

Zenon Grocholewski

Specyfika wymiaru sprawiedliwości
w Kościele : referat wygłoszony z
okazji otrzymania tytułu doktora
nauk prawnych "honoris causa"
Akademii Teologii Katolickiej w
Warszawie w dniu 12 X 1998 podczas
inauguracji roku akademickiego tejże
Uczelni

Prawo Kanoniczne : kwartalnik prawno-historyczny 41/3-4, 15-27

1998

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ABP ZENON GROCHOLEWSKI

SPECYFIKA WYMIARU SPRAWIEDLIWOŚCI W KOŚCIELE

**Referat wygłoszony z okazji otrzymania tytułu doktora nauk
prawnych «honoris causa» Akademii Teologii Katolickiej
w Warszawie w dniu 12 października 1998 podczas inauguracji
roku akademickiego tejże Uczelni**

Wprowadzenie

a. Czuję się ogromnie zaszczycony przyznaniem mi doktoratu *honoris causa* przez Akademię Teologii Katolickiej w Warszawie.

Kiedy w roku 1954 ta Akademia została utworzona na podstawie uchwały Rady Ministrów jako państwowa wyższa uczelnia teologiczna, miała ona prawdopodobnie, w zamierzeniach komunistycznych władz PRL programujących ateizację i zwalczanie religii, spełnić rolę konia trojańskiego w Kościele. Chyba wielu wówczas ludziom Kościoła przychodziły na pamięć słowa Laokoona z *Eneidy* Wergiliusza *Timeo Danaos et dona ferentes* («Lękam się Greków, nawet wtedy gdy przynoszą dary»)¹.

Akademia Teologii Katolickiej jednak nie pozwoliła się zinstrumentalizować i uczynić narzędziem podstępny, nie pozwoliła się zniewolić, lecz stała się autentyczną uczelnią i centrum poważnych studiów nauk teologicznych, stała się odważnym obrońcą i pionierem wolności myśli w ówczesnej rzeczywistości naszego kraju, wniosła niezaprzeczalny wkład w polską kulturę i polską naukę.

Toteż jestem dumny, że otrzymuję doktorat *honoris causa* od uczelni o takim wymiarze i historycznym znaczeniu.

Szczerą wdzięczność wyrażam wszystkim tym, którzy przyczynili się do nadania mi tego tytułu, a więc szczególnie Radzie Wydziału Prawa Kanonicznego oraz Senatowi Akademickiemu. Jestem także ujęty życzliwością wyrażoną w laudacji wygłoszonej przez Księdza Dziekana Dr hab. Wojciecha Góralskiego.

¹ *Eneida*, Księga II, w. 49.

Goście «Bóg zapłać!» Niech Dobry Bóg błogosławi Akademii! Przeżyję wielką radość, gdy ona stanie się uniwersytetem, czego życzę z całego serca.

b. Szacunek do tak dostojnego i zarówno zróżnicowanego audytorium dzisiejszej sesji inauguracyjnej skłonił mnie do wyboru tematu, który mógłby zainteresować nie tylko prawników i kanonistów.

Pragnę mówić *o specyficie wymiaru sprawiedliwości w Kościele*. Dużo byłoby w tym przedmiocie do powiedzenia², niestety ograniczo-

² Sam niejednokrotnie wypowiadałem się na różne aspekty tego tematu. Wśród moich publikacji zob. głównie:

– *Aspetti teologici dell' attività giudiziaria della Chiesa*, w: *Teologia e Diritto Canonico* («Studi Giuridici», vol. XII), Città del Vaticano 1987, pp. 195-208, idem w: *Monitor Ecclesiasticus* 110 (1985) 489-504; w tłum. niemieckim *Theologische Aspekte der kirchlichen Gerichtsbarkeit*, Münster 1986, ss. 26; w tłum. angielskim *Theological Aspects of the Judicial Activity of the Church*, in: *The Jurist* 46 (1986) 552-567; inne tłum. angielskie w R. Burck, Z. Grocholewski, M. Pompedda, G. Versaldi, *Incapacity for Marriage. Jurisprudence and Interpretation*, Acts of the III Georgian Colloquium, Tome 1987, pp. 1-23.

– *Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e sentenza canonica w: Apollinaris* 59 (1986) 189-211; idem w: *La sentenza in Europa: metodo, tecnica e stile*, Atti del Convegno internazionale per l'inaugurazione della nuova sede della Facoltà, Ferrara 10-12 ottobre 1985, Padova 1988, pp. 333-353.

– *De ordinatione ac munere tribunalium in Ecclesia ratione quoque habita iustitiae administrativae*, w: *Ephemerides Iuris Canonici* 48 (1992) 47-84; w tłum. słowackim *O zriadeni a ulohu tribunalov v Cirkvi s prihliadnutim na administrativnu spravodlivosť w Ius et Iustitia*, Acta I symposii Iuris Canonici anni 1991, Bratislava 1992, pp. 15-66, i w Z. Grocholewski, *Štúdie z procesného kanonického práva*, Spišské Kapitula – Spišské Podhradie 1995, 45-89

– *Ius canonicum et caritas*, w: *Periodica* 83 (1994) 9-17; idem w: *Ius et Iustitia*, Acta III Symposii Iuris Canonici anni 1993, Spišska Kapitula 1994, pp. 24-30; w tłum. słowackim *Kanonické právo a laská*, ibidem 31-36, i w: Z. Grocholewski, *Op. cit.*, 5-15.

– *Iustitia ecclesiastica et Veritas*, w: *Periodica* 84 (1995) 7-30; w tłum. słowackim *Cirkevná spravodlivosť a pravda*, w: *Ius et Iustitia*, vol. IV – Acta IV Symposii Iuris Canonici anni 1994, Spišska Kapitula – Spišské Podhradie 1995, pp. 9-31, i w Z. Grocholewski, *Op. cit.*, 17-43.

– *Il Romano Pontefice come giudice supremo nella Chiesa*, w: *Ius Ecclesiae* 7(1995) 39-64.

– *La tutela dei diritti dei fedeli e le composizioni stragiudiziali delle controversie*, w: *Quaderni di diritto ecclesiale* 8 (1995) 273-286.

– *La certezza morale come chiave di lettura delle norme processuali*, w: *Ius Ecclesiae* 9 (1997) 417-450; w tłum. angielskim *Moral Certainty as the Interpretative Key of Procedural Norms*, w: *Forum* 8 (1997) 1, 45-80; w tłum. niemieckim *Die moralische Gewissheit als Schlüssel zum Verständnis der prozessrechtlichen Normen*, w: *De processibus matrimonialibus* 4 (1997) 11-44; w tłum. polskim *Pewność moralna jako klucz do lektury norm procesowych*, w: *Ius Matrimoniale* 3 (1998) 9-43.

– *Il Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica alla luce del confronto con gli uffici analoghi dell'ordinamento giuridico italiano*, w: *Giornate Canonistiche Baresi*, vol. I, Bari, pp. 17-47.

– *Principi ispiratori del libro VII del CIC*, w: AA.VV., *I giudizi nella Chiesa. Il processo contenzioso e il processo matrimoniale* («Quaderni della Mendola», vol. 6), a cura del Gruppo Italiano Docenti di Diritto Canonico, Milano 1998, 9-33; ukaże się też w jęz. polskim w: *Ius Matrimoniale* 4 (1999)

Zob. też poniżej przyp. 9 i 17.

ność czasu zmusza mnie do schematycznego przedstawienia jedynie kilku spostrzeżeń.

1. Pozytywna ocena niewielkiej działalności sądowej w Kościele

Wstępnie chciałbym zwrócić uwagę, że: a) w *perspektywie historycznej* prawo kanoniczne i myśl Kościoła przyczyniły się niewątpliwie do rozwoju prawa procesowego i karnego w ustawodawstwach państwowych, zarówno Europy kontynentalnej jak i krajów *Common Law*³ b) w *aktualnej rzeczywistości* Kościół katolicki, liczący ponad miliard wiernych, rozwija swą działalność w bardzo różnorodnych warunkach socjo-kulturowych wszystkich narodów świata; w krajach o różnych systemach, tradycjach i mentalnościach prawnych; poza tym chodzi o Kościoły lokalne na różnym poziomie rozwoju, od tych na terenach misyjnych, czyli niejako początkujących, poprzez społeczności bardziej rozwinięte, aż do Kościołów w pełni utworzonych i zorganizowanych; nie tylko w Kościele łańskim, ale także w licznych katolickich Kościołach wschodnich, mających własne bogate tradycje, które należy respektować⁴.

Mając te dwa spostrzeżenia na uwadze, tzn. znaczenie historyczne kościelnego prawa procesowego oraz aktualną różnorodność sytuacji, w jakich wypada Kościołowi pracować (różnorodność nie spotykaną w obrębie poszczególnych państw), wydawać by się mogło dziwnym, że aktualne prawo procesowe oraz struktury sądowe Kościoła są stosunkowo proste w porównaniu z ustawodawstwami państwowymi, oraz że również aktywność sądownicza w Kościele jest bardzo ograniczona.

Taki stan rzeczy jednak należy ocenić jak najbardziej pozytywnie. Odpowiada on bowiem naturze Kościoła i władzy w nim oraz teologicznie określonym zasadom specyficznego dynamizmu postępowania ludzi odrodzonych przez chrzest święty. Pewną ilustracją tego stwierdzenia będą dalsze spostrzeżenia zawarte w moim referacie.

³ Zob. np. P. Calamandrei, *La teoria dell' «error in iudicando» nel diritto italiano intermedio*, w: *Studi sul processo civile*, vol I, Padova 1930, 53-166, przedruk w: *Opere giuridiche* (a cura di M. Capelletti) vol. 8, Napoli 1978, 147-299; J. L. Lobell, *Historia de la motivacion de la sentencia canonica*, Zaragoza 1985, 17-54, 103-177; W. Varvaro, *Roman Canonical Influence on English Justice and Procedures*, Roma 1987; A. Gaurnieri, *L'azione di nullità (riflessioni sistematiche e comparatistiche)*, w: *Rivista di Diritto Civile* 39/1 (1993) 41-83; P. Gallo, *Grandi sistemi giuridici*, Torino 1997, ss. 62-78, 145nn.; jak również liczne studia w: czasopiśmie *«Ius Commune»*. *Zeitschrift für Europäische Rechtsgeschichte*.

⁴ Zob. *Supremo Tribunale della Segnatura Apostolica e sentenza canonica*, art. cyt., 191.

Marginesowo chciałbym zauważyć – choć nie mogę tutaj rozwinąć tego zagadnienia – że elementy, które dzisiaj decydują o relatywnej prostocie prawa procesowego i niewielkiej działalności sądowej w Kościele, są właśnie tymi, które chyba najbardziej wpłynęły dodatnio na rozwój prawa procesowego w ustawodawstwach państwowych.

2. *Organy sądowe*

Gdy chodzi o struktury sądowe w Kościele – jak zaznaczyłem stosunkowo proste (pomija tutaj kwestię sądów instytutów życia konsekrowanego, które w Kodeksie i w rzeczywistości Kościoła odgrywają rolę bardzo nikłą: zob. kan.1 427) – są one w gruncie rzeczy zdeterminowane prawem Bożym dotyczącym władzy w Kościele.

– *W Kościołach lokalnych*, w każdej diecezji z prawa Bożego sędzią pierwszego stopnia jest biskup diecezjalny (zob. KPK kan. 1419 §1). Sobór Watykański II, mówiąc o władzy udzielonej przez konsekrację biskupią, zaznacza zgodnie z Pismem Świętym i Tradycją, że «na mocy tej władzy biskupi mają święte prawo i obowiązek wobec Pana [...] sprawowania sądów» wobec swoich podwładnych (LG 27). A więc nie tylko «prawo», lecz i «obowiązek». W konsekwencji tego, każdy biskup diecezjalny jest zobowiązany utworzyć własny sąd (kan. 1420 nn.), który spełnia – w sposób «zastępczy» (zob. kan. 131 § 2) – władzę sądową biskupa.

Prawo kościelne dorzuciło przepisy dotyczące sądów apelacyjnych na poziomie Kościołów lokalnych (kan. 1438) oraz sprecyzowało możliwość łączenia się biskupów w wykonywaniu ich władzy, czyli tworzenia sądów międzydiecezjalnych pierwszej i drugiej instancji (kan. 1423 i 1439).

– *Na poziomie Kościoła powszechnego*, sędzią z prawa Bożego jest papież, który wykonuje swą władzę sędziowską głównie poprzez Trybunał Roty Rzymskiej, będący sądem odwoławczym drugiej i dalszych instancji dla całego Kościoła, oraz poprzez Najwyższy Trybunał Sygnatury Apostolskiej, spełniający wobec Kościoła powszechnego zadania podobne do tych jakie w ustawodawstwach państwowych wykonują trzy różne organy: «sąd najwyższy», czyli «kasacyjny», «najwyższy sąd administracyjny» (w naszym przypadku rozstrzygający konflikty między

wiernymi i organami władzy kościelnej wynikłe z pojedynczych aktów administracyjnych), oraz «ministerstwo sprawiedliwości».

3. *Prawa wiernych*

Podczas gdy te struktury sądownicze, w swoich kluczowych określeniach podyktowane prawem Bożym, jawią się z jednej strony – jak wynika z powyższego – jako narzędzie spełniania władzy i obowiązku papieża i biskupów w dziedzinie wymiaru sprawiedliwości, z drugiej strony Kodeks Prawa Kanonicznego podkreśla prawo wiernych do sądowego dochodzenia i obrony praw przysługujących im w Kościele (kan. 221 § 1) oraz stanowi, że wierni wezwani przed sąd, mają prawo, by byli sądzeni z zachowaniem odpowiednich przepisów prawnych (kan. 221 § 2).

4. *Preferencja pozasądowych rozstrzygnięć konfliktów*

Nic nie umniejszając władzy sądowniczej w Kościele i związanych z tym praw wiernych, Kodeks Prawa Kanonicznego na wielu miejscach, w odniesieniu do różnych możliwych spraw sądowych, bardzo mocno akcentuje obowiązek starania się – przy zachowaniu sprawiedliwości – raczej o pozasądowe rozstrzygnięcie konfliktów⁵. Czyni to dużo bardziej niż jakiekolwiek prawo państwowe. Obowiązek ten dotyczy wszystkich wiernych, przede wszystkim biskupów, a także sądów kościelnych (zob. kan. 1446 §§ 1-2). Toteż proces sądowy jawi się we wspomnianym Kodeksie prawie jako ostateczna możliwość.

Racji takiego nastawienia legislacji kościelnej – mających znaczenie głównie teologiczne – należy dopatrywać się w samej naturze Kościoła i w ewangelicznym pojęciu sprawiedliwości.

a. *Natura Kościoła* – ukazana przez Sobór Watykański II jako «communio», czyli specyficzna i głęboka łączność, wewnętrzna ale i zewnętrzna, między wiernymi i Bogiem oraz między nimi; jako Mistyczne Ciało Chrystusa i jako Fundamentalny Sakrament Zbawienia – domaga się, «by konflikty w Kościele [...] były rozwiązywane w duchu miłości, szczerego przebaczenia i prawdziwego pojednania, nie zada-

⁵ Zob. kan. 1341, 1446, 1659, paragr. 1, 1676, 1695, 1713-1716, 1718, 1733-1734.

walając się nawet zwykłym kompromisem. To można łatwiej osiągnąć poprzez pokojowe rozwiązania niż za pośrednictwem prawdziwego procesu». Innymi słowy, «w Kościele nie chodzi jedynie o to, by zwyciężył ten, kto ma rację, lecz chodzi: o uzdrowienie wspomnianej *communio* gdy ona jest rozerwana [...]; o przywrócenie i uczynienie skuteczną należnej współpracy między członkami Mistycznego Ciała Chrystusa i równocześnie o umocnienie owocnej realizacji własnego specyficznego powołania ze strony poszczególnych wiernych; chodzi poza tym o dowartościowanie dóbr duchowych mających znaczenie w kategoriach wiary. Wszystko to osiąga się z większą możliwością sukcesu w rozwiązaniach pozasądowych»⁶.

Gdy chodzi o te dobra duchowe, należy pamiętać, że Kościół jest społecznością ludzi, którzy uważają swoje życie i swoje czyny na ziemi w perspektywie życia wiecznego, nieograniczonego, czyli w perspektywie, która z konieczności narzuca inną skalę wartości; w tej perspektywie bowiem liczne rzeczy, natury materialnej i ziemskiej, do których ludzie są przywiązani, tracą swą wartość, podczas gdy inne pozornie drobne, nabierają ogromnego znaczenia.

b. W tym świetle też rozumie się, dlaczego w Piśmie Świętym także *pojęcie sprawiedliwości* ma specyficzne znaczenie⁷. Sprawiedliwym w Biblii jest to co chce Bóg, co zgadza się z wola Bożą. Sprawiedliwość to zachowanie tejże woli, łącznie z tą, która jest wyrażona w błogosławieństwach, czyli sprawiedliwość łączy się ściśle z miłością. Już w Starym Testamencie człowiek sprawiedliwy jest przeciwstawieniem człowieka grzesznego. W tym sensie Pan Jezus np. mówi; «Nie przyszedłem powołać sprawiedliwych, ale grzeszników» (Mt 9, 13), czy też «większa będzie radość w niebie z jednego grzesznika, który się nawraca, niż z dziewięćdziesięciu dziewięciu sprawiedliwych, którzy nie potrzebują nawrócenia» (Łk 15, 7).

Sprawiedliwym, czyli słusznym, jest więc także przebaczyć, wziąć na siebie krzyż, znieść jakieś upokorzenie, itd. Innymi słowy, jest także rzeczą sprawiedliwą, słuszną, zrezygnować z jakiegoś swojego prawa w imię realizacji wartości wyższych. Taki przykład dał nam Chrystus, który będąc Bogiem «uniżył samego siebie» (Fil 2, 5-8), aby nas zbawić, aby «zbawić grzeszników» (1 Tm 1, 15). W tym sensie św. Paweł,

⁶ *La tutela dei diritti*, art. cyt., 282-283.

⁷ Zob. *Tamże*, 284-286.

zgniwszy Koryntian za to, że ze swoimi sporami w sprawach doczesnych udają się do pogan; i zaznaczywszy: «Już samo to jest godne potępienia, że w ogóle zdarzają się wśród was spory sądowe», dodaje: «Czemuż nie znosicie raczej niesprawiedliwości? Czemuż nie ponosicie raczej szkody?» (1 Kor 6, 4-7).

By nie być źle zrozumianym, pragnę podkreślić, że dla chrześcijanina jest w pełni uzasadniona walka o to, co ma znaczenie w oczach Bożych, o wartości o wymiarze wiecznym. Takim jest np. proces dotyczący ewentualnej nieważności swego małżeństwa, w celu uregulowania własnej pozycji w Kościele i problemu sumienia oraz przystąpienia do sakramentów. «Natomiast inną jest sytuacja, gdy chodzi tylko o jakieś dobro osobiste, które nie ma wspomnianego wymiaru, np. przeniesienie na stanowisko mniej ważne (czyż może św. Jan Vianney mógł mniej uczynić dla królestwa Bożego i własnego uświęcenia ponieważ został posłany na małą i nie znaczącą parafię?), lub pewne upokorzenie osobiste (które właściwie przyjęte mogłoby posłużyć własnemu uświęceniu)»⁸.

Natura Kościoła i ewangeliczne pojęcie sprawiedliwości w pełni uzasadniają bardzo silne naleganie prawa kanonicznego, by szukać pozasądowych rozwiązań konfliktów.

Oczywiście te uwagi w pełni dotyczą wszystkich konfliktów odnoszących się do spraw prywatnych, natomiast jest rzeczą zrozumiałą, że gdy chodzi o sprawy dotyczące dobra publicznego w Kościele możliwość pozasądowych form rozwiązania konfliktów jest bardziej ograniczona (zob. kan. 1676, 1715).

5. Symptomatyczny przykład

Symptomatycznym przykładem i zarazem ilustracją przebijania się w Kościele tych tendencji może być np. rozwój tzw. sprawiedliwości administracyjnej w okresie posoborowym⁹.

⁸ *Tamże*, s. 286

⁹ Tego tematu dotyczy mój artykuł w jęz. włoskim pt. *Il sistema dei ricorsi e la giurisdizione dei tribunali amministrativi*, który ukaże się w dziele zbiorowym *La ricezione giuridica del Concilio Vaticano II. Studi sui «Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigunt»*, a cura di J. Canosa, Giuffrè Editore, Milano 1999, oraz w jęz. hiszpańskim pt. *Trenta anos de justicia administrativa canonica, Bilance y perspectivas*, w: *Fidelium Iura* 8 (1998).

Chociaż sprawiedliwość administracyjną w sensie ścisłym, tzn. rozpatrywanie sądowe sporów między osobami prywatnymi a organami władzy administracyjnej, spotykamy dużo wcześniej w Kościele niż w jakimkolwiek ustawodawstwie świeckim, to jednak pod koniec ubiegłego wieku – tzn. kiedy w ustawodawstwach Europy kontynentalnej powstawały pierwsze sądy administracyjne – w Kościele rozpatrywanie sądowe sporów administracyjnych przestało być stosowane, i na początku naszego wieku taka możliwość rozstrzygania wspomnianych sporów została wprost wyeliminowana. Podczas Soboru Watykańskiego II, który bardzo mocno podkreślił godność osoby ludzkiej i jej praw, a więc i praw wiernych w Kościele, wytworzyło się dość powszechne przekonanie o konieczności sądów administracyjnych także w Kościele. Toteż już w roku 1967 powstał pierwszy taki sąd na poziomie Stolicy Świętej, jako Druga Sekcja Sygnatury Apostolskiej. Uważano to wówczas jedynie za pierwszy krok i dlatego przez następnych piętnaście lat we wszystkich schematach opracowywanego w tym okresie nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego, który ukazał się w roku 1983, znajdujemy normy dotyczące lokalnych sądów administracyjnych. W ostatniej chwili przed promulgacją Kodeksu te normy zostały usunięte, co dla wielu było zaskoczeniem.

Dzisiaj, po pewnej refleksji, osłabło bardzo mocno pragnienie tworzenia takich sądów lokalnych i coraz bardziej dostrzega się i docenia sensowność rozwiązania Kodeksu, który z jednej strony – poprzez drugą sekcję Sygnatury Apostolskiej a także poprzez zapewnienie należnego prawa obrony na poziomie rekursów hierarchicznych – zagwarantował pełną możliwość obrony wiernych wobec aktów władzy wykonawczej w Kościele; a z drugiej strony, mając na względzie zasady wspomniane powyżej, «wolał zrezygnować [...] z ustanowienia sieci sądów administracyjnych na bazie terytorialnej i skoncentrował uwagę na pewnej serii wskazań i mechanizmów zmierzających do uniknięcia powstania konfliktów i ich radykalizacji oraz przekształcania się w formalne spory sądowe»¹⁰ pragnąc więc raczej, by one kończyły się w formie pojednania pozasądowego, bardziej braterskiego, bardziej ewangelicznego.

¹⁰ P. Monica, *La tutela delle situazioni giuridiche soggettive nel diritto canonico: rimedi amministrativi e giurisdizionali*, w: *Atti dell' Incontro Interdisciplinare su «La tutela delle situazioni giuridiche soggettive nel diritto canonico, civile amministrativo» tenuto nella Università di Macerata il 20 gennaio 1990*, Milano 1991, 20.

Tego rodzaju ewolucja w okresie posoborowym odnośnie do sprawiedliwości administracyjnej w Kościele była dojrzwaniem po myśli zasad teologicznych, dotyczących natury Kościoła i odpowiadającej jej należytej postawie dzieci Bożych.

6. Poważne dochodzenie do prawdy

a. Oczywiście, byłoby dużym nieporozumieniem, gdyby ta dążność do szukania raczej pokojowych rozwiązań konfliktów miała oznaczać osłabienie rygoru w dochodzeniu do prawdy w przypadku procesu sądowego.

Papieska Komisja, która przygotowywała ostatni Kodeks Prawa Kanonicznego postanowiła sobie owszem wypracować procedurę jasną, krótką i prostą, czyli wolną od niepotrzebnych formalności, bez uszczerbku jednak gdy chodzi o pełną możliwość obrony dobra publicznego i dobra prywatnego oraz rygor w poszukiwaniu prawdy.

Co więcej, we wspomnianym Kodeksie starano się raczej zintensyfikować powagę i pewność obiektywnego osądzenia spraw¹¹. *Favor veritatis* ujawnił się i ujawnia bowiem bardzo mocno w przemówieniach papieży do pracowników sądów kościelnych¹². Jan Paweł II, między innymi powiedział, że «we wszystkich procesach kościelnych prawda musi być zawsze, od początku aż do wyroku, fundamentem, matką i prawem sprawiedliwości»¹³.

b. W związku z tym, chciałbym zauważyć, że owocem długoletniej ewolucji zmierzającej do zagwarantowania w prawie kanonicznym jak najbardziej poszanowania prawdy – zwłaszcza w sprawach dotyczących dobra publicznego – opracowano w pierwszej połowie obecnego stulecia oryginalne «pojęcie pewności moralnej», koniecznej do tego, by sędzia kościelny mógł wydać wyrok na korzyść strony powodowej. To pojęcie, jak zaznaczyłem w zakończeniu mego studium na ten temat, «– oryginalne w porównaniu z odmiennymi ujęciami w ustawodawstwach państwowych i w porównaniu z pojęciem pewności moralnej w innych naukach [...] – niewątpliwie spowodowało znaczący postęp w kanonicznym prawie procesowym w perspektywie doskonalenia wymiaru spra-

¹¹ Zob. *Principi ispiratori*, art. cyt., 20-21.

¹² Zob. *Iustitia ecclesiastica et veritas*, art. cyt.

¹³ *Przemówienie do Roty Rzymskiej*, z dnia 4 II 1980, n. 2, w AAS 72 (1980)

wiedliwości» zwłaszcza gdy chodzi o dociekanie prawdy. «Pojęcie to daje sędziemu dość jasne kryterium w jakim stanie umysłu, biorąc pod uwagę *acta et probata*, winien wydać wyrok. Jest to kryterium realistyczne, uwzględniające granice ludzkiego umysłu, i równocześnie pełne szacunku dla prawdy, co więcej, wymagające wobec niej. Jest to kryterium odzwierciedlające roztropność i racjonalność».

Chodzi o pojęcie fundamentalne w procesie kanonicznym, które jest punktem centralnym i w pewnym sensie streszczeniem całego kanonicznego prawa procesowego. «Z jednej strony [...] normy procesowe są wypracowane w tym celu, aby w przypadku słusznych żądań powoda, sędzia mógł odnośnie do nich osiągnąć obiektywną pewność moralną. Szczytowym punktem procesu jest właśnie ta chwila, w której sędzia musi zdecydować, czy istnieje pewność moralna, czy też nie. Wszystko inne służy do odpowiedniego przygotowania tej chwili [...] Pojęcie więc pewności moralnej jawi się – z drugiej strony – jako bardzo ważny i właściwy klucz do lektury i interpretacji norm procesowych: powinny być one interpretowane w taki sposób, aby rzeczywistość służyły zagwarantowaniu poszukiwania obiektywnej prawdy, tzn. służyły osiągnięciu autentycznej pewności moralnej, obiektywnie uzasadnionej»¹⁴.

7. Przedmiot procesów sądowych w Kościele

Jeżeli przypatrujemy się sprawom rzeczywiście rozpatrywanym w sądach kościelnych, nie trudno dostrzec, że ich przedmiotem są przede wszystkim kwestie natury duchowej lub z nimi związane (zob. kan. 1401)¹⁵.

Przeogromna większość z nich to sprawy nieważności małżeństwa. Toteż – mając na względzie powyższe uwagi dotyczące pozasądowych rozwiązań konfliktów – wydaje się koniecznym wskazać na ich bardzo specyficzną naturę (nietypową zwłaszcza w świetle zasad procesowych w ustawodawstwach państwowych).

Najpierw, nie trudno dostrzec, że nie chodzi w tych sprawach jedynie o ochronę praw domniemanych małżonków – tym bardziej, że małżeństwo może być oskarżone o nieważność także wbrew ich woli przez rzecznika sprawiedliwości (zob. kan. 1674 n. 2) – lecz przede wszystkim

¹⁴ *La certezza morale*, art. cyt., 449-450 (w tłum polskim, 41-42).

¹⁵ Zob. *Aspetti teologici*, art. cyt., 203-205.

o ochronę i promocję rzeczywistości sakramentalnej małżeństwa, która jest źródłem łaski i środkiem uświęcenia małżonków i Kościoła.

Poza tym warto zauważyć, że w tych sprawach nie chodzi o rozwiązanie konfliktu między wiernymi, tzn. domniemanymi małżonkami. Rozpatrywanie bowiem tych spraw jest w pełni uzasadnione także jeżeli obydwaj domniemani małżonkowie zgodnie proszą o orzeczenie nieważności ich związku. A nawet jeżeli są sobie przeciwni, tzn. jeden uważa małżeństwo za nieważne a drugi za ważne, ten konflikt między nimi nie stanowi istoty sporu ani nie jest racją procesu.

Nie chodzi też w tych sprawach w gruncie rzeczy o konflikt między wiernymi a organami władzy – choć formalnie organy władzy są stroną wobec której należy wykazać nieważność małżeństwa, by móc zawrzeć nowy związek¹⁶ – bo i władzy wykonawczej w Kościele powinno zależeć na tym, by nieważne małżeństwo zostało orzeczone za takie i strony mogły zawrzeć małżeństwo ważne.

W istocie rzeczy celem tych spraw jest jedynie rozstrzygnięcie prawnie wniesionej wątpliwości co do ewentualnej nieważności konkretnego małżeństwa. Tylko ważne małżeństwo jest zgodne z wolą Bożą, a między ochrzczonymi jest sakramentem. Proces kanoniczny zmierza więc do wyjaśnienia konkretnej sytuacji małżeńskiej w świetle prawdy, dla dobra sprawy jako takiej.

Ponieważ zaś chodzi o rzecz bardzo ważną w aspekcie społecznym i teologicznym, Kościół stanowi, by te kwestie były rozpatrywane i orzekane na drodze procesu spornego. Tego rodzaju proces bowiem – w którym mamy do czynienia z przedstawieniem dowodów i dyskusją nad nimi ze strony osób zainteresowanych i obrońcy węzła małżeńskiego, tzn. w którym z konieczności są przedstawione i rozpatrzone w dynamicznej dialektyce argumenty za i przeciw – daje większą gwarancję obiektywnej oceny.

8. Cechy charakterystyczne kanonicznego prawa procesowego

W świetle prawd teologicznych oraz ewangelicznych zasad postępowania, stają się zrozumiałymi pewne pryncypia charakterystyczne dla kanonicznego prawa procesowego, które są prawie nie do pomyślenia w ustawodawstwach państwowych.

¹⁶ Zob. Z. Grocholowski, *Quisnam est pars conventa in causis nullitatis matrimonii?*, w: *Periodica* 79 (1990) 357-391; Tenże, *Parte convenuta nelle cause di nullità di matrimonio w: Vitam ompendere magisterio* (in onore dei professori R. M. Pizzorni e G. di Mattia), Città del Vaticano 1993, 41-55.

a. Takim jest na przykład zasada, że pewne sprawy – mianowicie te dotyczące stanu osób (zob. kan. 1643), np. nieważności małżeństwa nie nabierają nigdy mocy rzeczy osądzonej.

Za tą zasadą przemawiają racje teologiczne. Dla wyjaśnienia zatrzymajmy się na wspomnianych sprawach małżeńskich. Ponieważ z prawa Bożego małżeństwo jest nierozzerwalne, konkretny związek małżeński jest obiektywnie ważny lub nieważny niezależnie od decyzji sądu kościelnego: ta decyzja jest w gruncie rzeczy wyłącznie deklaratywna a nie konstytutywna (czyli nie jest ona w stanie zmienić obiektywnego porządku rzeczy). Jedyne – jak zaznaczyłem – małżeństwo ważne jest zgodne z wolą Bożą, a między ochrzczonymi jest sakramentem, czyli elementem tworzącym i uświęcającym Kościół. Toteż tylko decyzja zgodna z prawdą obiektywną, czysto pozytywna czy negatywna, jest naprawdę twórczą z punktu widzenia teologiczno-pastoralnego. Decyzja kontrastująca z prawdą obiektywną ustanowienia Bożego z konieczności jest kontrproduktywną w porządku łaski i uświęcenia.

Nic więc dziwnego, że prawo Kościoła katolickiego – który stara się w pełni dostosować do woli Bożej i jest świadomy znaczenia sakramentów – stanowi, że sprawy te nie nabierają nigdy mocy rzeczy osądzonej, czyli że nawet po dwóch wyrokach zgodnych mogą być na nowo rozpatrzone w następnej instancji, jeżeli zaistnieją nowe i poważne dowody lub argumenty (zob. kan. 1644 § 1).

Racje więc wybitnie teologiczne sprawiły, że w tych sprawach *favor veritas* (przychyłość prawdzie) stanął wyżej niż racje przemawiające za «pewnością prawa».

b. Podobnie trudną byłaby do zaakceptowania w ustawodawstwach świeckich możliwość rekursu do sądu administracyjnego ze strony jakiegos organu władzy przeciwko zmianie jego decyzji przez organ hierarchicznie nadrzędny. Natomiast druga sekcja Najwyższego Sądu Sygnatury Apostolskiej od samego początku, i w sposób stały, akceptuje tę możliwość, przyjmuje i rozstrzyga tego rodzaju rekursy.

Racją jest specyficzna struktura władzy w Kościele, odrębna od struktury władzy w państwowych systemach polityczno-prawnych. Wymagałoby to szerszego wyjaśnienia¹⁷. W każdym razie chodzi zasadniczo o fakt,

¹⁷ Na ten temat zob. Z. Grocholcwski, *L'autorità amministrativa come ricorrente alla Sectio Altera della Segnatura Apostolica*, w: *Apollinaris* 55 (1982) 752-779.

że biskup otrzymuje swą władzę nie tyle od organów nadrzędnych, czyli Papieża lub Dykasteriów Kurii Rzymskiej, ile przede wszystkim poprzez konsekrację biskupią; że władza biskupia nie pochodzi też od ludu, czyli wiernych, lecz od Pana Boga; chodzi również o charakter misji w wykonywaniu jakiegokolwiek władzy w Kościele i o związaną z tym odpowiedzialność osób sprawujących władzę przed Bogiem bardziej niż przed organem władzy nadrzędnej.

c. Przytoczyłem dla przykładu tylko dwie specyficzne zasady kanonicznego prawa procesowego, podyktowane pryncypiami teologicznymi.

W rzeczywistości możnaby wymienić sporo kanonów kanonicznego prawa procesowego o zawartości teologicznej lub wypływających z wymogów natury teologicznej¹⁸.

Uwagi końcowe

W formie konkluzji chciałbym uczynić dwie uwagi:

a. Kanoniczne prawo procesowe, mające bogatą historię charakteryzującą się harmonijnym dynamizmem ewolucyjnym, stosunkowo proste w porównaniu z ustawodawstwami państwowymi, nie jest jednak mniej skuteczne gdy chodzi o dochodzenie praw ani też mniej wymagające gdy chodzi o krytycyzm w dociekaniu prawdy. Niemniej jednak procesy sądowe nie są preferencyjnymi sposobami rozwiązywania konfliktów w Kościele.

b. Właśnie w księdze siódmej Kodeksu Prawa Kanonicznego, zawierającej normy procesowe, znalazł się przepis – który oczywiście ma znaczenie dla całego prawa kanonicznego – «*Salus animarum [...] in Ecclesia suprema semper lex esse debet*» («Zbawienie dusz musi być zawsze w Kościele najwyższym prawem»).

Także kanoniczne prawo procesowe i wymiar sprawiedliwości w Kościele nie mogą być widziane i rozumiane inaczej niż jako włączone w służbę zbawienia, włączone w Misterium Kościoła. To właśnie w gruncie rzeczy determinuje ich specyfikę.

¹⁸ Zob. *Aspetti teologici*, art. cyt., 200-203.