazione, i Vescovi riuniti in Conferenza episcopale emanarono documenti di diverso tipo. Nella riflessione portata avanti per redigere questi documenti si partiva dalla recentemente approfondita prospettiva ecclesiologica della comunione e, in alcuni casi, si faceva esplicito riferimento alla nozione di "corresponsabilità" di tutti i fedeli. L'esempio più evidente è il documento dell'episcopato italiano pubblicato nel 1988 sotto il titolo "Sovvenire alle necessità della Chiesa. Corresponsabilità e partecipazione dei fedeli"<sup>35</sup>. Poco posteriore, ma comunque previo al documento dei vescovi americani e riportante anche la parola "corresponsabilità" nel titolo, è il documento della

---

<sup>34</sup> Il tributo diocesano "ordinario" è comunque poco usato nella prassi pastorale diocesana. Tuttavia, esso possiede dei tratti molto interessanti dal punto di vista giuridico, non soltanto perché conferma la potestà tributaria della Chiesa, ma anche perché costituisce uno strumento di redistribuzione della ricchezza tra i diversi istituti diocesani che agevola certamente l'affermarsi della giustizia (cfr. J. MIÑAMBRES, *Il tributo diocesano ordinario come strumento di governo*, in: A. Cattaneo [cur.], *L'esercizio dell'autorità nella Chiesa. Riflessioni a partire dall'Esortazione apostolica "Pastores gregis"*, Venezia 2005, p. 121-135; anche in *Ius Ecclesiae* 16[2004] 619-637).

<sup>35</sup> Notiziario CEI (1988) n. 7, p. 157-186. Il documento è stato ricordato e riproposto nel 2008 con una lettera dell'Episcopato nel ventesimo anniversario dell'avvio del nuovo sistema di sostegno economico alla Chiesa cattolica in Italia: *Sostenere la Chiesa per servire tutti. A vent'anni da "Sovvenire alle necessità della Chiesa"*, 4 ottobre 2008. Entrambi sono reperibili in internet. Cfr. anche l'interessante commento di M. RIVELLA, *Buon governo e corresponsabilità*, *Ius Ecclesiae* 24(2012) 293-302, che si richiama espressamente all'idea di "stewardship".



Conferenza episcopale spagnola su laici, Chiesa e mondo del 1991<sup>36</sup>. Per la verità, i Vescovi spagnoli partono da una prospettiva diversa da quella dei vescovi italiani e di quegli americani che non riguarda la corresponsabilità di tutti i fedeli ma si riferisce soltanto ai laici, e non si concentra sulle responsabilità economiche ma esamina le possibilità di “azione” del laico nella Chiesa e nel mondo.

### 5. Due premesse per la comprensione della “stewardship”

Prima di passare finalmente agli aspetti concreti del finanziamento pubblico delle confessioni in senso proprio, appare giusto fare un breve cenno a due aspetti della comunione ecclesiale che potrebbero giovare del modo di capire la corresponsabilità che è stato esplicitato nei documenti dei Vescovi richiamati, in particolare in quello americano, e che possono anche influenzare il modo di comprendere il finanziamento della confessione cattolica: si tratta della partecipazione dei fedeli ai processi decisionali nella Chiesa e della comprensione del ruolo specifico dei fedeli laici nella comunione.

Per quanto riguarda il primo<sup>37</sup>, la prospettiva della *stewardship* può aiutare a delimitare meglio il significato della collaborazione negli organi collettivi dell’organizzazione ecclesiastica da parte dei fedeli in essi coinvolti, soprattutto in quei consigli auspicati dal Concilio Vaticano II e confermati dalle norme del Codice che mirano ad aiutare l’azione di governo<sup>38</sup>. In particolare, serve a comprendere con pienezza

---

<sup>36</sup> CONFERENCIA EPISCOPAL ESPAÑOLA, *Los cristianos laicos, Iglesia en el mundo. «Id también vosotros a mi viña» (Mt 20,4). Líneas de acción y propuestas para promover la corresponsabilidad y participación de los laicos en la vida de la Iglesia y en la sociedad civil*, 19 novembre 1991, in [www.conferenciaepiscopal.es](http://www.conferenciaepiscopal.es).

<sup>37</sup> L’argomento è stato molto studiato da diversi angolature: cfr., ad esempio, M. RIVELLA (ed.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Milano 2000; e P. GHERRI (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, Città del Vaticano 2010. È stato anche oggetto di studio dell’ultima riunione del Gruppo di ricerca CASE, tenutasi a Roma il 30 ottobre 2013: “Partecipazione dei fedeli al governo della Chiesa in materia di beni temporali” (alcuni degli interventi possono essere consultati in [www.casestewardship.org](http://www.casestewardship.org)).

<sup>38</sup> In un contesto più ampio, in riferimento alle tematiche dello “*ius publicum ecclesiasticum*”, ma con applicazioni alla situazione svizzera attuale, ha trattato questo

di significato giuridico ed ecclesiologico la presenza di fedeli "esperti" nei Consigli per gli affari economici delle diocesi e delle parrocchie e nei Consigli pastorali diocesani e parrocchiali<sup>39</sup>. La partecipazione a questi organismi verrà vista come espressione della propria condizione di fedele, non come una "promozione del laicato", e assicurerà una visione più ampia dei problemi da affrontare. Nel tempo stesso, da parte degli organi gerarchici che si devono avvalere della consulenza di questi organismi, il loro intervento sarà visto come un vero aiuto al compimento della propria funzione di governo e non come mero "adempimento formale" o come un controllo esterno. Potranno così essere facilmente superati approcci parziali o deviati a questi organismi consultivi, e si troverà riaffermato il ruolo specifico di ciascuno al loro interno: la responsabilità determinante del parroco o del vescovo

---

argomento J.I. ARRIETA, *Struttura sacramentale e configurazione sociale della Chiesa. Brevi considerazioni sulla situazione svizzera*, in: L. Gerosa (a cura di), *Chiesa Cattolica e Stato in Svizzera*, Locarno 2009, p. 357-367.

<sup>39</sup> Cfr., tra gli altri, D. LE TOURNEAU, *Les conseils pour les affaires économiques: origine, nature*, Il diritto ecclesiastico 99(1988) 609-627; M. CALVI, *Il consiglio parrocchiale per gli affari economici*, Quaderni di diritto ecclesiale 1(1988) 20-33; F. COCCOPALMERIO, *La "consultività" del Consiglio pastorale parrocchiale e del Consiglio per gli affari economici della parrocchia (cc. 536-537)*, Quaderni di diritto ecclesiale 1(1988) 60-65; S. BERLINGÒ, *I consigli pastorali*, in: AA. VV., *La Synodalité. La participation au gouvernement dans l'Église*, in: «L'année canonique», hors série, vol. II (1990) 717-744; H. MÜLLER, *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità: dal Vaticano II al Codice di diritto canonico*, in: AA. VV., *Comunione ecclesiale e strutture di corresponsabilità*, Roma 1990, p. 17-35; J.I. ARRIETA, *Órganos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia diocesana*, *Ius Canonicum* 34(1994) 553-593; A. VIZZARRI, *Il consiglio diocesano per gli affari economici*, *Monitor ecclesiasticus* 119(1994) 269 ss. e 385-432; P.G. MARCUZZI, *Il consiglio pastorale parrocchiale*, in: AA. VV., *Ius in vita et in missione Ecclesiae (Acta Symposii internationalis iuris canonici, 19-24 aprilis 1993)*, Città del Vaticano 1994, p. 437-463; V. DE PAOLIS, *Il Consiglio parrocchiale per gli affari economici e i beni patrimoniali della parrocchia*, in: AA. VV., *La parrocchia*, Città del Vaticano 1997, p. 267-288; M. RIVELLA (ed.), *Partecipazione e corresponsabilità nella Chiesa. I Consigli diocesani e parrocchiali*, Milano 2000; B. UGGÈ, *Il "munus regendi" dei laici in parrocchia*, Quaderni di diritto ecclesiale 17(2004) 413-438; C. BEGUS, *Responsabilità patrimoniale degli Organi canonici di consultazione*, in: P. Gherri (ed.), *Responsabilità ecclesiale, corresponsabilità e rappresentanza*, Città del Vaticano 2010, p. 183-200.

nella decisione finale, la collaborazione leale con gli uffici episcopali e parrocchiali di governo, ecc.; e sarà adeguata la rappresentatività degli istituti alla loro natura propria<sup>40</sup>, senza forzature che snaturerebbero, appunto, il loro contributo.

L'altro aspetto su cui riflettere in chiave di *stewardship* nel contesto della corresponsabilità di tutti i fedeli per il sostegno economico è di natura costituzionale e riguarda il ruolo dei laici nella Chiesa. Come esortava il decreto *Apostolicam actuositatem*<sup>41</sup>, «l'impegno d'informare dello spirito cristiano la mentalità e i costumi, le leggi e le strutture della comunità in cui uno vive, è compito e obbligo dei laici così che non può mai essere debitamente assolto dagli altri» (n. 13a). Come ricorderà il documento dei vescovi americani, la fedeltà alla chiamata di ciascuno dei fedeli all'interno della Chiesa si vive in ogni momento della propria vita e in ogni attività che si svolge in qualsiasi ambito ci si venga a trovare. Ognuno sa di dover rispondere come discepolo alle grazie ricevute dal cielo nella propria vita, senza necessità di "imitare" le risposte degli altri. La vocazione cristiana si esplica attraverso i diversi carismi e le loro attuazioni pratiche individuali e istituzionali. E la collaborazione di ciascuno, anche se da diverse situazioni soggettive e manifestata in modi differenti, è imprescindibile per la comunione. Perciò, da questa prospettiva, il ruolo dei fedeli laici caratterizzato dalla secolarità<sup>42</sup> è necessario per la costruzione della comunione e, quindi, sarebbe deleterio cercare di eliminarlo per rendere i laici più somiglianti ai chierici o ai religiosi<sup>43</sup>.

---

<sup>40</sup> Su questo argomento sono interessanti i rilievi di J.I. ARRIETA, *Organos de participación y corresponsabilidad en la Iglesia diocesana*, *Ius Canonicum* 34(1994) 569-574.

<sup>41</sup> Cfr. AAS 58 (1966) 837-864.

<sup>42</sup> Cfr. *Christifideles laici*, n. 15. L'argomento continua ad interessare la canonistica come dimostra la recente organizzazione di convegni sulla materia: cfr. da ultimo, L. NAVARRO – F. PUIG, *Il fedele laico. Realtà e prospettive*, Milano 2012.

<sup>43</sup> Benedetto XVI ha richiamato questa idea: «La corresponsabilità esige un cambiamento di mentalità riguardante, in particolare, il ruolo dei laici nella Chiesa, che vanno considerati non come «collaboratori» del clero, ma come persone realmente «corresponsabili» dell'essere e dell'agire della Chiesa. E' importante, pertanto, che si consolidi un laicato maturo ed impegnato, capace di dare il proprio specifico contributo alla missione ecclesiale, nel rispetto dei ministeri e dei compiti che ciascuno ha

## 6. La “stewardship” nel contesto del sostegno economico pubblico alla Chiesa

Passiamo adesso agli aspetti più direttamente attinenti al finanziamento della Chiesa. Secondo quanto prima spiegato, la comprensione della corresponsabilità come manifestazione della comunione in chiave familiare (derivata dallo studio del documento sulla *stewardship* dei vescovi americani e degli altri documenti episcopali contemporanei) fornisce il quadro per lo studio degli strumenti giuridici, organizzativi e pastorali che consentono un approccio equilibrato all’argomento del finanziamento delle attività necessarie per svolgere la missione della Chiesa (delle Chiese), anche in collaborazione con le autorità civili. Non potrò fare in questa sede riferimenti specifici alla situazione concreta dei rapporti tra confessioni e autorità civili nelle diverse sedi europee; mi limiterò a esplorare delle possibilità e delle prospettive con qualche riferimento meramente esemplificativo.

Se riandiamo al documento americano che guida queste nostre riflessioni, i vescovi ricordano ai fedeli cattolici la loro responsabilità nel seguire Cristo e poi cercano di esemplificare mediante il ricorso alle tre “t”: *time, talent and treasure*; tempo, talento e soldi. Si passa così ad una dimensione più “misurabile” della *stewardship*, quella che riguarda l’impegno concreto di ciascuno nelle attività che si rifanno alla Chiesa attraverso un coinvolgimento creativo o propositivo, oppure con la propria presenza o mediante l’offerta di beni. Certo, questo sviluppo comporta dei rischi di eccessiva misurazione statistica della “conversione” o della coerenza di vita cristiana. Così alcuni degli studi sulla *stewardship* pubblicati negli Stati Uniti possono arrivare ad oscurare quello che volevano mostrare, a far pensare cioè che quello che veramente conta sono i miei contributi “misurabili” (ore di presenza in chiesa, soldi offerti, idee avute, ecc.) e non la mia sequela di Cristo

---

nella vita della Chiesa e sempre in cordiale comunione con i Vescovi » (BENEDETTO XVI, *Messaggio in occasione della VI assemblea ordinaria del Forum Internazionale di Azione Cattolica*, 10 agosto 2012, in [www.vatican.va/holy\\_father/benedict\\_xvi/messages/pont-messages/2012/documents/hf\\_ben-xvi\\_mes\\_20120810\\_fiac\\_it.html](http://www.vatican.va/holy_father/benedict_xvi/messages/pont-messages/2012/documents/hf_ben-xvi_mes_20120810_fiac_it.html)).

in ogni circostanza<sup>44</sup>. Le misurazioni statistiche non potranno mai mostrare l'impegno cristiano dei fedeli: è impossibile "contare", ad esempio, il contributo alla comunione apportato da un malato terminale alla propria comunità parrocchiale o diocesana; oppure, con riferimento a eventi meno tragici e più frequenti, è altrettanto impossibile stabilire quanto contribuisce alla comunione effettiva della Chiesa una madre di cinque figli piccoli che riesce con difficoltà ad andare a Messa la domenica.

Ma indubbiamente, una certa misurazione dell'azione pastorale è importante<sup>45</sup>. Per questo motivo, e con la consapevolezza dei rischi insiti nella scelta, il documento episcopale americano chiede ai fedeli di misurare la responsabilità personale nel contributo alla comunione attorno ai tre concetti sottolineati (le tre "t"): talento, tempo e denaro. E qui si ottiene un primo effetto di finanziamento delle attività necessarie per la missione della Chiesa che potremmo qualificare da intra-ecclesiale: i fedeli, resi più consapevoli, anche attraverso i numeri, dell'importanza della loro partecipazione, aumentano il loro coinvolgimento nella comunione della Chiesa e la loro generosità in termini di dedizione del proprio talento, del proprio tempo e dei propri soldi.

Il prof. Charles Zech, della Villanova University in Pennsylvania, vicino a Philadelphia (USA), lamentava, in uno dei suoi libri, che i cattolici americani sono meno generosi dei loro concittadini protestanti<sup>46</sup>. La "pastoral letter" della conferenza dei vescovi puntava esplicitamen-

---

<sup>44</sup> Cfr., ad es., l'interessantissimo libro di Charles ZECH, *Best Practices in Parish Stewardship*, Huntington, Indiana, 2008 che, comunque, a nostro avviso, dà eccessivo rilievo ai dati statistici.

<sup>45</sup> Interessante in questo senso l'intervento alla Giornata di studio del Gruppo CASE (24 ottobre 2012) del pastoralista A. GRANADOS, *La comunicazione del progetto pastorale come via per stimolare la corresponsabilità ecclesiale*, in [www.casestewardship.org](http://www.casestewardship.org).

<sup>46</sup> «Most Catholics are surprised to learn that, compared to their Protestant friends, they rank very low in terms of their support for their Church. (...) Most studies have found that the typical Protestant household contributes in the range of 2 to 2.4% of their income to their Church, while Catholic households contribute from 1 to 1.2%» (C. ZECH, *Best Practices in Parish Stewardship*, Huntington, Indiana, 2008, "Introduction").

te a capovolgere questa tendenza. E anche se non ci sono statistiche generali che misurino la risposta dei fedeli, dopo vent'anni dalla pubblicazione della "lettera pastorale" vi sono delle iniziative che dicono di constatare un miglioramento evidente della situazione finanziaria delle comunità che assumono consapevolmente uno stile di vita ispirato alla "stewardship" (diverse diocesi e parrocchie proclamano le conquiste fatte in questo terreno sulle pagine web dell'*International Catholic Stewardship Council*<sup>47</sup>, o su quelle della *Leadership National Roundtable on Church Management*<sup>48</sup>, che ha anche indetto un premio annuale per l'istituzione che riesce a mettere meglio in pratica le sue "Best Practices"). A mio avviso, l'approccio al sostegno della Chiesa che si rivolge in primo luogo ai propri fedeli non deve essere trascurato, e penso che la "stewardship" offra un valido punto di partenza per questo approccio basilare.

Ma ora dobbiamo affrontare le ricadute di questa visione sul finanziamento "pubblico" delle confessioni religiose, e in particolare della Chiesa cattolica in Europa. Il ragionamento deve prendere le mosse dalla consapevolezza da parte dei singoli fedeli e dell'intera comunità di essere destinatari di molti e grandi doni. Tra questi doni ricevuti, che secondo il dettato evangelico devono essere messi a frutto<sup>49</sup> amministrandoli rettamente, vi è certamente l'appartenenza ad una comunità sociale (che ha poi una determinata sistemazione politica, una tradizione culturale, delle espressioni artistiche e linguistiche, ecc.). Un dono che determina la stessa esistenza umana che non è tale, umana appunto, se non sviluppa la sua dimensione sociale<sup>50</sup>. Questo dono in prospettiva di *stewardship* è percepito come qualcosa da mettere a servizio

---

<sup>47</sup> Cfr. catholicstewardship.com.

<sup>48</sup> Cfr. www.theleadershiproundtable.org.

<sup>49</sup> Vedi, ad es., *Lc* 3, 9.

<sup>50</sup> Evidentemente, non possiamo affrontare qui in modo conveniente lo studio di questa realtà; accenniamo soltanto alla "essenzialità" della socialità umana. Vi sono molti lavori su questo argomento da parte di sociologi (cfr., ad es., P. DONATI, *Il paradigma relazionale nelle scienze sociali. Le prospettive sociologiche*, Bologna 2006), di filosofi e anche di teologi (cfr. tra gli altri, J. RATZINGER, *Introduzione al cristianesimo*, Brescia 1969).

dell'intera comunità. Il cristiano corresponsabile cerca di aiutare i suoi concittadini in tutti gli aspetti della loro vita. Allo stesso tempo, perché consapevole della necessità del proprio contributo, riconosce l'arricchimento personale che ottiene dagli altri e lo trasforma a sua volta in qualcosa per la quale rendere grazie e da far fruttare. Si ingenera così una specie di circolo della corresponsabilità che comporta la generosità nel contributo al bene degli altri e l'esigenza di ricevere quello che spetta a ciascuno: più si dona e più si riceve, e più si riceve e più si dona. Questo meccanismo, che dovrebbe funzionare in ogni organizzazione sociale nella quale i membri volessero migliorarsi, nella Chiesa viene richiesto dalla sua essenziale configurazione comunionale e dalla chiamata alla santità di tutti i suoi fedeli. In relazione al finanziamento pubblico delle confessioni apporta una visione di responsabilità civica da parte dei fedeli che contribuisce profondamente ad un atteggiamento positivo riguardo al sostegno economico delle istanze che possono garantire la realizzazione del "fatto religioso" in generale e del culto a Dio in particolare.

In termini di finanziamento, la corresponsabilità si manifesterà tanto nel contributo di ciascuno al funzionamento della Chiesa quanto nel richiedere agli altri componenti della cittadinanza di riconoscere gli apporti della Chiesa al benessere sociale e di finanziarli nella misura che si ritenga giusta. La dimensione religiosa della persona umana ha sempre delle manifestazioni, sia individuali che collettive, nel contesto sociale (se si allarga la riflessione all'intera storia dell'umanità si vede come tale dimensione possa arrivare perfino a manifestazioni perverse, come il culto al diavolo, i sacrifici umani ed altre). Ogni società organizzata si trova a dover "filtrare" in qualche modo tali manifestazioni per individuare quelle che sono positive dalle altre che apportano soltanto problematicità sociale. Le manifestazioni che ho denominato "positive" contribuiscono al benessere dei singoli cittadini e della comunità come tale. In questo senso, tali manifestazioni "positive" della religiosità acquistano un qualche titolo ad essere protette e, addirittura, promosse. Uno dei modi di proteggere e di promuovere il fatto religioso è il finanziamento delle attività che rendono possibile il suo

avverarsi: il culto, gli altri lavori dei diversi ministri, le attività di assistenza e di carità, l'educazione, ecc. Certamente, gli strumenti tecnici che permetteranno il finanziamento di queste attività saranno diversi secondo i casi (dalle esenzioni fiscali a veri e propri contributi), ma la "responsabilità" dei fedeli consci della propria chiamata alla santità li porterà a battersi perché la compagine sociale nella quale vivono e alla quale contribuiscono si dia da fare per facilitare anche le esigenze religiose individuali e collettive<sup>51</sup>.

La giustificazione tradizionale per il finanziamento pubblico delle confessioni religiose, che partiva dal fatto che lo Stato, in diversi momenti della sua storia, aveva incamerato in modo più o meno illecito i beni ecclesiastici e, quindi, che veniva a configurare il finanziamento stesso come una compensazione per i danni arrecati in passato, sembra non reggere più. La memoria storica delle società è breve, e protrarre ancora il ricordo delle offese dei secoli passati è stato spesso causa di conflitti. L'altra giustificazione, anch'essa tradizionale, che poggia sul riconoscimento di una "religione di Stato" ripugna oggi alla sensibilità dei più, anche se formalmente è ancora presente in diversi Paesi europei, non ultimo la Gran Bretagna.

Quindi, mi pare che la logica "dono-ringraziamento", tipica dell'idea di *stewardship*, possa costituire una base solida per una più moderna giustificazione degli interventi delle società organizzate (dai piccoli municipi alle unioni di Stati) nel finanziamento del fatto religioso. La laicità dello Stato non può consistere nell'ignorare il fatto religioso presente nella società, forma di "laicismo di Stato" che riporterebbe le società più sviluppate a stadi molto arretrati, ma deve manifestarsi nel

---

<sup>51</sup> In una società multireligiosa potrebbe essere prospettata la possibilità di assegnare fondi comuni (statali, europei, comunali, ecc.) al soddisfacimento del "fatto religioso", o della vita religiosa dei propri cittadini, alla stregua di quanto si fa per migliorare le condizioni sanitarie o educative, e dividere poi tali fondi tra i soggetti capaci di erogare attività religiose o culturali, principalmente le confessioni religiose. La "laicità" dello Stato o della società organizzata di riferimento (infra o supra statale) verrebbe manifestata dalla trasparenza e la giustizia nell'assegnazione di quei fondi comuni, ma soprattutto dal fatto che mostrerebbe che chi gestisce la "cosa pubblica" ritiene la dimensione religiosa della vita umana una dimensione fondamentale da garantire.



trattare con giustizia le esigenze di religiosità connaturali all'uomo, sia nella determinazione delle manifestazioni "positive" di tale religiosità, sia nel trattare le singole manifestazioni, anche dal punto di vista economico, in modo adeguato al loro essere e alla loro rilevanza sociale.

Promuovere la *stewardship* nella Chiesa contribuisce a formare cittadini con maggiore responsabilità civica, consapevoli della personale responsabilità di contribuire al bene comune e, in quanto cattolici, al culto a Dio che richiede ogni vita umana per essere vissuta in pienezza. Tale consapevolezza porta a maggiore impegno in tutte le attività che riguardano il bene comune e il bene pubblico e, in particolare, per quanto adesso ci interessa, a migliorare la redditività degli sforzi fatti per favorire la realizzazione del diritto a rendere culto a Dio individualmente e collettivamente. In quest'ottica, il cattolico corresponsabile facilita il sostegno alle confessioni religiose in tutte le forme, anche attraverso i contributi pubblici.

### Conclusioni

In conclusione, la *stewardship* predicata dai vescovi americani nel documento che abbiamo presentato porta a che ciascuno prenda su di sé la propria parte nella costruzione della Chiesa. Presa di coscienza che si riflette nella generosità per venire incontro alle necessità della Chiesa (l'obbligo-diritto di tutti i fedeli sancito dal can. 222 § 1 CIC<sup>52</sup>), ma anche nell'iniziativa apostolica di cui al can. 216 CIC<sup>53</sup> e nella partecipazione all'azione di governo ed in generale all'impostazione dell'azione evangelizzatrice e missionaria secondo la scienza, la competenza ed il prestigio di ciascuno, a norma del can. 212 § 3 CIC<sup>54</sup>.

---

<sup>52</sup> « I fedeli sono tenuti all'obbligo di sovvenire alle necessità della Chiesa, affinché essa possa disporre di quanto è necessario per il culto divino, per le opere di apostolato e di carità e per l'onesto sostentamento dei ministri ».

<sup>53</sup> « Tutti i fedeli, in quanto partecipano alla missione della Chiesa, hanno il diritto, secondo lo stato e la condizione di ciascuno, di promuovere o di sostenere l'attività apostolica anche con proprie iniziative; tuttavia nessuna iniziativa rivendichi per se stessa il nome di cattolica, senza il consenso dell'autorità ecclesiastica competente ».

<sup>54</sup> « In modo proporzionato alla scienza, alla competenza e al prestigio di cui godono, essi hanno il diritto, e anzi talvolta anche il dovere, di manifestare ai sacri Pastori

Così, il fedele corresponsabile, tra le altre cose, contribuisce in diversi modi ad una gestione trasparente dei beni della Chiesa che rende anche chiaro ai non fedeli l'uso dei beni ecclesiastici.

Oltre a questa azione "nascosta" della *stewardship*, vi è poi il diretto coinvolgimento del fedele corresponsabile nel proprio contesto sociale che lo porta a lottare perché la dimensione religiosa della persona umana e delle società venga esplicitamente riconosciuta anche attraverso il finanziamento delle attività rivolte a sostenere tale dimensione; a promuovere il bene comune della società in cui vive apportando attivamente il suo contributo; ad assumersi la propria responsabilità apostolica ed evangelizzatrice in modo personale, senza addossarla sempre ad altri soggetti; ecc. Un cittadino così contribuisce sicuramente al miglioramento della società alla quale appartiene e farà fruttare al massimo tutte le risorse disponibili, anche quelle destinate al finanziamento dei culti.

Quindi, per rispondere al punto interrogativo riportato nel titolo di questo lavoro, l'idea americana di *stewardship* può essere importata in Europa, con i convenienti adattamenti, e può interagire perfettamente con i diversi sistemi di sostegno alle confessioni religiose da parte delle autorità civili. Il processo di adattamento richiede approfondimento e riflessione non soltanto sugli aspetti "tecnici" dei diversi sistemi di finanziamento ma anche sulle basi costituzionali del diritto di libertà religiosa. Tuttavia, tale processo sembra prospettarsi salutare, sia per le singole confessioni (almeno, per quella cattolica), sia per i diversi soggetti sociali.

### **Stewardship, administration and economic sustenance for the Church: Towards a European stewardship?**

Baptism brings with it the sharing of the vision and the mission of the Church, the stewardship that springs from conversion. The knowledge of this basic theological reality manifests itself in the commitment to provide for the

---

il loro pensiero su ciò che riguarda il bene della Chiesa; e di renderlo noto agli altri fedeli, salva restando l'integrità della fede e dei costumi e il rispetto verso i Pastori, tenendo inoltre presente l'utilità comune e la dignità della persona ».

needs of the community. The Catholic Conference of US bishops specified the economic facets of this commitment as giving time, talent and treasure. This vision could be tried in other communities outside of the Church (political communities) and could offer a new perspective for basing the need to finance religious confessions.

PAROLE CHIAVE: Corresponsabilità, sovvenire alle necessità delle Chiesa, libertà religiosa

KEY WORDS: stewardship, provide for the needs of the Church, religious freedom