

KS. HENRYK STAWNIAK SDB

SŁUŻEBNA ROLA PRZEPISÓW PRAWNO-LITURGICZNYCH*

1. UWAGI WSTĘPNE

Przepisy prawa kościelnego trzeba osadzić w Kościele, w jego wewnętrznej strukturze i przez ten pryzmat należy je postrzegać. Służą one Kościołowi w jego budowaniu jako *communio* i realizacji jego misji. Kościołowi został powierzony depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł prawdy objawionej, wnikliwie badał, wiernie głosił i wykladał¹. Stąd całe prawodawstwo zmierza do harmonizacji z misją Kościoła powierzoną mu przez Chrystusa. Normy również wyrażają i realizują wiarę Kościoła i są czynnikami jej przekazu z życia w życie, czyli w relacji międzyosobowej i to w obecności Boga wśród ludzi. Jakakolwiek ustawa czy nakaz prawny ma więc sens i uzasadnienie tylko w perspektywie budowania bosko-ludzkiej wspólnoty. Przekaz prawny nie zmierza do zamknięcia życia w nienaruszonych szablonach, lecz ma dynamiczny wymiar, urzeczywistniać bowiem wspólnotę znaczy tyle samo, co ją rozwijać. Celem prawa kościelnego jest Kościół, ale widziany w ramach historii zbawienia jako wydarzenie obecności Bożej, budowanie jego wspólnoty i zbawienie dusz². Z taką wizją prawa w Kościele należy patrzeć na jego przepisy.

Drugą istotną kwestią, którą na wstępie należy przybliżyć, jest zagadnienie przepisów kanonicznych i liturgicznych, a przede wszystkim ich wzajemna relacja. Przez prawo liturgiczne, które stanowi część porządku prawnego Kościoła, najogólniej ujmując, należy rozumieć zespół norm regulujących obrzędy, jakie należy zachować przy sprawowaniu czynności liturgicznych. Prawo liturgiczne autorytatywnie chroni to, co w liturgii jest niezmiennie, a jednocześnie jest gwarancją, że do części zmiennych liturgii nie wkradną się elementy nie odpowiadające

* Referat wygłoszony podczas XVIII Łądzkiego Sympozjum Liturgicznego na temat: Pedagogiczny wymiar liturgii (17 X 2002 r.).

¹ Por. Kodeks prawa kanonicznego, Pallottinum 1984 (KPK), kan. 747 §1.

² Por. R. Sobański, *Kościół – prawo – zbawienie*, Katowice 1976, s. 242.

jące wewnętrznej naturze liturgii. Ponadto rolą prawa liturgicznego jest odnowienie tekstów i obrzędów, aby one jaśniej wyrażały i urzeczywistniały święte tajemnice, których są znakiem, oraz by wierni łatwiej mogli je zrozumieć i uczestniczyć w nich w sposób pełny, czynny i owocny³. Przepisy liturgiczne – aczkolwiek są częścią porządku prawnego Kościoła, co już podkreślano, – to jednak nie znalazły się w Kodeksie prawa kanonicznego z 1983 r. Kodeks ten bowiem stanowi: „Kodeks zazwyczaj nie określa obrzędów, jakie należy zachować w sprawowaniu czynności liturgicznych, dlatego obowiązujące dotychczas przepisy liturgiczne zachowują swoją moc, chyba że któreś z nich są przeciwne kanonom Kodeksu”⁴. Wyłączenie z Kodeksu prawa liturgicznego nie oznacza jednak, iż w aktualnym zbiorze prawa kościelnego nie ma w ogóle przepisów o charakterze liturgicznym. Można je spotkać w wielu kanonach, zwłaszcza w księdze IV KPK, która poświęcona jest posłudze uświęcania w Kościele, czyli sakramentom i innym aktom kultu Bożego. Jest jednak faktem, iż w obowiązującym Kodeksie jest w sumie znacznie mniej norm liturgicznych, niż było w zbiorze prawa kanonicznego z 1917 r. oraz że przepisy liturgiczne nie tworzą tu systemu prawnego. W kontekście zaś cytowanego wyżej kanonu 2 należy stwierdzić, że kodeksowe przepisy liturgiczne mają charakter nadrzędny w stosunku do pozakodeksowych przepisów liturgicznych i utraciły swoją moc, jeśli są sprzeczne z przepisami Kodeksu⁵. Przepisy liturgiczne Kościoła pozakodeksowe głównie znajdują się w księgach liturgicznych, dokumentach Stolicy Apostolskiej – wydawanych zwłaszcza przez Kongregację Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów oraz w partykularnych ustawach liturgicznych. Z dotychczasowych rozważań wynika, że we wspólnocie Kościoła funkcjonują przepisy liturgiczne i przepisy kanoniczne. Uchwycenie jednak kryterium ich rozróżnienia nie jest łatwe. Spodziewano się, że sprawę rozstrzygnie Kodeks liturgiczny⁶, ale niestety nie został on opracowany. Jeszcze raz okazało się, że wytyczenie granicy między normami liturgicznymi a przepisami kanonicznymi nie jest łatwe. Także w niniejszym opracowaniu nie będziemy ich wytyczać.

Uzasadnione wydaje się pytanie: kto podlega przepisom prawno-liturgicznym? Odpowiedzią na to pytanie jest wyraźna dyspozycja KPK: „Ustawom czysto kościelnym podlegają ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy posiadają wystarczające używanie rozumu oraz – jeśli prawo czego innego

³ Por. T. Pawluk, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II, Zagadnienia wstępne i normy ogólne*, t. 1, Olsztyn 1985, s. 204.

⁴ KPK, kan. 2.

⁵ Szerzej na ten temat por. M. Rivella, *Il rapporto fra Codice di diritto canonico e diritto liturgico* (can. 2), „Quaderni di Diritto Ecclesiale” (QDE) 1989/3, s. 193–200.

⁶ Por. E. Szafrowski, *Podręcznik prawa kanonicznego*, t. 1, Warszawa 1985, s. 128. Zdaniem cytowanego Autora charakter częściowej kodyfikacji przepisów liturgicznych ma np. *Wprowadzenie ogólne do Mszału Rzymskiego, Posoborowe Prawodawstwo Kościelne* (PPK), t. VI, z. 2, nn. 11452–11974 oraz *Wprowadzenie ogólne do Liturgii Godzin*, PPK, t. IV, z. 2, nn. 7891–8244).

wyraźnie nie zastrzega – ukończyły siódmy rok życia”⁷. Dyspozycja kan. 11 nowego Kodeksu odmienna od dotychczasowej tradycji kanonicznej – zdaniem R. Sobańskiego – ma swoje uzasadnienie w pogłębionej i bardziej zróżnicowanej eklezjologii Soboru Watykańskiego II⁸. Sobór przyznał, że poza organizmem Kościoła katolickiego „znajdują się liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy [...] jako właściwe dary Kościoła Chrystusowego”⁹, a odłączone Kościoły i wspólnoty „wcale nie są pozbawione znaczenia i wagi w tajemnicy zbawienia”¹⁰. Te stwierdzenia soborowe prowadzą do uznania zbawczego charakteru niekatolickich wspólnot chrześcijańskich. Ich faktyczne uznanie oznacza, że chrzest udzielony w tych wspólnotach włącza do jednego Kościoła Jezusa Chrystusa i zarazem do wspólnoty, w której został udzielony¹¹. Konsekwencją uznania faktycznego jest uznanie prawne w tym sensie, że wspólnoty te mogą wytworzyć własne przepisy prawno-liturgiczne. Nic więc dziwnego, że prawodawca Kościoła katolickiego zrezygnował z roszczenia do wiązania swymi prawami chrześcijan nie przynależących do Kościoła katolickiego. Uświadomienie sobie przez Kościół katolicki legalności praw niekatolickich wspólnot chrześcijańskich prowadzi do wniosku, że u podstaw zacieśnienia jego prawa do katolików stoją względy zarówno doktrynalne (eklezjologia), jak i pragmatyczne (ekumenizm i fakty, że i tak niekatolicy nie przestrzegają prawa Kościoła katolickiego)¹². Dodatkową przesłanką uzasadniającą taką konkluzję jest niekwestionowane prawo do wolności religijnej¹³. Adresatami przepisów prawno-liturgicznych są więc ochrzczeni w Kościele katolickim lub do niego przyjęci, którzy posiadają używanie rozumu i ukończyli siódmy rok życia. O tych osobach (wiernych – duchownych, osobach konsekrowanych i świeckich) mówimy, że są podległe ustawom kościelnym, co znaczy, że mają obiektywny i subiektywny powód do przestrzegania prawa kościelnego, a także że mają zdolność prawną, czyli tytuł do działań prawnych w Kościele¹⁴. Powyższe dywagacje ukonkretniają osoby, którym służą przepisy prawno-liturgiczne, by w pełni uczestniczyć w życiu Kościoła katolickiego i jego misji. Misja Kościoła sprowadza się przede wszystkim do wypełnienia funkcji prorockiej,

⁷ KPK kan. 11; por. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, kan. 1490.

⁸ Por. R. Sobański, *Teoria prawa kościelnego*, Warszawa 1992, s. 228–231.

⁹ Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium* (LG) nr 8,2.

¹⁰ Dekret *Unitatis redintegratio*, nr 3,4. Współczesna Instrukcja Kongregacji Nauki Wiary *Dominus Jesus* (6 VIII 2000 r.) wprowadzie akcentuje jedność i jedyność Kościoła Chrystusowego oraz że pomimo podziału chrześcijan, nadal istnieje w pełni jedynie w Kościele katolickim, to jednak podkreśla że „[...] liczne pierwiastki uświęcenia i prawdy znajdują się poza jego organizmem, to znaczy w Kościołach i kościelnych Wspólnotach, które nie są jeszcze w pełnej wspólnotocie z Kościołem katolickim. Jednak w odniesieniu do tych ostatnich należy stwierdzić, że ich »moc pochodzi z samej pełni łaski i prawdy, powierzonej Kościołowi katolickiemu«, Wrocław 2000, nr 16, s. 31.

¹¹ Por. R. Sobański, *Teoria...*, s. 230.

¹² Tamże, s. 230–231.

¹³ Deklaracja o wolności religijnej *Dignitatis humanae* (DH), nr 2,1 i 4,2.

¹⁴ Por. R. Sobański, *Teoria...*, s. 231.

kapłańskiej i królewskiej Chrystusa. Z przepisami prawno-liturgicznymi mamy do czynienia zwłaszcza przy realizacji posługi nauczania i uświęcenia. W obrębie tych dwóch misji Kościoła tylko przykładowo analizować będziemy niektóre przepisy prawno-liturgiczne, by ukazać ich służebną rolę i to w perspektywie pedagogicznego wymiaru liturgii.

2. PRZEPISY PRAWNO-LITURGICZNE W POSŁUDZE NAUCZYCIELSKIEJ

Treścią posługi słowa jest kaznodziejstwo, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, w którym homilia liturgiczna ma szczególne miejsce. Według KPK z 1983 r. posługa słowa Bożego jest obowiązkiem wszystkich wiernych, obok bówiem papieża, biskupów, kapłanów, diakonów i osób konsekrowanych, także wierni świeccy na mocy chrztu i bierzmowania mają być świadkami ewangelicznego orędzia przez słowo i przykładu życia chrześcijańskiego. Mogą być też powołani na współpracowników biskupa i prezbiterów w wykonywaniu tej posługi¹⁵.

2.1. Posługa słowa Bożego – udział świeckich

Potencjalna współpraca świeckich w przepowiadaniu słowa Bożego jest uregulowana prawnie i kan. 766 określa warunki, w jakich kompetentny autorytet może zezwolić wiernym nie wyświęconym na głoszenie słowa Bożego w kościołach lub kaplicach. Zgodnie z nim świeckich można dopuścić do przepowiadania, jeśli w określonych okolicznościach domaga się tego konieczność albo gdy to w szczególnych wypadkach zaleca pożytek, zgodnie z przepisami wydanymi przez Konferencję Episkopatu. Już sama zastosowana formuła – *admitti possunt* – można dopuścić – uwydatnia fakt, że w żadnym przypadku nie może być mowy o prawie własnym, jakie przysługuje biskupom (kan. 763), ani o uprawnieniu, jakie mają kapłani lub diakoni (kan. 764). Warunki, na jakich można udzielić takiego zezwolenia – konieczność lub pożytek – podkreślają jego wyjątkowość. Kanon 766 stanowi ponadto, że należy zawsze postępować zgodnie z przepisami Konferencji Episkopatu. W tej ostatniej klauzuli cytowany kanon wskazuje zasadniczą podstawę, na jakiej ma się opierać rozeznanie rzeczywistej ‘konieczności’ lub ‘użyteczności’ w konkretnych przypadkach, jako że wspomniane przepisy Konferencji Episkopatu, które muszą uzyskać *recognitio* Stolicy Apostolskiej, winny wymieniać stosowne kryteria rozeznania¹⁶. Wierni świeccy nie wyświęceni mogą być więc dopuszczeni do głoszenia słowa w kościołach i kaplicach w zastępstwie

¹⁵ Por. KPK kan. 759, a także kan. 756–758.

¹⁶ Por. *Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów*, (Instr. 1997), “L’Osservatore Romano”, wyd. polskie 12 (208) 1998, s. 35.

szafarzy wyświęconych lub ze szczególnych powodów wskazujących na ich użyteczność w konkretnych przypadkach. Głoszenie słowa Bożego przez świeckich nie może stać się zwyczajną praktyką. Takie stanowisko prawodawcy kościelnego wynika z istotnej różnicy między kapłaństwem powszechnym ochrzczonych a kapłaństwem urzędowym. Tylko to ostatnie udziela świętej władzy w służbie wiernym, m.in. w posłudze nauczania. Wierni mogą współdziałać z pasterzami, jeśli zostaną powołani do takiej współpracy przez uprawnioną władzę.

2.2. Homilia – szczególną formą przepowiadania

Homilia ma swoje unormowania prawno-liturgiczne, bo jest szczególną formą przepowiadania, dlatego też zasługuje na odrębne potraktowanie. Poprzez nią w ciągu roku liturgicznego wyklada się na podstawie tekstów biblijnych tajemnice wiary oraz zasady życia chrześcijańskiego. Homilia stanowi część samej liturgii i integralną część mszy świętej. Jest ona zarezerwowana – jak stanowi kan. 767 §1 – kapłanowi lub diakonowi. Wykluczeni zostają wierni nie wyświęceni, nawet jeśli pełnią funkcję tzw. ‘asystentów duszpasterskich’ lub katechetów w łonie jakiegokolwiek wspólnoty czy stowarzyszenia. Podstawą tego wyłączenia osób nie wyświęconych nie jest brak przygotowania biblijnego czy teologicznego, lecz to, że funkcja głoszenia homilii w czasie mszy świętej jest zarezerwowana temu, kto jest konsekrowany przez święcenia. Fakt konsekracji jest ważny w posłudze nauczania i uświęcenia, które są ze sobą ściśle powiązane. Dlatego też biskup diecezjalny, jak to wynika z odpowiedzi Papieskiej Komisji Interpretacji Tekstów Prawnych z 1987 r.¹⁷ oraz z Instrukcji z 1997 r.¹⁸, nie ma prawa dyspensować od tego przepisu kanonicznego. Zakaz kan. 767 §1 nie jest prawem czysto dyscyplinarnym, ale prawem, które dotyczy funkcji nauczania i uświęcania. Wspomniana Instrukcja 1997 r. podkreśla też, że niedopuszczalne są praktyki powierzenia przepowiadania homiletycznego seminarzystom, którzy nie są diakonami. Homilia nie może być ujmowana jako trening przyszłościowego ministra posługi słowa. Instrukcja zaznacza, że wolno jednak seminarzystom, a także innym osobom nie mającym święceń, wygłaszać odpowiednie wprowadzenie do liturgii, składać świadectwa. Te komentarze i świadectwa nie powinny przybierać zaś takiej formy, która zacierałaby różnicę między nimi a homilią. Jednak kapłan – przewodniczący zgromadzenia liturgicznego – ma możliwość wykorzystania dialogu, np. z dziećmi podczas homilii¹⁹. Aktualne przepisy przewidują przy tym, iż wierni nie wyświęceni mogą głosić homilię poza mszą świętą w sposób zgodny z prawem lub przepisami liturgicznymi oraz przy zachowaniu klauzul w nich za-

¹⁷ Por. *Responsio ad propositum dubium* (20 VI 1987 r.), AAS 79 (1987), s. 1249.

¹⁸ Por. Instr. 1997, s. 35.

¹⁹ Por. Kongregacja ds. Kultu Bożego, *Dyrektorium o Mszy św. dla dzieci Pueros baptizatos* (1 X 1973), AAS 66 (1974), s. 44; Instr. 1997, s. 36.

wartych. Cytowane dokumenty wskazują również, że został abrogowany jakikolwiek inny zwyczaj, który pozwala wiernym świeckim głosić homilię w czasie Eucharystii.

Przytoczone kanony dość precyzyjnie określają możliwy współdziałanie wiernych nie wyświęconych w posłudze słowa Bożego i tym samym służą Kościołowi w realizacji tej misji. Porządkują też jedność i różnorodność zadań związanych z posługą wynikającą ze święceń, zwłaszcza przy głoszeniu homilii. Powiązanie tej formy przepowiadania ze święceniami jest podkreśleniem zasady o istotnej różnicy między posługą pasterzy a innymi posługami, urzędami i funkcjami w Kościele, które są zakorzenione w sakramentach chrztu i bierzmowania. Tak sformułowane przepisy prawno-liturgiczne służą prawdzie o właściwym każdemu stanowi udziale w posłudze przepowiadania słowa Bożego. Pozwalają one wyrazić uporządkowaną jedność Ludu Bożego jako organicznej wspólnoty. Dzieje się to tak, gdy wszyscy uczestnicy liturgii słowa z wiarą i pobożnością spełniają właściwe sobie zadania. Funkcje komentatora, kantora, lektora i akolity spełniane przez świeckich zgodnie z przepisami prawa²⁰ są wyrazem realizacji ich uprawnień i mają wymiar pedagogiczny w aspekcie uczestniczenia w jedynym kapłaństwie Chrystusowym. Każdy z uczestników zgromadzenia ma prawo i obowiązek wnieść wkład we wspólne uczestnictwo, aby „w samym porządku akcji liturgicznej ukazał się Kościół ze swą strukturą różnych święceń i posług”²¹.

3. PRZEPISY PRAWNO-LITURGICZNE W POSŁUDZE UŚWIĘCENIA

Pedagogiczny wymiar liturgii jest dobrze widoczny także przy sprawowaniu sakramentów świętych. Obejmują one wszystkie etapy i ważne momenty życia chrześcijanina, a Eucharystia jest dla niego „sakramentem sakramentów”²².

3.1. Sakrament Eucharystii – jej jednokrotne sprawowanie w ciągu dnia

W sferze posługi uświęcenia rozpoczniemy od Eucharystii i zwrócimy uwagę na normę prawną o jednokrotnym sprawowaniu Eucharystii w ciągu dnia i na uzasadnieniu tego. Kanon 905 §1 stanowi: „Z wyjątkiem wypadków, w których zgodnie z prawem można kilka razy odprawiać lub koncelebrować Eucharystię w tym samym dniu, nie wolno kapłanowi więcej niż raz odprawiać w ciągu dnia”. Przepis ten stanowi ogólną zasadę, według której regułą jest jednokrotna celebra-

²⁰ Por. KPK kan. 230.

²¹ *Ogólne wprowadzenie do Mszału Rzymskiego*, nr 58.

²² Por. *Katechizm Kościoła katolickiego* (KKK), Pallottinum 1994, nr 1211.

cja w ciągu dnia. Pomijając historyczne kształtowanie się tej zasady²³, należy stwierdzić, że prawo kanoniczne dopuszcza pewne wyjątki od tej ogólnej zasady, zezwalając w pewnych przypadkach na dwu lub trzykrotne sprawowanie mszy świętej w tym samym dniu. Otóż § 2 cytowanego kan. 905 – podlegający ścisłej interpretacji – stanowi, że niezbędnym warunkiem na binację jest rzeczywisty brak kapłanów i zgoda ordynariusza miejsca dla słusznej przyczyny, a gdy tego domaga się konieczność duszpasterska, także na trynację w niedzielę i święta nakazane. Nie można więc pod szyldem ‘potrzeby duszpasterskiej’ usprawiedliwiać wszelkich binacji. Czy zachodzi słuszna przyczyna (lub konieczność przy trynacji) nie decyduje osąd kapłana, ale ordynariusza miejsca, bo nie jest ona osobistym przywilejem kapłana, ale środkiem zmierzającym do zapewnienia wiernym możliwości uczestniczenia w Eucharystii, co za tym idzie przywilej udzielony ogółowi wiernych danej wspólnoty (parafialnej czy inaczej określonej) dla dobra wspólnego. Należy więc absolutnie wykluczyć świadome zobowiązanie się do odprawienia drugiej mszy świętej w tym samym dniu przez przyjęcie stipendium mszalnego, bez obiektywnej poważnej racji duszpasterskiej potwierdzonej przez ordynariusza miejsca. Prawodawca do tego stopnia ma ‘niechęć’ do binacji i trynacji, a szanując zasadę jednej mszy świętej dziennie, że zezwala nawet na przerwanie serii mszy świętych gregoriańskich, gdy zaistnieje konieczność odprawienia mszy świętej pogrzebowej lub ślubnej²⁴. Należy zauważyć, że przy trynacji chodzi o niedzielę i święta nakazane w myśl kan. 1246 §1. Istnieje też binacja i trynacja z mocy samego prawa²⁵. Warto w tym aspekcie zwrócić uwagę na treść Ogólnego wprowadzenia do Mszału rzymskiego (nr 76 i 158), gdy pisze się o binacji na mocy prawa dla kapłanów, którzy uczestniczą we mszy konwentalnej lub wspólnotowej, albo też sprawujących Eucharystię wraz z biskupem lub jego delegatem z racji synodu, wizytacji duszpasterskiej lub zjazdu kapłanów, jeśli z racji duszpasterskich są zobowiązani do odprawienia w tym samym dniu

²³ Por. P. Majer, „*Non licet sacerdoti plus semel in die celebrare*” – znaczenie normy kan. 905 §1 KPK o jednokrotnym sprawowaniu Eucharystii w ciągu dnia, „Prawo Kanoniczne” (PK) 42 (1999), nr 1–2, s. 157–166; M. Pastuszko, *Najświętsza Eucharystia według Kodeksu Prawa kanonicznego Jana Pawła II*, Kielce 1997, s. 85–94.

²⁴ Por. AAS 59 (1967), s. 229–230; P. Majer, dz. cyt., s. 169.

²⁵ Obrzędy Koncelebracji Eucharystii z 7 III 1965 r. wymieniają następujące przypadki:

1. Kto w Wielki Czwartek celebrować lub koncelebrować mszę świętą Krzyżma, czyli w godzinach rannych, ten może celebrować lub koncelebrować mszę świętą Wieczery Pańskiej;
2. Kto w Wielką Sobotę wieczorem czy w nocy celebrować lub koncelebrować pierwszą mszę świętą paschalną, ten może celebrować lub koncelebrować drugą mszę świętą wielkanocną, czyli pierwszą w dniu Zmartwychwstania Pańskiego;
3. Kto z okazji synodu, wizytacji pasterskiej lub spotkania kapłanów koncelebrować z biskupem lub jego delegatem, ten może sprawować Eucharystię, jeśli zgadza się na to miejscowy biskup.

S. C. Rituum, *Ritus servandus in concelebratione Missae et ritus communionis subutraque specie, editio typica*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, nr 9, s. 15–16; por. także M. Pastuszko, dz. cyt., s. 86–87.

indywidualnie dla dobra wiernych. Odnosi się to również, z zachowaniem obowiązujących przepisów, do zebrań duchowieństwa zakonnego z własnym ordynariuszem lub jego delegatem. Jeszcze wcześniej Deklaracja Kongregacji do Spraw Kultu Bożego z 1972 r. przewidywała taką samą możliwość dla prezbiterów, którzy chcą koncelebrować mszę świętą z okazji szczególnego spotkania kapłanów, np. zjazdu duszpasterskiego, kongresu, pielgrzymki, niekoniecznie z udziałem biskupa lub jego delegata²⁶. Racja przemawiająca za tym, by kapłani podczas spotkań o charakterze typowo kapłańskim sprawowali Eucharystię w sposób pełny i sobie właściwy, nie wypływa z czysto prywatnej pobożności, ale ma obiektywne i głęboko eklezyjalne podłoże, wyraża jedność ofiary i kapłaństwa oraz braterskie więzy kapłanów, co stanowi teologiczne uzasadnienie koncelebracji mszy świętej²⁷.

Zasada o jednej Eucharystii w ciągu dnia niewątpliwie zabezpiecza przed nadużyciami natury materialnej, ale nie tylko. Głębsza analiza przepisu kan. 905 §1 KPK pozwala dostrzec, iż chodzi tutaj również o wielką troskę Kościoła o poszanowanie godności i świętości Eucharystii w każdym wymiarze, nie tylko w kontekście stypendiów mszalnych. Istnieje też pewna zbieżność zasady jednej Eucharystii z zasadą jednokrotnego²⁸ przyjmowania Komunii świętej. Zarówno w jednym, jak i w drugim przypadku prawo jest restryktywne i ogranicza sprawujących i przyjmujących Eucharystię, wychodząc z założenia, iż prywatna pobożność nie stanowi racji do ponownego sprawowania mszy świętej czyli przyjmowania Komunii świętej w tym samym dniu. Racją takiego przepisu jest troska o właściwe podejście wiernych do sakramentu Eucharystii i zapobieganie ewentualnym nadużyciom i dewiacjom w pobożności eucharystycznej. Takim brakiem właściwego szacunku dla Eucharystii byłoby nie tylko odprawianie mszy świętej, by otrzymać stypendium, ale także przejście od szafowania, czyli administrowania Eucharystią, w arbitralne władanie nią, nie patrząc na prawo Kościoła. Kapłan winien być sługą Eucharystii powierzonej przez Chrystusa nie jemu samemu, lecz Kościołowi, który troszczy się o zachowanie tego największego skarbu w należytym czci i szacunku i strzeże jego świętości. Wyrazem troski Kościoła o świętość Eucharystii jest przybliżony przepis kan. 905²⁹. Mając także na uwadze inne tendencje, według których kapłan niekoniecznie winien odprawiać codziennie mszę

²⁶ S. C. Cultus, *Declaratio In celebratione Missae* (7 VIII 1972), AAS 66 (1972), s. 562; PPK, t. V, z. 1, s. 154–158.

²⁷ Por. *Instrukcja Świętej Kongregacji Obrzędów Eucharisticum mysterium o Kulcie Tajemnicy Eucharystycznej* (25 V 1967), AAS 59 (1967), s. 565 n.; P. Majer, dz. cyt., s. 170.

²⁸ Wprawdzie kan. 917 określa warunki powtórnego przyjęcia Komunii św., to jednak ta norma oraz odpowiedź Papieskiej Komisji z 1984 r. stawia pewne ograniczenia (tylko drugi raz podczas mszy świętej, a nie wielokrotnie), podkreślając powyższą zasadę. Por. AAS 76 (1984), s. 748; A. Stankiewicz, *Prima responsa authentica Pontificiae Commissionis Codici Iuris Canonici Authentice Interpretando*, „Periodica” 73 (1984), s. 285–287; M. Pastuszko, dz. cyt., s. 162–175.

²⁹ P. Majer, dz. cyt., s. 174 n.

świętą, norma o jednej Eucharystii w ciągu dnia – jak to słusznie zauważa Piotr Majer – jawi się jako „złoty środek”. Na pewno za takim rozwiązaniem przemawiają też raczej ascetyczne³⁰. Interpretacja kan. 905 jest więc wyrazem pedagogicznego wymiaru troski Kościoła o właściwy kult Eucharystii.

3.2. Nadzwyczajny szafarz Komunii świętej

W obrębie Eucharystii, choć w osobnym podpunkcie, celowe będzie zaznaczenie o przepisach prawno-liturgicznych dotyczących nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej. W myśl § 2 kan. 910 nadzwyczajnym szafarzem Komunii świętej jest akolita i wierny świecki wyznaczony do pełnienia tej funkcji zgodnie z kan. 230 § 3. Zgodnie z tym kanonem, tam, gdzie doradza konieczność miejscowego Kościoła, bo brakuje szafarza Komunii świętej, wierni świeccy, jakkolwiek nie są akolitami, mogą rozdzielać Komunię świętą, byle zawsze zgodnie z przepisami prawa. Ordynariusz miejsca może zezwolić na udzielanie Komunii świętej albo do poszczególnego przypadku, albo na pewien czas, albo na stałe, ale wtedy, gdy przynagła konieczność w określonym kościele. Ta konieczność następuje wówczas, gdy szafarze wyświęceni są nieobecni albo gdy ci ostatni, chociaż obecni, nie mogą tego czynić z powodu jakiś przeszkód (brak zdrowia czy podeszły wiek), albo gdy z powodu szczególnie licznego udziału wiernych, którzy pragną przyjąć Komunię świętą oraz braku dostatecznej liczby szafarzy wyświęconych, liturgia eucharystyczna nadmiernie by się przedłużyła³¹. W dokumentach dotyczących tej kwestii zawsze podkreślano, że należy zganić postawę tych kapłanów, którzy choć obecni przy celebrze, wstrzymują się od udzielania Komunii świętej, zostawiając ten obowiązek świeckim. Biskupi polscy zebrani na 240 Konferencji Plenarnej 2 maja 1990 r. także zaaprobowali możliwość powoływania wiernego świeckiego jako nadzwyczajnego szafarza Komunii świętej i określili warunki. Między innymi: ma to być mężczyzna w wieku 35 do 65 lat, odpowiednio przygotowany, powołuje się go na rok, ubrany w odpowiedni strój liturgiczny³². Mszał Rzymski z 1975 oraz *Mszał Rzymski dla diecezji polskich*, Poznań 1986, zawierają tylko wzmiankę o upoważnieniu do jednorazowego udzielania Komunii świętej, ale też zaznaczają, że miejscowi ordynariusze mogą upoważnić w razie potrzeby poszczególnych kapłanów do jednorazowego zezwolenia pewnej osobie na udzielenie Komunii świętej. Instrukcja z 1997 r. o współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów stanowi: „W wyjątko-

³⁰ Tamże, s. 176.

³¹ Por. Kongregacja ds. Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja Immensae caritatis* (29 I 1973), AAS 65 (1973), s. 266; Kongregacja ds. Kultu Bożego i Dyscypliny Sakramentów, *Instrukcja „Inestimabile donum”*, (3 IV 1980 r.), Watykan 1980, nr 10, s. 7; Papieska Komisja ds. Interpretacji Tekstów Prawnych, *Responsio ad propositum dubium* (1 I 1988), AAS 80 (1988), s. 1373; Instr. 1997, s. 38.

³² Por. *Pismo Sekretariatu Prymasa Polski* (5 V 1990 r.), nr 1311/90/P.

wych i nieprzewidzianych przypadkach takiego upoważnienia może udzielić *ad actum* **kapłan przewodniczący liturgii eucharystycznej**³³ (podkr. H. S.) Jest to zatem dalej idące upoważnienie, bo nawet może zdecydować o tym przewodniczący celebry. Szafarz nadzwyczajny ustanowiony na stałe czy *ad actum* ma być należycie pouczony na temat doktryny eucharystycznej, charakteru swojej posługi (zastępczy i nadzwyczajny), przepisów, jakich należy przestrzegać ze względu na cześć należną tak wzniosłemu sakramentowi. Należy jednak unikać praktyk stałego korzystania z pomocy nadzwyczajnych szafarzy podczas mszy świętej i uzasadnianie tego dowolnie rozszerzonym pojęciem ‘licznego udziału wiernych’³⁴. Powyżej przeprowadzona refleksja unaocznia, iż przepisy prawno-liturgiczne mają służebny charakter i formują nadzwyczajnych szafarzy w duchu najwyższej czci dla Eucharystii oraz przypominają zadania w tym względzie zwyczajnym szafarzom i określają warunki, kiedy mogą posłużyć się wymienionymi.

3.3. Sakrament chorych – szafarz i namaszczenie chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych

Sakrament ten też zasługuje na wnikliwe potraktowanie w podjętym aspekcie rozważań. Kanon 1003 § 1 stwierdza, że namaszczenia chorych ważne udziela każdy kapłan i tylko kapłan. Tym samym wykluczony jest diakon i wierni świeccy. Nie brak głosów krytycznych i postulatów w tej materii. Niektórzy sugerują krytyczną refleksję teologiczną, ponieważ norma o szafarzu wydaje się pozytywnym prawem kościelnym, a nie postanowieniem dogmatycznym³⁵. Jest też sugestia, że w dzisiejszych warunkach życia i działalności Kościoła oraz w świetle tradycji kościelnej byłoby wskazane i uzasadnione udzielenie upoważnienia do sprawowania tego sakramentu diakonom oraz wiernym świeckim, którzy są nadzwyczajnymi szafarzami Komunii świętej, chrztu i mają uprawnienie do asystowania przy zawieraniu małżeństwa oraz odprawiania pogrzebów³⁶. W tej dyskusji nie bez znaczenia jest argument o zmianie koncepcji ‘z ostatniego namaszczenia’ na ‘sakrament chorych’ i argument o wspólnym sprawowaniu tego sakramentu (kan. 1002). Przywoływana już wiele razy Instrukcja z 1997 r. stwierdza: „W tym, co dotyczy udzielania tego sakramentu, prawodawstwo kanoniczne kieruje się nieomylną doktryną teologiczną i odwieczną praktyką Kościoła, wedle których jedynym uprawnionym szafarzem jest kapłan. Przepisy te są w pełni zgodne z teologicznym misterium, którego znakiem i urzeczywistnieniem jest posługa

³³ Instr. 1997, s. 38.

³⁴ Tamże.

³⁵ Por. B. W. Zubert, *Sakrament namaszczenia chorych. Próba wykładni obowiązujących przepisów kodeksowych, Kościół i prawo*, t. 13, s. 248.

³⁶ Por. D. N. Power, *Das Sakrament der Krankensalbung. Offene Fragen*, ConcD 27 (1991), s. 156–158; B. W. Zubert, dz. cyt., s. 248–249.

kapłańska. Należy umacniać świadomość, że zastrzeżenie posługi namaszczenia wyłącznie kapłanom wynika stąd, iż sakrament ten jest związany z odpuszczeniem grzechów i z godnym przyjęciem Eucharystii. Nikt inny nie może być zwyczajnym ani nadzwyczajnym szafarzem tego sakramentu, a jakiegokolwiek działania sprzeczne z tą zasadą są symulacją udzielania sakramentu³⁷. Jest to dobitne i jednoznaczne stwierdzenie, które kształtuje świadomość wiernych o tym sakramencie.

Prawodawca, wskazując osoby uprawnione do przyjęcia tego sakramentu, zmienia dotychczasową optykę (ostatnie namaszczenie) i konstatuje, że namaszczenia chorych można udzielić wiernemu, który po osiągnięciu używania rozumu, znajdzie się w niebezpieczeństwie śmierci na skutek choroby lub starości (kan. 1004 §1). Podmiotem sakramentu namaszczenia są więc nie tylko osoby znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, ale także w podeszłym wieku³⁸. Osobie chorej czy w podeszłym wieku nie musi grozić bezpośrednio niebezpieczeństwo śmierci, wystarczy *in periculo incipit versari*. Zakres tej normy jest stosunkowo szeroki i obejmuje także te osoby, które jeszcze o własnych siłach mogą przybyć do Kościoła. Zresztą podmiotowym kryterium udzielania tego sakramentu nie może być jedynie fizyczny stan zdrowia chorego, ale także stan psychiczny i duchowy. Wydaje się to zgodne z *Ordo unctionis infirmorum*, skoro czytamy w nim: „Sakrament ten udziela choremu łaski Ducha Świętego, która przyczynia się do zdrowia całego człowieka, napełnia go Bożą ufnością i udziela siły przeciwko pokusom złego ducha, pozwalając jednocześnie przezwyciężyć lęk przed śmiercią. W ten sposób człowiek jest zdolny nie tylko do mężnego przetrwania zła, lecz również do zwalczania wszystkiego, otrzymując także – gdy to jest pożyteczne dla zbawienia jego duszy – zdrowie ciała. Wspomniana łaska udziela wreszcie – jeśli to jest konieczne – odpuszczenia grzechów i staje się dopełnieniem chrześcijańskiej Pokuty³⁹. W koniunkcji z tymi treściami pozostaje powtarzalność namaszczenia, regulowana §2 kan. 1004⁴⁰, i możliwość jego wspólnego sprawowania. *Ordo* sakramentu chorych zawiera szczegółowe normy liturgiczne w części zatytułowanej *Namaszczenie chorych w wielkim zgromadzeniu wiernych* (nr 107–116). Z nich wynika, że wspólnotowy obrzęd może być zastosowany – za zezwoleniem

³⁷ Instr. 1997, s. 38 n.; por. także kan. 1379 i 392 §2.

³⁸ Por. Konferencja Episkopatu Polski, *Instrukcja – Słowo biskupów do duchowieństwa z okazji nowej księgi Liturgicznej: Sakrament chorych (14 XII 1979 r.)*, Wiadomości Archidiecezjalne Warszawskie 70 (1980) nr 2, s. 41–45; Konferencja Episkopatu Republiki Federalnej Niemiec uściśliła, że w stosunku do osób w podeszłym wieku wymaga się, aby ‘bardzo podupadły na siłach’. *Erklärung der Deutschen Bischofskonferenz zur Krankenpastoral* z 20 XI 1978 r., w: Sekretariat der Deutschen Bischofskonferenz. Hf. 19, Bonn 1978, s. 3; por B. W. Zubert, dz. cyt., s. 252.

³⁹ Kongregacja Kultu Bożego, *Dekret Ordo Unctionis Infirmorum eorumque pastoralis curae*, AAS 65 (1973) nr 6, tekst polski PPK, t. V, z. 1, s. 237–238 oraz *Sakrament chorych. Obrzędy i duszpasterstwo*, Katowice 1980, nr 6, s.16–17.

⁴⁰ „Sakrament ten wolno powtórzyć, jeśli chory po wyzdrowieniu znowu ciężko zachoruje lub jeśli w czasie trwania tej samej choroby niebezpieczeństwo stanie się poważniejsze”, KPK kan. 1004 § 2.

ordynariusza miejsca – w przypadku licznego udziału wiernych z racji pielgrzymki, zgromadzenia się wiernych jakiejś diecezji, miasta, parafii lub pobożnego stowarzyszenia chorych; można go również stosować w szpitalach. Chorych przyjmujących sakrament, jak również innych chorych lub innych wiernych uczestniczących w tym obrzędzie trzeba uprzednio przygotować duszpastersko (m.in. sakrament pokuty), aby doprowadzić ich do pełnego uczestnictwa, wyrażającego paschalną radość (nr 109)⁴¹. Z przepisów liturgicznych i kan. 1002 wynika, że na wspólne sprawowanie sakramentu chorych trzeba mieć pozwolenie biskupa diecezjalnego i zachować jego przepisy, gdy takie są. Niektórzy biskupi w Polsce takie przepisy wydali i określili dzień jego udzielania⁴². Duszpasterzom nie wolno więc sprawować wspólnie namaszczenia chorych bez zgody biskupa (np. w czasie rekolekcji parafialnych). Działania sprzeczne z wymienionymi zasadami nie służą wiernym i deprecjonują godność sakramentu. Z kolei jego posoborowa nazwa i cały kontekst teologiczny sformułowały precyzyjniejszy zapis normy kanonicznej i ukształtowały zupełnie nową świadomość wiernych o istocie i skutkach namaszczenia chorych.

3.4. Małżeństwo – zobowiązania wynikające z rękojmi

Przepisy prawa małżeńskiego także kształtują wiernych. Przykładowo zajmujemy się kwestią tzw. rękojmi przy małżeństwach mieszanych, zwłaszcza że statystyki notują wzrost zawieranych tego rodzaju małżeństw i porzucania swojej wiary. Aktualne przepisy różnią się zasadniczo od poprzedniego Kodeksu, zwłaszcza co do uregulowań w stosunku do strony niekatolickiej. W Kodeksie z 1917 r. strona niekatolicka była związana dwiema poważnymi obietnicami: oddać wszelkie niebezpieczeństwa zdeprawowania małżonka katolickiego oraz ochrzcić wszystkie dzieci w Kościele katolickim (kan. 1061 §1, pkt. 2 CIC). W nowym Kodeksie, jedynym wymaganiam w stosunku do niekatolickiej strony, jest zobowiązanie, że strona ta będzie poinformowana w odpowiednim czasie o obietnicach i przyrzeczeniach składanych przez partnera katolickiego, aby w ten sposób było pewne, że niekatolicki kontrahent jest prawdziwie świadomy treści przyrzeczenia i obowiązku strony katolickiej (kan. 1125 pkt 2). O takiej zmianie zdecydował zwrot ekumeniczny, a przede wszystkim zasada poszanowania wolności sumienia i religii. Na tym tle też określono zobowiązania strony katolickiej. Winna ona oświadczyć, że jest gotowa odsunąć od siebie niebezpieczeństwo utraty wiary, jak również złożyć szczere przyrzeczenie, że uczyni wszystko, co w jej mocy, aby wszystkie dzieci zostały ochrzczone i wychowane w Kościele katolic-

⁴¹ Por. Z. Janczewski, *Prawodawstwo Konferencji Episkopatu Polski i Prymasa w zakresie sakramentów uzdrowienia*, PK 41 (1998) nr 3–4, s. 128 n.

⁴² Np. *Nabożeństwa diecezji katowickiej. Agenda liturgiczna*, Katowice 1987, s. 348; por. także B. W. Zubert, dz. cyt., s. 246.

kim (kan. 1125 pkt 1). Pierwszy obowiązek wytrwania w swojej wierze ma charakter absolutny, ponieważ jego wypełnienie zależy wyłącznie od woli wspomaganą łaską Bożą, która nigdy nie zawodzi. Wspólnota Kościoła katolickiego ma wspierać stronę katolicką w coraz dojrzałszym rozumieniu i praktykowaniu wiary, by mogła stać się wiarygodnym świadkiem życia i miłości okazywanej współmałżonkowi i dzieciom⁴³. W odniesieniu do drugiego obowiązku ochrzczona i wychowana po katolicku potomstwa strona katolicka zobowiązuje się uczynić wszystko, co w jej mocy, ale jednocześnie bierze się pod uwagę zasadę religijnej wolności i odpowiadające jej prawa strony niekatolickiej do praktykowania swojej wiary i przekazania jej swoim dzieciom. Rodzicom bowiem przysługuje prawo do tego, aby według własnych poglądów religijnych rozstrzygali, jaki rodzaj nauczania religijnego ma być udzielony ich dzieciom⁴⁴. Rodzi się jednak poważny problem, kiedy między małżonkami zachodzi różnica nie tylko wyznania, lecz religii, np. małżeństwo katolicki i muzułmanina. Powstaje wtedy pytanie: co znaczy ‘uczynić wszystko, co w jej mocy’. Komentatorzy wskazują, że ta obietnica nie zawiera absolutnego zobowiązania do chrztu i wychowania dzieci w wierze katolickiej. Prawo nie żąda więcej niż to jest możliwe do wykonania i adekwatnie do sytuacji i nie pogwałca hierarchii i wartości, które wspólnie przyczyniają się do harmonijnego związku małżeńskiego. Słusznie zauważa jeden z autorów, że gdy strona katolicka próbuje wypełnić daną obietnicę, nie powinno to zagrażać bezpieczeństwu i spokojowi, jak również nie powinno gwałcić wolności sumienia drugiej strony⁴⁵. W motu proprio *Matrimonia mixta* stwierdzało się, że wychowanie dzieci jest prawem naturalnym, które zobowiązuje obojga rodziców i nie może być ignorowane. To jest także dalszym powodem wykazania właściwego respektu stronie niekatolickiej w małżeństwach mieszanych odnośnie do chrześcijańskiego wychowania dzieci. Sformułowanie ‘uczynić wszystko, co w jej mocy’ ma na celu zweryfikowanie przypadków, w których wola nie jest dostatecznie silna. Podpis składany przez stronę katolicką jest znakiem zobowiązania się, a jego brak ma konsekwencje prawne⁴⁶. Nie tylko katolicy, którzy celowo pozostawili swoje dzieci nie ochrzczone lub ci, którzy ochrzcili i wychowali je poza Kościołem katolickim⁴⁷, nie spełnili swej obietnicy i powinności odnośnie do chrztu i wychowania dzieci w Kościele katolickim, ale także ci, którzy przez zupełną niedbałość zawiedli w rzeczywistym zapewnieniu takiego wychowania

⁴³ Por. Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Familiaris consortio*, AAS 74 (1982) nr 78; KPK kan. 1128.

⁴⁴ Por. DH nr 5.

⁴⁵ Por. K. Gierat, *Problematyka małżeństw mieszanych w kontekście wypełnienia istotnych praw-obowiązków małżeńskich*, „*Ius Matrimoniale*” (IM) 5/11/2000, s. 88–89.

⁴⁶ Por. *Instrukcja Episkopatu Polski o przygotowaniu do zawarcia małżeństwa w Kościele katolickim* (5 IX 1986 r.), Kraków 1990, nr 87; także P. Gajda, *Prawo małżeńskiego Kościoła katolickiego*, Tarnów 2000, s. 206.

⁴⁷ Powinni oni być ukarani cenzurą lub inną sprawiedliwą karą, por. KPK kan. 1366.

oraz ci, którzy byli zdolni do wychowania, a zawiedli w usunięciu wszystkich niebezpieczeństw, które zagrażały lub powodowały poważne uprzedzenie w stosunku do katolickiego wychowania. Kto nie rokuje nadziei na wypełnienie obietnicy nie powinien otrzymać zgody na zawarcie małżeństwa. Natomiast jeśli akceptujemy prawo niekatolika do wychowania swego dziecka i wolność sumienia, to musimy uznawać prawo i obowiązek wychowania przynajmniej w aspekcie fizycznym. Ale skoro jest on w dobrej wierze, ma też zapewne prawo przekazać swoje poglądy, choćby one odbiegały od katolickiego *Credo*. Poruszony problem postuluje przede wszystkim dobre przygotowanie do małżeństwa, by strony zdały sobie sprawę z możliwych problemów i podjęły dojrzałą decyzję oraz że istnieje konieczność szczególnej troski duszpasterskiej, by pomagać w rozwiązywaniu konfliktów praw i zobowiązań w małżeństwach mieszanych. Na tym przykładzie też widać, jak sformułowanie prawne kształtuje relacje wewnątrz wspólnoty życia i świadomość Kościoła.

3.5. Sakrament chrztu świętego – kwestia udzielania wbrew woli rodziców

Zagadnienie chrztu dziecka wbrew woli rodziców⁴⁸ wiąże się pośrednio z problematyką dopiero co poruszoną, czyli prawami i obowiązkami rodziców, dlatego zostanie ta kwestia tutaj poruszona, mimo iż sakrament chrztu w porządku sakramentalnym i misji Kościoła winien być omówiony w innym miejscu. Problem ten jest celowo podjęty, by ukazać z nieco innej strony normę prawną, która wprawdzie ma służyć budowaniu wspólnoty Kościoła, a może wzbudzać kontrowersje. Otóż § 2 kan. 868 stwierdza: „Dziecko rodziców katolickich, a nawet niekatolickich, znajdujące się w niebezpieczeństwie śmierci, jest godziwie ochrzczone, nawet wbrew woli rodziców”. B. W. Hubert, odnosząc się krytycznie do dyspozycji prawnej, stawia pytania: Czy niebezpieczeństwo śmierci, które w prawie stanowi sytuację szczególną i jest przyczyną złagodzenia obowiązującego prawa, uzasadnia naruszenie naturalnego uprawnienia rodziców do wychowania dzieci? Czy norma ta jest zgodna z nauką Soboru Watykańskiego II?

Wypada przypomnieć, że poprzedni Kodeks akceptował godziwość chrztu dziecka wbrew rodzicom niechrześcijańskim i z kanonu 750 § 1. CIC z 1917 r. wolno wnioskować, że była też pełna zgoda co do godziwości chrztu rodziców **katolickich** w niebezpieczeństwie śmierci dziecka. Takie stanowisko odzwierciedlało myśl ówczesnego Kościoła, wynikającą z historii tej kwestii zawartą w licznych wyjaśnieniach Stolicy Apostolskiej⁴⁹. Nauka Vaticanum II⁵⁰ w swoich do-

⁴⁸ Opieram się głównie na wyczerpującym i znakomitym artykule B. W. Zuberta, *Chrzest dziecka wbrew woli rodziców. Próba krytycznej wykładni kan. 868 §2 KPK 1983*, PK 39 (1996), nr 3–4, s. 43–64.

⁴⁹ Tamże, s. 44–53.

kumentach stwarzała podstawy doktrynalne do zmiany kan. 750 §1 poprzedniego Kodeksu i w pierwszym schemacie nowego prawa pojawiła się propozycja, że dzieci – także znajdujące się w przewidywanym niebezpieczeństwie śmierci – **nie są godziwie chrzczone**, jeżeli obydwójce rodziców lub ich prawni opiekunowie są wyraźnie temu przeciwni⁵¹. W uzasadnieniu proponowanej zmiany podkreślano, iż akt wiary z natury swej jest dobrowolny i wymaga, aby człowiek składał Bogu rozumne i wolne posłuszeństwo wiary. Aktu takiego może dokonać sam chrzczony, jeśli jest osobą dorosłą, lub jego rodzice, o ile on sam nie jest jeszcze zdolny do podejmowania decyzji, gdyż oni na mocy prawa naturalnego go reprezentują i wypełniają jego obowiązki i prawa. Należy podkreślić iż Schemat z 1975 r. mówił już wyraźnie o dzieciach rodziców katolickich i niekatolickich (poprzedni CIC tylko o rodzicach niechrześcijańskich). Ujęcie zaś, że w niebezpieczeństwie śmierci dziecka nie można godziwie go chrzczyć wbrew wyraźnemu sprzeciwu tych rodziców, było w pełni odpowiadające nauce soborowej. Potem (1978 r.) z przyczyn niezrozumiałych i zaskoczeniu kanonistów o soborowej orientacji, powrócono do dawnego unormowania CIC z 1917 r. i kolejne schematy zasadniczo odzwierciedlały jego myśl.

Negatywna ocena obowiązującej normy – przedstawiona przez B. W. Zuberta – ma następujące uzasadnienie doktrynalne i normatywne:

1. Treść tej ustawy kościelnej nie przystaje do nauki Soboru Watykańskiego II, wręcz jest z nią niezgodna, w myśl tego nauczania bowiem rodzice są pierwszymi i głównymi wychowawcami, a wychowanie dzieci jest ich pierwszym i nienaruszalnym obowiązkiem i prawem. To uprawnienie rodziców należy dostrzegać w kontekście nienaruszalnego prawa każdego człowieka do wychowania i wykształcenia. Rodzice realizują prawa swoich dzieci. Chrześcijańscy rodzice są obowiązani do przekazywania dzieciom wszystkiego, co uznają za wartościowe, prawdziwe i dobre. Prawa Kościoła w tym względzie są wtórne. Z tego wynika, iż nie wolno również udzielać dzieciom chrztu wbrew woli ich rodziców, a braku prośby rodziców o chrzest dziecka Kościół nie jest władny uzupełnić. Kanon 868 §2 formalnie i faktycznie narusza zasadę wolności religijnej, gdyż „człowiek powinien dobrowolnie odpowiedzieć Bogu wiarą; nikogo więc wbrew jego woli nie wolno do przyjęcia wiary przymuszać. Z własnej swej bowiem natury akt wiary ma charakter dobrowolny [...]”⁵². Także w aspekcie nauki Soboru o zbawieniu nie

⁵⁰ Są to: Konstytucja *Lumen gentium*, dekret o ekumenizmie, deklaracja o wychowaniu chrześcijańskim oraz o wolności religijnej.

⁵¹ Can. 16 (CIC 750–751) §2. *Infans, sive parentum catholicorum sive non catholicorum, qui in eo versetur vitae discrimine ut prudenter praevideatur moriturus antequam usum rationis attingat, licite baptizatur, dummodo non sint expresse contrarii ambo parentes, aut qui legitime eorumdem locum tenent. Pontificia Commissio Codici Iuris Canonici Recognoscendo, Schema documenti pontificii quo disciplina canonica de sacramentis recognoscitur (Schema I), Typis Polyglottis Vaticanis 1975, s. 23.*

⁵² Por. DH nr 10.

można obecnie chrztu dziecka w niebezpieczeństwie śmierci wbrew woli rodziców ani usprawiedliwiać ani uzasadniać koniecznością jego wiecznego zbawienia⁵³.

2. Analizowana norma, w opinii wspomnianego B. Zuberta, nie jest ani logicznie, ani merytorycznie spójna z niektórymi kanonami obowiązującego Kodeksu; wolno nawet twierdzić, iż jest z nimi sprzeczna. Komparatystyczne zestawienie kilku norm uprawnia do takiego wniosku. I tak w kan. 226 §2 zaznacza się: „Rodzice, ponieważ dali życie dzieciom, mają bardzo poważny obowiązek i prawo ich wychowania [...] na pierwszym miejscu do chrześcijańskich rodziców należy troska o chrześcijańskie wychowanie dzieci [...]”. Z kolei kan. 1136, normując skutki prawne małżeństwa sakramentalnego, jeszcze dobitniej stanowi: „Rodzice mają najcięższy obowiązek i najpierwsze prawo troszczenia się zgodnie, według swoich możliwości, o wychowanie potomstwa zarówno fizyczne, społeczne i kulturalne, jak i moralne oraz religijne”. W tym kontekście zdaniem kanonisty, chrzest dziecka wbrew woli rodziców jest poważnym naruszeniem uprawnień rodzicielskich. Nadto do godziwego chrztu dziecka wymaga się istnienia uzasadnionej nadziei jego katolickiego wychowania (por. kan. 868 §1,2). Kanoniści również uważają, że przybliżana norma narusza zasadę wolności religijnej i pozostaje w sprzeczności z kan. 748 §2: „Ludzie nie mogą być przez nikogo zmuszani do przyjęcia wiary katolickiej wbrew własnemu sumieniu”. Ta podstawowa norma w odniesieniu do nauczycielskiego zadania Kościoła nie może zostać pozbawiona mocy prawnej przez udzielanie chrztu wbrew woli rodziców.

Niezależnie od przytoczonych uwag krytycznych kan. 868 §2 ma moc wiążącą. Słusznie więc przy jego pozytywnej wykładni zaleca się roztropność. Nie wolno też takiego chrztu stosować jako środka do ewangelizacji misyjnej lub wręcz przymuszania do wiary katolickiej. Przy stosowaniu obecnej normy można wyróżnić, według cytowanego Autora, dwie odmienne sytuacje. 1. Dziecko znajduje się w poważnym niebezpieczeństwie śmierci (np. w szpitalu) i brak aktualnego kontaktu z jego rodzicami. Wtedy by wolno takie dziecko ochrzcić, skoro *periculum est in mora*. Tę posługę dałoby się usprawiedliwić czy uzasadnić wobec rodziców, jeśli ich zachowanie przemawiało za przynależnością do Kościoła katolickiego. To zachowanie kapelana czy pielęgniarki jest przykładem działania bez wiedzy rodziców. 2. Druga sytuacja, dziecku poważnie zagraża śmierć, ale jest kontakt z rodzicami, którzy wyraźnie sprzeciwiają się udzieleniu mu sakramentu chrztu. W tej sytuacji należy uszanować ich wolę, gdyż samowolne zachowanie się szafarza spowoduje jedynie zgorzenie lub wywoła nienawiść do Kościoła, a na tę okoliczność zwracano uwagę przy redakcji obecnej ustawy⁵⁴.

Analiza kanonu dotyczącego chrztu dziecka wbrew woli rodziców pozwala zauważyć, że mogą istnieć trudności w zastosowaniu obowiązującej normy. Wydaje się, że niebezpieczeństwo śmierci nie upoważnia do naruszania naturalnego

⁵³ Por. B. W. Zubert, *Chrzest...*, s. 58 n. wraz z literaturą.

⁵⁴ Tamże, s. 56–57, 60–62.

uprawnienia rodziców, skoro w takich okolicznościach nie można np. dyspensować od przeszkód małżeńskich z prawa naturalnego i pozytywnego prawa Bożego, a nawet od przeszkody wypływającej ze święceń prezbiteratu (kan. 1079 § 1) i nie można udzielić sakramentu namaszczenia chorych tym, którzy uparcie trwają w jawnym grzechu ciężkim. Norma chociaż mówi o godziwości chrztu, to intencją prawodawcy jest, by sakramenty sprawować ważnie, ale też i godziwie. W trosce więc o takie stosowanie prawa i słuszne sformułowania prawne, które rzeczywiście służą rozwojowi Kościoła, wydaje się, iż krytyczne uwagi kanonistów są uprawnione i pożądane.

4. UWAGI KOŃCOWE

Zgodnie z ogólnym tematem sympozjum skupiłem się na pedagogicznym wymiarze niektórych przepisów mających związek z liturgią Kościoła. W konstatacji poszczególnych podpunktów referatu starałem się zaznaczyć ten aspekt i nie ma potrzeby powtarzania tych treści. Natomiast całość przeprowadzonej refleksji zmierzała do ukazania wybranych przepisów prawno-liturgicznych, które służą Kościołowi w realizacji jego zasadniczej misji, jaką jest budowanie wspólnoty wierzących i zbawienie poszczególnych osób. Analiza niektórych norm zobrazowała, że ewolucja ujęć prawnych ma wyraźnie formacyjny wydźwięk, kształtuje bowiem określone postawy w zależności od stopnia zgłębienia depozytu wiary. Wierne zachowanie przepisów prawno-liturgicznych daje gwarancję nie zamazywania rzeczywistości, którą uobecniają i której służą oraz pomagają odkrywać właściwe każdemu zadania w Kościele.

Samo słowo przepis oznacza zadanie zawarte w tekstach prawnych czy liturgicznych. Osoby, do których są skierowane, zawsze wiążą one w sumieniu, chociaż prawodawca tylko czasem odwołuje się wyraźnie do sumienia. Wprawdzie przepisy mogą stanowić (zwłaszcza w materii sakramentalnej) o ważności działania lub o jego godziwości, to jednak intencją prawodawcy jest, by prawo w sumieniu było zachowane w obu wyznacznikach, skoro przez nie urzeczywistnia się obecność Boga.

Podsumowaniem tej refleksji niech będzie myśl, że ani liturgia, ani prawo, ani wreszcie sam Kościół nie stanowi celu dla siebie i nie w liturgii czy prawie, ani też w Kościele spoczywa jego ostateczny sens. Kościół jest tylko znakiem i narzędziem i przez jego istnienie i służbę, realizuje się obecność Boga, a ludzkość zdobywa dostęp do Niego i jedność między sobą⁵⁵.

⁵⁵ Por. R. Sobański, *Teoria...*, s. 372.

MINISTERIAL ROLE OF JURIDICAL AND LITURGICAL NORMS

Summary

The article is an attempt of showing selected juridical and liturgical norms in the respect of their influence on the attitudes of the lay faithful in the fields of teaching and sanctifying in the Church. The norms order unity and variety of the tasks connected with the office of preaching the word of God and celebrating of the sacraments (Eucharist, Baptism, Anointing of the Sick and Matrimony) in building up the community of the People of God. The research shows, that the evolution of liturgical and juridical depictions is clearly formational and therefore ministerial. The faithful observing the norms is a guarantee of clarity of the reality, which the norms represent. It also helps to discover one's proper task in the Church.

Nota o Autorze: ks. prof. dr hab. **HENRYK STAWNIAK SDB** – kierownik Katedry Prawa Posługi Nauczania na UKSW w Warszawie. Specjalizuje się w kościelnym prawie małżeńskim materialnym i procesowym oraz nauczaniem w Kościele.