KATOLICKI UNIWERSYTET LUBELSKI JANA PAWŁA II

WYDZIAŁ PRAWA, PRAWA KANONICZNEGO I ADMINISTRACJI
INSTYTUT PRAWA KANONICZNEGO

Prawo kanoniczne
studia stacjonarne doktoranckie

KS. ŁUKASZ WACŁAW SCHR
(nr albumu: 141412)

MIGRANCI KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH. STUDIUM KANONICZNO-PRAWNE

Rozprawa doktorska napisana na seminarium:
Kościelne prawo małżeńskie
i prawo katolickich Kościołów wschodnich
pod kierunkiem
ks. dr. hab. dr. hc. Leszka Adamowicza, prof. KUL

LUBLIN 2022

SPIS TREŚCI

Spis treści ... 2
Wykaz skrótów ... 5
Wstęp ... 9

Rozdział I
Kształtowanie się prawodawstwa kościelnego w zakresie duszpasterstwa migrantów katolickich Kościołów wschodnich ... 22
1. Geneza wewnątrzkościelnych podziałów i początki kształtowania się katolickich Kościołów wschodnich ... 22
2. Sytuacja prawna migrantów wschodnich od początków Kościoła do przełomu XIX i XX w. ... 31
3. *Orientalium dignitas* i inne akty prawne początku XX w. dotyczące duszpasterstwa katolickich migrantów wschodnich ... 40
4. Miejsce Kościołów wschodnich w Kodeksie z 1917 r. i kwestia kodyfikacji wschodniej ... 47
5. Konstytucja *Exsul Familia* i jej znaczenie dla duszpasterstwa migrantów wschodnich ... 52
6. Problem migrantów wschodnich w dokumentach Soboru Watykańskiego II ... 61
6.1. Sobór Watykański II a katolickie Kościoły wschodnie ... 62
6.2. Sobór Watykański II a migranci ... 73
7. Migranci wschodni w posoborowym prawodawstwie kościelnym poświęconym ludziom w drodze ... 79
8. Kodyfikacja Jana Pawła II i inne współczesne akty prawne w służbie migrantom wschodnim ... 87
9. Podsumowanie ... 101

Rozdział II
Podstawowe prawa i obowiązki wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich ... 103
1. Ludzka mobilność jako jedno z podstawowych praw człowieka ... 103
1.1. Prawo do migracji w prawodawstwie świeckim ... 104
1.2. Prawo do migracji w dokumentach kościelnych ... 113
2. Kanoniczne pojęcie migracji i migranta ... 127
3. Uzyskanie przez migranta własnego hierarchy i proboszcza (kan. 916 KKKW) ... 137

4. Prawo i obowiązek migranta zachowania własnego obrządku (kan. 17 KKKW) 146
4.1. Kodeksowe pojęcie obrządku i Kościoła *sui iuris* 148
4.2. Przynależność do Kościoła *sui iuris* 156
4.3. Zmiana przynależności do Kościoła *sui iuris* 161
4.4. Obowiązek zachowania własnego obrządku 166
5. Prawo migranta do otrzymywania pomocy z dóbr duchowych Kościoła (kan. 16 KKKW) 170
5.1. Prawo do korzystania z posługi słowa 174
5.2. Prawo do korzystania z posługi sakramentalnej 180
6. Prawo migranta do zachowania własnego języka 188
7. Pozostałe prawa i obowiązki migrantów 194
8. Podsumowanie 199

Rozdział III
Prawno-organizacyjna odpowiedź Kościoła na prawo wiernych migrantów wschodnich do specjalnego duszpasterstwa 201
1. Miejsce migranta w społeczeństwie i Kościele przyjęcia 201
2. Podmioty odpowiedzialne za duszpasterstwo migrantów 211
2.1. Hierarcha Kościoła przyjmującego 213
2.2. Wikariusz biskupi 222
2.3. Kapelan/misjonarz migrantów 227
2.4. Krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy migrantów 240
2.5. Osoby konsekrowane 244
2.6. Wierni świeccy 255
3. Zorganizowane formy duszpasterstwa migrantów 264
3.1. Parafia 265
3.1.1. Parafia terytorialna 271
3.1.2. Parafia personalna 278
3.2. *Missio cum cura animarum* 284
3.3. Kapelania 288
4. Udział Stolicy Apostolskiej w trosce o migrantów wschodnich 292
4.1. Dykasteria ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka 296
4.2. Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich 304
5. Podsumowanie 307

Rozdział IV
Struktury hierarchiczne dla wiernych Kościołów *sui iuris extra territorium proprium* jako szczególna forma duszpasterstwa migrantów 310
1. Równa godność obrządków 310
2. Kościelna zasada terytorialności 319
3. Kościół *sui iuris* w diasporze 329
3.1. Egzarchat 340
3.2. Eparchia 345
3.3. Zakres władzy patriarchy w Kościele *sui iuris* 352
4. Ordynariat dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze 363
5. Podsumowanie 375

Zakończenie 378
Bibliografia 392
1. Źródła 392
1.1. Dokumenty soborowe 392
1.1.1. Dokumenty z okresu przygotowań do Soboru Watykańskiego II 394
1.2. Dokumenty papieskie 395
1.3. Dokumenty kongregacji 402
1.4. Dokumenty papieskich rad, komisji oraz innych dykasterii 405
1.5. Pozostałe dokumenty 407
1.5.1. Dokumenty kościelne 407
1.5.2. Dokumenty świeckie 407
2. Literatura 408

WYKAZ SKRÓTÓW

AA	Sobór Watykański II, Dekret *Apostolicam actuositatem*, 1965
AC	Paweł VI, List apostolski *motu proprio Apostolicae caritatis*, 1970
ACR	Papieska Rada *Cor Unum* i Papieska Rada ds. Migrantów i Podróżnych, Instrukcja *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate. Orientamenti pastorali*, 2013
AAS	*Acta Apostolicae Sedis*, Roma 1909–
AG	Sobór Watykański II, Dekret *Ad gentes*, 1965
AL	Franciszek, Adhortacja apostolska *Amoris laetitia*, 2016
Allocutio CEO	Jan Paweł II, Przemówienie wygłoszone do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, 2002
AS	Benedykt XIV, Encyklika *Allatae sunt*, 1755
ASM	Pius X, *Motu proprio Arduum sane munus*, 1904
ASS	*Acta Sanctae Sedis*, Roma 1865–1908
CA	Pius XII, *Motu proprio Crebrae allatae*, 1949
CConstI	Sobór Konstantynopolitański I, 381
CD	Sobór Watykański II, Dekret *Christus Dominus*, 1965
ChMU	Papieska Komisja ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów, List *Chiesa e mobilità umana*, 1978
CL	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Christifideles laici*, 1988
CLatIV	Sobór Laterański IV, 1215
CNiI	Sobór Nicejski I, 325
CS	Pius XII, List apostolski *motu proprio Cleri sanctitati*, 1957
CT	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Catechesi tradendae*, 1979
DC	Papieska Rada Tekstów Prawnych, Instrukcja *Dignitas conubii*, 2005
DCE	Benedykt XVI, Encyklika *Deus caritas est*, 2005
DCIC	Franciszek, *Motu proprio De Concordia inter Codices*, 2016
DH	Sobór Watykański II, Deklaracja *Dignitatis humanae*, 1965
DPMC	Kongregacja Biskupów, Instrukcja *De pastorali migratorum cura*, 1969
DSS	Papieska Komisja ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, 1985
DV	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Dei Verbum*, 1965

EAm	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in America*, 1999
EM	Kongregacja ds. Duchowieństwa i Inne Kongregacje, Instrukcja *Ecclesiae de mysterio*, 1997
EE	Jan Paweł II, Encyklika *Ecclesia de Eucharistia*, 2003
EEu	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Europa*, 2003
EF	Pius XII, Konstytucja apostolska *Exsul Familia*, 1952
EG	Franciszek, Adhortacja apostolska *Evangelii gaudium*, 2013
EI	Kongregacji Biskupów, Instrukcja *Ecclesiae imago*, 1973
EMCC	Papieska Rada ds. Migrantow i Podróżnych, Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, 2004
EMO	Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Medio Oriente*, 2012
EOc	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Ecclesia in Oceania*, 2001
ES	Paweł VI, List apostolski *motu proprio Ecclesiae sanctae*, 1966
EV	Jan Paweł II, Encyklika *Evangelium vitae*, 1995
GCM	Globalne Porozumienie na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Legalnej Migracji, 2018
GS	Sobór Watykański II, Konstytucja *Gaudium et spes*, 1965
HP	Franciszek, *Motu proprio Humanam progressionem*, 2016
IM	Jan Paweł II, Bulla *Incarnationis mysterium*, 1998
IEN	Benedykt XVI, *Motu proprio Intima Ecclesiae natura*, 2012
Il fenomeno	Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, List okólny *Il fenomeno della mobilità*, 1996
Istruzione	Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, 1995
KKK	Katechizm Kościoła Katolickiego, 1997
KKKW	Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, 1990
KPK/17	Kodeks Prawa Kanonicznego, 1917
KPK	Kodeks Prawa Kanonicznego, 1983
LE	Jan Paweł II, Encyklika *Laborem exercens*, 1981
LG	Sobór Watykański II, Konstytucja dogmatyczna *Lumen gentium*, 1965
MAV	Jan Paweł II, Alokucja *Memori animo veroque*, 1990
MD	Jan Paweł II, List apostolski *Mulieris dignitatem*, 1988
MEP	Franciszek, Przemówienie do uczestników forum „Migrationes et Pax”, 2017
Morong	Jan Paweł II, Przemówienie w Morong, 1981

Movimento	Jan Paweł II, Alokucja *Movimento parrocchiale*, 1986
MPPOiP	Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, 1966
MR	Kongregacja Zakonów i Instytutów Świeckich oraz Kongregacja Biskupów, Wytyczne dla wzajemnych stosunków między biskupami i zakonnikami w Kościele *Mutuae relationes*, 1998
MSWiA	Ministerstwo Spraw Wewnętrzynych i Administracji
NMI	Jan Paweł II, List apostolski *Novo millennio ineunte*, 2001
OD	Leon XIII, List apostolski *Orientalium dignitas*, 1894
OE	Sobór Watykański II, Dekret *Orientalium Ecclesiarum*, 1964
OEcc	Pius XII, Encyklika *Orientalis Ecclesiae*, 1944
ONZ	Organizacja Narodów Zjednoczonych
OPMI	Sekcja ds. Uchodźców i Migrantów, *Orientamenti sulla pastorale migratoria interculturale,* 2022
Orędzie	Jan Paweł II, Orędzie na światowy dzień Migranta i Uchodźcy, 1985–2005
Orientamenti	Papieska Rada ds. Migrantów i Podróżnych, *Orientamenti per una pastorale degli Zingari*, 2005
OL	Jan Paweł II, list apostolski *Orientale lumen*, 1995
PA	Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Postquam apostoli*, 1980
PAL	Pius XII, *Motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, 1952
PB	Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Pastor bonus*, 1988
PC	Sobór Watykański II, Dekret *Perfectae caritatis*, 1965
PDPC	Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, 1948
PDV	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores dabo vobis*, 1992
PE	Franciszek, Konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium*, 2022
PG	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Pastores gregis*, 2003
PMC	Paweł VI, List apostolski *motu proprio Pastoralis migratorum cura*, 1969
PO	Sobór Watykański II, Dekret *Presbyterorum ordinis*, 1965
PPG	Kongregacja ds. Duchowieństwa, Instrukcja *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, 2002
Praecepta	Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich, *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali*, 2014
PT	Jan XXIII, Encyklika *Pacem in terries*, 1963
Rabata	Franciszek, Przemówienie w Rabacie, 2019
REU	Paweł VI, Konstytucja apostolska *Regimini Ecclesiae universae*, 1967

RFIS	Kongregacja ds. Duchowieństwa, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Il dono della vocazione sacerdotale*, 2016
RH	Jan Paweł II, Encyklika *Redemptor hominis*, 1979
Rifugiati	Papieska Rada *Cor Unum* i Papieska Rada ds. Migrantów i Podróżnych, Instrukcja *I Rifugiati, una sfida alla solidarietà*, 1992
RN	Leon XIII, Encyklika *Rerum novarum*, 1891
RPO	Rzecznik Praw Obywatelskich
SC	Sobór Watykański II, Konstrytucja *Sacrosanctum concilium*, 1963
SCa	Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacri canones*, 1990
SDL	Jan Paweł II, Konstytucja apostolska *Sacrae disciplinae leges*, 1983
SND	Franciszek, Statut nowej Dykasterii ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka, 2016
SSer (343)	Synod w Sardyce (343–344)
UR	Sobór Watykański II, Dekret *Unitatis redintegratio*, 1965
VC	Jan Paweł II, Adhortacja apostolska *Vita consecrata*, 1996
VD	Benedykt XVI, Adhortacja apostolska *Verbum Domini*, 2010

WSTĘP

Homo viator (łac. podróżny, pielgrzym) to określenie, którego od wieków używano na opisanie ludzkiej doli. Faktycznie życie człowieka jest wędrowaniem, a jego mobilność jest mocno zakorzeniona w samej naturze osoby ludzkiej. Być człowiekiem to być w drodze. Nawet jeżeli ktoś fizycznie nie przekracza granic, a swoją codzienność spędza w poczuciu względnej stabilności, w jakimś określonymi miejscu na ziemi, to jednak samo jego istnienie, rozpięte między narodzinami a śmiercią, jest przecież swoistą wędrówką. Tym bardziej dotyczy to uczniów Chrystusa, dla których życie jest nieustanną pielgrzymką ku niebu nowemu i ziemi nowej (zob. Ap 21,1). Poza tym symbolicznym, aczkolwiek bardzo ważnym, spojrzeniem na ludzkie życie jako wędrówkę, nie można zapominać, że dla wielu osób to wędrowanie przybiera bardzo konkretną postać migracji.

Ludzie od zarania dziejów opuszczali swoje rodzinne strony i wyruszali na migracyjne szlaki. Według Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji szacuje się, że liczba międzynarodowych migrantów sięga obecnie 272 mln, co stanowi ok. 3,5% światowej populacji[1]. Już sama ta liczba wskazuje jak złożonym i niejednorodnym zjawiskiem jest migracja. Różne są motywy popychające ludzi do migracji. Różny może też mieć charakter i czas trwania. Dla wielu osób migracja jest jedynie przykrą koniecznością, wymuszoną trudnymi doświadczeniami w ojczystym kraju m.in. ubóstwem, brakiem perspektyw, prześladowaniami, wojną, a z kolei dla innych swobodną decyzją wypływającą z chęci własnego rozwoju, poprawy warunków materialnych, poznania nowych miejsc i kultur czy po prostu przeżycia przygody. Tym samym migracja jest postrzegana przez wiele osób jako ogromna życiowa szansa. Jednakże konfrontacja z rzeczywistością, a więc wejście w nowe społeczności, które nie zawsze są przyjaźnie nastawione do obcych, a także doświadczenie językowych i kulturowych barier, mogą sprawić, że migracja okaże się zagrożeniem i źródłem wielu cierpień.

U progu swego pontyfikatu Jan Paweł II pisał, że „człowiek jest pierwszą drogą, po której winien kroczyć Kościół w wypełnianiu swojego posłannictwa, jest pierwszą i podstawową drogą Kościoła, drogą wyznaczoną przez samego Chrystusa, drogą, która nieodmiennie prowadzi przez Tajemnice Wcielenia i Odkupienia" (RH 14)[2]. I dlatego, jak dalej uczył papież – „ponieważ więc ten człowiek jest drogą Kościoła, drogą jego codziennego życia i doświadczenia, posłannictwa i trudów – Kościół naszej epoki musi być

[1] INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, *World Migration Report 2020*, Geneva 2020, s. 2.

[2] IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae *Redemptor hominis* (04.03.1979), AAS 71 (1979), s. 257–324.

wciąż na nowo świadomy jego «sytuacji» […] Musi być równocześnie świadomy zagrożeń, świadomy tego wszystkiego, co wydaje się być przeciwne temu, aby «życie ludzkie stawało się coraz bardziej ludzkie», aby wszystko, co na to życie się składa, odpowiadało prawdziwej godności człowieka" (RH 14). Jeżeli zatem Kościół ma być świadomy sytuacji w jakiej żyje człowiek, jego wewnętrznej kondycji, jeżeli ma się utożsamiać z ludzkimi radościami i nadziejami, smutkami i trwogami (zob. GS 1)[3], jeżeli ma rozpoznawać znaki czasu (zob. GS 4), nie może tym samym pozostać obojętny wobec zjawiska migracji i sytuacji migrantów. W tym kontekście nie może również zapomnieć, że sam Jezus nie tylko wzywał do troski o ludzi w drodze, lecz także sam się z nimi utożsamiał (zob. Mt 25,35.40) i sam też doświadczył losu uchodźcy (zob. Mt 2,13–15).

Kościół rzeczywiście nie pozostał obojętny wobec tego zjawiska i praktycznie od początku swego istnienia odznaczał się dużą wrażliwością na los migrantów. Wyrazem tego było stopniowe tworzenie struktur duszpasterstwa migrantów, które miało być odpowiedzią na szczególną sytuację życiową, w jakiej się znaleźli oraz związane z nią ich specyficzne potrzeby. Kościół bardzo szybko uświadomił sobie, że przyjmowana przez kolejne narody wiara bardzo mocno łączy się z ich kulturą, językiem, stając się tym samym częścią ich dziedzictwa i tożsamości. Dlatego bariery jakie powstawały ze względu na kulturę i język dla członków tych wspólnot, którzy znaleźli się w diasporze nie tylko ograniczały im możliwość pełnego wejścia w życie społeczności świeckiej, lecz także stanowiły przeszkodę w uczestnictwie w życiu Kościoła. Pasterze Kościoła, mając świadomość tego, że nowe okoliczności, w jakich znaleźli się ci wierni, poza różnymi zagrożeniami, rodzą poważne zagrożenie dla ich wiary i zbawienia, zaczęli organizować dla nich etniczne, językowe, a także obrządkowe jednostki duszpasterskie.

Z biegiem wieków na globalnej mapie migracji pojawili się również wierni katolickich Kościołów wschodnich. Migranci wywodzący się z tych Kościołów wyruszali na migracyjne szlaki podobnie jak wszyscy inni migranci z różnych powodów. Byli to zarówno migranci ekonomiczni, polityczni, jak i ofiary prześladowań oraz wojen. Początki masowych migracji tych grup przypadają na przełom XIX i XX w., a więc wpisują się w ówczesny ogólnoświatowy ruch migracyjny. Dlatego, podobnie jak większość migrantów tamtej epoki, za cel obrali sobie kraje tzw. Świata Zachodniego. Ogromna liczba katolików wschodnich osiedliła się w Stanach Zjednoczonych Ameryki oraz Kanadzie, czyli na terytoriach, z punktu widzenia kanonicznego, znajdujących się pod jurysdykcją Kościoła łacińskiego. Niestety wspólnoty łacińskie w Ameryce Północnej nie były przygotowane na spotkanie z katolikami

[3] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025–1115; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.

wschodnimi, w związku z czym od tych ostatnich oczekiwano pełnego włączenia się w życie Kościoła łacińskiego. Taka postawa poza tym, że była przejawem ignorancji, stanowiła potwierdzenie oficjalnej nauki Kościoła o wyższości obrządku łacińskiego ponad inne obrządki.

Od tamtej pory z tradycyjnych obszarów Kościołów wschodnich, które z jednej strony wciąż są regionami uboższymi pod względem ekonomicznym i słabiej rozwiniętymi gospodarczo niż kraje Zachodnie, z drugiej strony są targane kolejnymi konfliktami zbrojnymi, a w wielu z nich chrześcijanie są systematycznie prześladowani, nieprzerwanie emigrują kolejne rzesze ludzi. Taki stan rzeczy jest szkodliwy nie tylko dla tych regionów, lecz także dla samych katolickich Kościołów wschodnich, spośród których niektóre coraz bardziej się wyludniają i starzeją. W poszczególnych przypadkach dochodzi nawet do sytuacji, gdzie większość wiernych jakiegoś Kościoła mieszka poza jego tradycyjnymi granicami. Dlatego słusznie mówi się o „krwotoku chrześcijan na Bliskim i Środkowym Wschodzie”[4]. Jednocześnie taka sytuacja rodzi naturalne pytania o przyszłość, a nawet o samo istnienie niektórych katolickich Kościołów wschodnich.

Na gruncie zarysowanych powyżej okoliczności, a więc przede wszystkim masowych migracji wiernych katolików z chrześcijańskiego Wschodu na Zachód, braku przygotowania na ich przyjęcie przez Kościół łaciński, braku wiedzy na temat godności i znaczenia wschodnich obrządków, a także coraz bardziej niepewnej sytuacji niektórych katolickich Kościołów wschodnich w ich tradycyjnych granicach rodziła się coraz większa potrzeba odkrycia na nowo znaczenia dziedzictwa tych Kościołów, a wiernym przebywającym w diasporze zapewnienia odpowiednich struktur duszpasterskich. Pierwszy impuls ku temu dał Leon XIII w liście apostolskim *Orientalium dignitas*[5]. Pewne zmiany można było obserwować już w drugim dziesięcioleciu XX w., kiedy to zaczęły powstawać coraz bardziej stabilne struktury dla wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Powyższe kwestie w pełni wybrzmiały dopiero na Soborze Watykańskim II, zwłaszcza w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*[6], w którym ojcowie soborowi nie tylko potwierdzili, że Kościoły Wschodu i Zachodu posiadają jednakową godność (zob. OE 3), lecz także wschodnie obrządki stanowią dziedzictwo całego Kościoła powszechnego (zob. OE 1), a co za tym idzie

[4] A.M. VEGLIÒ, *Strutture pastorali per i migranti cattolici delle Chiese orientali*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008, s. 26.

[5] LEO PP. XIII, Litterae Apostolicae de disciplina orientalium conservanda et tuenda *Orientalium dignitas* (30.11.1894), ASS 27 (1894–95), s. 257–264.

[6] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis *Orientalium Ecclesiarum* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 76–85; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 177–186.

– cały Kościół jest odpowiedzialny za ich zachowanie i wzrost (zob. OE 4). Wszystko to okazało się mieć istotny wpływ na organizację duszpasterstwa migrantów wschodnich.

W prezentowanej rozprawie doktorskiej została podjęta próba odpowiedzi na pytanie: Czy migrantom katolickich Kościołów wschodnich przysługuje prawo do specjalnego duszpasterstwa? Należy jednak doprecyzować, że tak postawiony problem badawczy dotyczy nie tylko prawa tych wiernych do specjalnego duszpasterstwa ze względu na ich status migranta, lecz nade wszystko ze względu na ich przynależność do jednego ze wschodnich Kościołów *sui iuris*, a tym samym do jednego ze wschodnich obrządków. Innymi słowy jest to pytanie o to, czy przynależność obrządkowa migrantów katolickich Kościołów wschodnich ma wpływ na organizację dla nich duszpasterstwa w diasporze, a jeśli tak, to jaki? Na gruncie powyższego podstawowego pytania o prawo migrantów wschodnich do specjalnego duszpasterstwa w oparciu o ich przynależność obrządkową, rodzą się dalsze problemy badawcze. Powstaje kolejne pytanie: Czy tej grupie migrantów przysługują jakieś inne szczególne prawa? Czy przynależność do jednego z katolickich Kościołów wschodnich nakłada na nich jakieś szczególne obowiązki w diasporze? W końcu należy także zapytać, w jaki sposób Kościół odpowiada na te prawa i obowiązki? Na tle tych wszystkich pytań pojawia się jeszcze jedno bardzo ważne pytanie, o wpływ na organizację duszpasterstwa migrantów wschodnich, potwierdzonej na Soborze Watykańskim II, zasady równej godności obrządków.

Migracja jako zjawisko bardzo złożone o zasięgu globalnym jest od lat przedmiotem badań wielu dyscyplin naukowych. Można jednak stwierdzić, że w obliczu przewidywanego dalszego wzrostu tego zjawiska, a także w obliczu dynamicznych zmian dokonujących się na świecie wymaga ono wciąż uwagi, pogłębionej refleksji i nowych opracowań. Potrzeba, by osoby migrujące z nadzieją na lepsze życie mogły w pełni korzystać ze swoich praw, aby były traktowane z należnym im szacunkiem, a jako członkowie Kościoła mogły w pełni realizować swoje powołanie do świętości.

Wiele kwestii związanych z migracją było już poruszanych na gruncie prawa kanonicznego. Wśród licznych prac z tej dziedziny na szczególną uwagę zasługują te, w których podjęto próbę możliwie całościowego opracowania powyższych zagadnień. Do tej pory ukazało się niewiele tego typu opracowań, dlatego warto przywołać przede wszystkim dwie pozycje: *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*[7] autorstwa W. Necla oraz *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*[8] L. Sabbaresego. Niewątpliwym walorem obydwu ww. prac, poza szerokim zakresem podejmowanych w nich badań, jest to, że w wielu miejscach odnoszą się wprost

[7] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.

[8] L. SABBARESE, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma 2020.

do tej szczególnej grupy migrantów, jaką stanowią członkowie katolickich Kościołów wschodnich. Tym niemniej problem migrantów wschodnich nie został w nich przedstawiony w sposób całościowy i wyczerpujący. Nie taki zresztą był cel tych prac. Pewną próbę szerszego, choć ciągle fragmentarycznego, spojrzenia na to zagadnienie można znaleźć w artykule D. Salachasa pt. *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione*[9]. Wciąż jednak brakuje opracowania, które w całości zostałoby poświęcone duszpasterstwu migrantów wschodnich.

Prezentowana praca, poza próbą odpowiedzi na postawione w niej pytania, stanowi jednocześnie próbę wszechstronnego i systematycznego przedstawienia problematyki duszpasterstwa migrantów katolickich Kościołów wschodnich. W ten sposób może przynajmniej częściowo przyczynić się do wypełnienia luki, która niewątpliwie w tym obszarze istnieje w kanonistyce, zwłaszcza polskiej, gdzie wciąż w ogóle niewiele miejsca poświęca się prawu katolickich Kościołów wschodnich.

Do opracowania tak rozległego tematu konieczne było wykorzystanie nie tylko bogatego materiału źródłowego, lecz także dorobku wielu kanonistów z zakresu prawa migracyjnego oraz prawa katolickich Kościołów wschodnich.

Wśród tekstów źródłowych, poza oczywiście kodyfikacją wschodnią i łacińską, dominują wypowiedzi Kościoła obejmujące głównie dwa obszary: stosunku Kościoła do katolickich Kościołów wschodnich oraz duszpasterstwa migrantów. W obydwu przypadkach przywoływane i analizowane są wszystkie najważniejsze wypowiedzi Magisterium. Gdy chodzi o Kościoły wschodnie można wymienić tutaj przynajmniej ważniejsze dokumenty jak np. konstytucja apostolska *Etsi Pastoralis*[10] Bendykta XIV, list apostolski Leona XIII *Orientalium dignitas*, listy apostolskie *Ea semper fuit*[11] i *Officium supremi*[12] Piusa X, dekret Soboru Watykańskiego II o katolickich Kościoła wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, list apostolski Jana Pawła II *Orientale lumen*[13], adhortacja apostolska Benedykta XVI *Ecclesia in Medio Oriente*[14], a także niektóre wypowiedzi

[9] D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico" 16 (2009/10), s. 161–183.

[10] BENEDICTUS PP. XIV, Constitutio ab Italo-Graecis tenendis, atque servandis *Etsi Pastorlais* (02.07.1742), w: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. opera omnia in tomos XVII. distributa*, T. XV: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. olim Prosperi Cardinalis de Lambertinis Bullarium*, T. I: *In qou continentur constitutions, epistolae etc. editae ab initio pontificates ad annum MDCCXLVI*, Prati 1845, s. 197–212.

[11] PIUS PP. X, Bulla Se Litterae Apostolicae *Ea semper fuit* (14.06.1907), ASS 41 (1908), s. 3–12.

[12] Tenże, Litterae Apostolicae committitur episcopo ritus rutheni adsistentia spiritualis ruthenorum in canadensi regione commorantium *Officium supremi* (15.07.1912), AAS 4 (1912), s. 555–556.

[13] IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica centesimo expleto anno ab editis Litteris «Orientalium dignitas» Leonis PP. XIII *Orientale Lumen* (02.05.1995), AAS 87 (1995), s. 745–774; tekst polski w: Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen" w setną rocznicę Listu apostolskiego „Orientalium dignitas" papieża Leona XIII (2 maja 1995)*, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 459–498.

[14] BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in Medio Oriente* (14.09.2012), AAS 104 (2012), s. 751–796.

papieża Franciszka. Natomiast wśród dokumentów kościelnych poświęconych zagadnieniom migracji szczegółowo analizowane są przede wszystkim: konstytucja apostolska Piusa XII *Exsul Familia*[15], list apostolski Pawła VI *Pastoralis migratorum cura*[16] i wydana tuż po nim przez Kongregację Biskupów instrukcja *De pastorali migratorum cura*[17], list okólny Papieskiej Komisji ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów *Chiesa e mobilità umana*[18], czy wreszcie bardzo ważny dokument Papieskiej Rady ds. Migrantów i Podróżujących *Erga migrantes caritas Christi*[19].

Z kolei wykorzystywana w niniejszej rozprawie literatura, poza przywołanymi już pozycjami, obejmuje zarówno ogólne komentarze prawa kanonicznego wschodniego oraz łacińskiego, jak i liczne dzieła zbiorowe, monografie i artykuły czołowych kanonistów. Wśród najważniejszych publikacji należy wymienić następujące komentarze: J.D. Faris, J. Abbass (red.), *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches* (t. I–II)[20]; G. Nedungatta (red.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*[21]; P.V. Pinto (red.), *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*[22]; J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green (red.), *New Commentary on the Code of Canon Law*[23]; P. Majer (red.), *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego[24]; opracowany przez Papieską Radę ds. Migrantów i Podróżujących *Commenti all'Istruzione*

---

[15] PIUS PP. XII, Constitutio apostolica de spirituali emigrantium cura *Exsul Familia* (01.08.1952), AAS 44 (1952), s. 649–704.

[16] PAULUS PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae novae normae de pastorali migratorum cura statuuntur *Pastoralis migratorum cura* (15.09.1969), AAS 61 (1969), s. 601–603; tekst polski w: „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 59–60.

[17] SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Instructio de pastorali migratorum cura *Nemo est* (22.09.1969), AAS 61 (1969), s. 614–643; tekst polski w: „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 61–86.

[18] PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, Lettera circolare alle Conferenze Episcopali *Chiesa e Mobilità Umana* (04.05.1978), AAS 70 (1978), s. 357–378; tekst polski w: „Studia Polonijne" 5 (1982), s. 9–27.

[19] PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, Instructio *Erga Migrantes Caritas Christi* (03.05.2004), AAS 96 (2004), s. 762–822; tekst polski w: Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga Migrantes Caritas Christi*, Lublin 2008.

[20] J.D. FARIS, J. ABBASS (red.), *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I–II, Montréal 2019.

[21] G. NEDUNGATT (red.), *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, Rome 2002.

[22] P.V. PINTO (red), *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001.

[23] J.P. BEAL, J.A. CORIDEN, T.J. GREEN (red.), *New Commentary on the Code of Canon Law*, New York/ Mahwah 2000.

[24] P. MAJER (red), *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, Kraków 2011.

Erga migrantes caritas Christi (t. I–IV)[25]; prace zbiorowe: E. Farrugia, G. Rigotti, M. van Parys (red.) *The catholic East*[26]; P. Gefaell (red.), *Cristiani orientali e pastori latini*[27]; L. Lorusso, L. Sabbarese, *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni*[28]; a także następujące monografie: L. Lorusso, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini. Problematiche e norme canoniche*[29]; I. Žužek, *Understandind the Eastern Code*[30]; J. Bakalarz, *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*[31]; S.T. Doyle, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches: from the Tridentine Era to the Present*[32]; M. Sanfilippo, *L'emigrazione nei documenti pontifici*[33]; Oczywiście wykorzystane zostały również liczne artykuły naukowe takich Autorów jak: J. Abbas, L. Adamowicz, J. Bakalarz, M. Brogi, V. de Paolis, J.D. Faris, L. Lorusso, W. Necel, U. Nowicka, L. Sabbarese, D. Salachas, C. Vasil', I. Žužek i in.

W niniejszej rozprawie doktorskiej została zastosowana specyficzna dla prawa kanonicznego „metoda kanonistyczna". Jak zauważył R. Sobański „w metodzie kanonistycznej stapiają się metoda prawnicza i metoda teologiczna"[34]. Powyższy opis metody kanonistycznej wydaje się mieć szczególne znaczenie na gruncie kanonicznego prawa wschodniego, albowiem w tradycji wschodniej przyjmuje się, że „pomiędzy kanonami a dogmatami Kościoła istnieje istotny związek – prawo kanoniczne jest po prostu próbą zastosowania dogmatu w określonej sytuacji codziennego życia"[35]. Przede wszystkim została wykorzystana metoda dogmatyczno-prawna, by przy jej pomocy przedstawić wykładnię wielu przepisów prawa kanonicznego, rekonstrukcję norm prawnych oraz systematyzację omawianych zagadnień. W toku prowadzonych badań konieczne okazało się sięgnięcie również po metodę prawno-porównawczą. Metoda ta wydaje się szczególnie przydatna w badaniach poświęconych duszpasterstwu migrantów katolickich Kościołów wschodnich, albowiem wiele przepisów regulujących to zagadnienie występuje w Kodeksie łacińskim i wschodnim. Dlatego pełna rekonstrukcja niektórych norm wymagała symultanicznej analizy

---

[25] PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte I, Città del Vaticano 2005; Taż, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006;Taż, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007; Taż, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008.

[26] CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East*, red. E. Farrugia, G. Rigotti, M. van Parys, Rome 2019.

[27] P. GEFAELL (red.), *Cristiani orientali e pastori latini*, Milano 2012.

[28] L. LORUSSO, L. SABBARESE (red.), *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni*, Roma 2014.

[29] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini. Problematiche e norme canoniche*, Rome 2003.

[30] I. ŽUŽEK, *Understandind the Eastern Code*, Rome 1997.

[31] J. BAKALARZ, *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*, Poznań 1992.

[32] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches: from the Tridentine Era to the Present*, Roma 2019.

[33] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici*, Todi 2018.

[34] R. SOBAŃSKI, *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009, s. 37.

[35] K. WARE, *Kościół prawosławny*, Białystok 2013, s. 229.

obydwu kodeksów. Spośród metod prawniczych sięgnięto również po metodę historyczno-prawną, zastosowaną w celu ukazania wpływu wzajemnych relacji Kościoła łacińskiego i Kościoła powszechnego jako takiego do katolickich Kościołów wschodnich, a także na kształtowanie się różnych instytucji prawnych. W końcu sięgnięto także po metodę teologiczną, ponieważ na organizację duszpasterstwa migrantów wschodnich duży wpływ miała eklezjologia Soboru Watykańskiego II. Poza tym duszpasterstwa migrantów nie można rozpatrywać tylko w kategoriach organizacyjno-prawnych. Tę szczególną misję Kościoła należy zawsze analizować przez pryzmat jego misji. Trzeba pamiętać, że ostatecznie to *salus animarum* jest najwyższym prawem Kościoła.

Prezentowana praca składa się z czterech rozdziałów. W rozdziale I został ogólnie przedstawiony proces kształtowania się prawodawstwa kościelnego znajdującego zastosowanie w duszpasterstwie migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Wiele z zasygnalizowanych w tym rozdziale instytucji prawnych zostanie poddanych szczegółowej analizie w dalszych rozdziałach niniejszej pracy. W tym miejscu została ukazana jedynie ich geneza i ewolucja na tle innych, dokonujących się na przestrzeni wieków w Kościele przemian związanych z wzajemnymi relacjami miedzy Kościołami Wschodu a Zachodu oraz organizacją duszpasterstwa migrantów.

Rozdział I rozpoczyna się od przedstawienia genezy wewnątrzkościelnych podziałów. Ukazano sytuację pierwotnego Kościoła oraz jego jedność, uniwersalność, a następnie dogmatyczne, eklezjologiczne i polityczne czynniki, które zaważyły na rozbiciu tej jedności. Opisano próby, jakie były podejmowane, by uzdrowić zaistniałe podziały, czego wyraźnym owocem są katolickie Kościoły wschodnie. Od początku jest analizowany stosunek Kościoła do migrantów wschodnich, w związku z czym zostały przedstawione różne sposoby zaradzania duchowym potrzebom tej szczególnej grupy wiernych na przestrzeni wieków. Kolejnymi ważnymi, szczegółowo omówionymi zagadnieniami są tzw. latynizacja w jej różnych formach, a także obowiązująca przez całe wieki zasada *praestantia ritus latini*.

W poruszanych w niniejszym rozdziale kwestiach eklezjologicznych oraz migracyjnych szczególne znaczenie miał list apostolski Leona XIII *Orientalium dignitas*. Dlatego dokument ten został bardzo dokładnie omówiony i ukazany jako punkt zwrotny we wzajemnych relacjach między Kościołem łacińskim a katolickimi Kościołami wschodnimi oraz w podejściu do migrantów wschodnich na Zachodzie. Zapoczątkowane przez *Orientalium dignitas* zmiany będą widoczne w kolejnych omawianych dokumentach, pośród których na szczególną uwagę zasługuje Kodeks Prawa Kanonicznego z 1917 r.[36]

[36] *Codex Iuris Canonici auctoritate Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benediciti Papae XV auctoritate promulgates* (27.05.1917), AAS 9 (1917), II, s. 2–523.

Osobno zostały omówione dokumenty, które począwszy od konstytucji *Exsul Familia* w całości były poświęcone zjawisku migracji i organizacji duszpasterstwa migrantów. Poza wspomnianą konstytucją są to: *motu proprio Pastoralis migratorum cura*, instrukcja *De pastorali migratorum cura*, list *Chiesa e mobilità umana* a także instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*.

Szczegółowej analizie zostało poddane nauczanie Soboru Watykańskiego II na temat katolickich Kościołów wschodnich oraz zjawiska migracji. Przy czym zostały omówione nie tylko końcowe dokumenty soborowe, lecz także poprzedzające je schematy przygotowywane przez komisję antepreparatoryjną, a następnie komisje przygotowawcze, a także pojawiające się w tym okresie postulaty dotyczące m.in. obecności migrantów wschodnich na terytoriach Kościoła łacińskiego oraz niektóre wypowiedzi członków komisji.

Przez pryzmat duszpasterstwa migrantów wschodnich zostały omówione również najnowsze dokumenty Kościoła, począwszy od Kodeksu Prawa Kanonicznego[37] i Kodeksu Kanonów Kościołów wschodnich[38], poprzez listy apostolski *Orientale lumen*, adhortację apostolską *Ecclesia in Medio Oriente*, aż po Dekret papieża Franciszka, którym rozszerzył władzę patriarchów na cały Półwysep Arabski.

Rozdział II został poświęcony specyficznym prawom i obowiązkom migrantów katolickich Kościołów wschodnich. W pierwszej kolejności zostało szczegółowo omówione przysługujące każdemu człowiekowi prawo do migracji. W tym celu zostały przywołane najważniejsze dokumenty zarówno świeckie, jak i kościelne, które to prawo potwierdzają oraz wyjaśniają. Na kanwie tego ogólnego zagadnienia zostały poruszone także bardziej szczegółowe kwestie dotyczące ochrony mniejszości, ochrony praw pracowników migrantów, zakazu dyskryminacji, migracji przymusowych, prawa poszczególnych państw do kształtowania własnej polityki migracyjnej, a także prawa do nie-emigracji.

Dalsze rozważania zostały poświęcone kanonicznemu pojęciu migranta. W ramach tego tematu zostało przybliżone pojęcie migracji oraz zaprezentowano jej bardzo szczegółową typologię. Analiza dokumentów kościelnych pozwoliła następnie wyodrębnić i zdefiniować różne kategorie migrantów, wśród których szczególne miejsce poświęcono uchodźcom. Zostały wskazane kanony obydwu Kodeksów, w których pojawiają się różne grupy ludzi w drodze, a także zostały omówione kodeksowe definicje podróżnego i tułacza.

---

[37] *Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (25.01.1983), AAS 75 (1983), Pars II, s. 1–317; tekst polski za: zaktualizowany przekład na język polski Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., uwzględniający wszystkie jego nowelizacje, przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski podczas 391. Zebrania Plenarnego uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14 marca 2022 r., tłum. P. Majer, L. Adamowicz.

[38] *Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus* (19.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1045–1363; tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002.

Wśród omawianych w niniejszym rozdziale wielorakich praw migrantów najwięcej miejsce poświęcono trzem, szczególnie dla nich ważnym. Jako pierwsze zostało przedstawione prawo uzyskania własnego hierarchy i proboszcza. W związku z tym prawem bardzo szczegółowej analizie została poddana kwestia kanonicznych pojęć stałego i tymczasowego zamieszkania, a także kryteriów nabywania zamieszkania oraz wywoływanych przez nie skutków prawnych. W sposób szczególny zostały zaprezentowane kanony dotyczące nabywania stałego lub tymczasowego zamieszkania oraz własnego hierarchy i proboszcza przez wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze. Jako kolejne prawo zostało ukazane prawo wiernych migrantów do zachowania własnego obrządku. Ten obszerny paragraf zawiera następujące, szczegółowe zagadnienia: obowiązki wiernych względem Kościoła powszechnego i własnych Kościołów *sui iuris*, pojęcie obrządku, Kościoła *sui iuris* oraz tradycji, zasady nabywania przynależności do Kościołów *sui iuris*, a także sposoby zmiany przynależności do tych Kościołów. Osobne miejsce zostało poświęcone ciążącemu na migrantach wschodnich obowiązkowi zachowania wszędzie swojego obrządku, a także obowiązkowi poznawania dziedzictwa poszczególnych Kościołów *sui iuris* przez wiernych należących do innych Kościołów. Trzecim, szczegółowo omówionym prawem migrantów wschodnich jest prawo do otrzymywania od swoich pasterzy pomocy z dóbr duchowych Kościoła. W tym miejscu, poza przybliżeniem kanonicznego pojęcia pasterza oraz obowiązkach, jakie prawo migrantów do otrzymywania pomocy z dóbr duchowych Kościoła nakłada właśnie na swoich pasterzy, poddano szczegółowej analizie zakres przedmiotowy tego prawa. A zatem, w ramach prawa do korzystania z posługi słowa omówiono kwestie dotyczące homilii i katechezy, a w ramach prawa do korzystania z posługi sakramentalnej wskazano m.in. na pewne osobliwości wynikające ze wschodniego prawa sakramentalnego, do zachowania którego wierni migranci wschodni mają prawo i obowiązek także w diasporze. W końcu omówiono prawo migrantów do zachowania własnego języka, ze szczególnym wskazaniem na nauczanie Kościoła w tym przedmiocie.

Rozdział III niniejszej pracy rozpoczyna się od przedstawienia miejsca migranta w społeczeństwie i Kościele przyjęcia. Na kanwie tego tematu zostały objaśnione pojęcia, takie jak: integracja, asymilacja, wieloetniczność, wielokulturowość, pluralizm kulturowy, a także integracja międzykulturowa. Osobne miejsce zostało poświęcone tzw. zmysłowi gościnności i wyrastającym z niego: kulturze gościnności oraz duszpasterstwu komunii.

Kolejny, bardzo obszerny paragraf koncentruje się wokół osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo migrantów. Przedstawiona została w nim najpierw ogólna charakterystyka tych podmiotów określanych obecnie ogólnym pojęciem operatorów duszpasterstwa migrantów, a także ogólne cele, jakie stawia przed nimi Kościół. Następnie szczegółowej

analizie pod kątem udziału w duszpasterstwie migrantów zostały poddane następujące podmioty: biskup Kościoła przyjęcia, wikariusz biskupi, kapelan/misjonarz migrantów, krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy, osoby konsekrowane oraz osoby świeckie. W nieco mniejszym zakresie zostały omówione kompetencje konferencji episkopatów w tym przedmiocie. Wśród wielu poruszanych tu zagadnień na szczególną uwagę zasługują: odpowiedzialność biskupa diecezjalnego za duszpasterstwo migrantów w diecezji, jego szczególne w tym względzie obowiązki, a także różnice pojawiające się w tej materii na gruncie prawodawstwa łacińskiego i wschodniego; zadania stojące przed misjonarzami/kapelanami migrantów, sposób ich powoływania oraz kwestie związane z ich inkardynacją oraz miejsce figury prawnej kapelana w prawodawstwie wschodnim; wkład osób konsekrowanych w duszpasterstwo migrantów, specyficzna rola monastycyzmu wschodniego w życiu katolickich Kościołów wschodnich i duszpasterstwie migrantów, a także udział w tej posłudze wschodnich prowincji instytutów łacińskich.

Dalsza część rozdziału III dotyczy zorganizowanych form duszpasterstwa migrantów, a więc przede wszystkim parafii, *missio cum cura animarum* oraz kapelanii. Szczególnie dużo miejsca zostało poświęcone parafiom w kontekście ich znaczenia dla duszpasterstwa migrantów. W tym celu dokładnie zostały omówione istotne elementy parafii, wynikające z jej kodeksowej definicji, a także szeroki wachlarz konfiguracji, w jakich parafia może występować w służbie migrantom, począwszy od tradycyjnej parafii terytorialnej poprzez m.in. parafię międzyobrządkową, parafię lokalną z misją obrządkową, parafię lokalną z posługą dla migrantów jednego lub wielu obrządków, aż po parafię personalną dla wiernych danego obrządku lub Kościoła *sui iuris*.

W ostatnim paragrafie tego rozdziału zostały przedstawione najważniejsze instytucje kościelne o charakterze centralnym zaangażowane w duszpasterstwo migrantów. Wśród nich zostały omówione przez pryzmat poruszanego w niniejszej pracy tematu, przede wszystkim Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich, nieistniejąca już Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych oraz nowa Dykasteria ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka, która przejęła kompetencje Rady w zakresie duszpasterstwa migrantów.

Rozdział IV został poświęcony strukturom hierarchicznym ustanawianym dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich poza tradycyjnymi granicami ich Kościołów, które na kanwie podejmowanych w niniejszej pracy rozważań jawią się jako szczególny wyraz troski Kościoła o migrantów wschodnich. Szczegółowa analiza tych struktur została poprzedzona omówieniem zasady równej godności obrządków oraz kościelnej zasady terytorialności. Refleksja nad obydwoma wymienionymi zasadami rozpoczyna się od przybliżenia ich rozumienia w początkach Kościoła.

Dlatego zostały poruszone kwestie dotyczące przymiotów Kościoła, a szczególnie jego jedności i powszechności, które stanowią podstawę zasady równiej godności. Oczywiście zostało przybliżone także znaczenie samego pojęcia godność, którego zastosowanie pod adresem Kościołów i obrządków wydaje się być bardzo oryginalne. Osobne miejsce zostało poświęcone zasadzie *praestantia ritus latini*, która przez długi czas marginalizowała wschodnie obrządki i podważała ich godność, a także dokumentom kościelnym, które przełamały tę zasadę, tym samym przyczyniając się do ponownego uznania zasady równej godności obrządków. Powyższe dokumenty są szczegółowo analizowane pod tym kątem, podobnie jak obowiązujące prawodawstwo kościelne.

W celu przybliżenia kościelnej zasady terytorialności zostały przywołane wypowiedzi pierwszych soborów i synodów, ze szczególnym wskazaniem na pojawiające się w ogłoszonych przez nie dokumentach tego, co odnosi się do diecezji, eparchii, metropolii oraz władzy patriarchów w powierzonych ich pasterskiej pieczy okręgach kościelnych. Na tym gruncie została ukazana kościelna zasada terytorialności w jej tradycyjnym rygorystycznym brzmieniu. Dalsze rozważania przybliżyły wpływ zjawiska migracji wiernych katolickich Kościołów wschodnich na zmianę rozumienia tej zasady, jaka dokonała się na Soborze Watykańskim II. Przedstawiona została także wykładania ważniejszych przepisów kodeksowych, świadczących o częściowym odejściu od dotychczasowego rozumienia kościelnej zasady terytorialności.

Kolejne paragrafy IV rozdziału zostały w głównej mierze poświęcone trzem strukturom kościelnym erygowanym w diasporze dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich: egzarchatom, eparchiom oraz ordynariatom dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze. Szczegółowa analiza tych struktur została poprzedzona przybliżeniem ogólnej procedury ich erygowania, kompetencji przysługującym w tym przedmiocie Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich i innym watykańskim dykasteriom oraz kryteriów, jakie należy uwzględnić przy ustanawianiu tego typu struktur. Na kanwie tych rozważań został podjęty także temat miejsca i roli, jaką odgrywają Kościoły partykularne w Kościele powszechnym.

Odnośnie egzarchatów zostało przedstawione znaczenie kodeksowej definicji tego okręgu kościelnego, kryteria decydujące o jego powstaniu, a tym samym niepozwalające na erygowanie eparchii oraz zakres władzy stojącego na jego czele egzarchy.

Podobnie w przypadku eparchii została poddana analizie przede wszystkim jej kodeksowa definicja oraz personalne i terytorialne kryteria, w oparciu o które może zostać erygowana. Dalej omówiono kwestię wzajemnych relacji między hierarchią poszczególnych Kościołów *sui iuris* ustanowioną w diasporze a Kościołami macierzystymi. W tym kontekście zostały przedstawione przysługujące im uprawnienia we wspólnotach, na czele których stoją,

a także w Kościołach *sui iuris*, do których należą. Osobne miejsce poświęcono kompetencjom patriarchy względem należących do jego Kościoła patriarchalnego wspólnot poza tradycyjnymi granicami patriarchatu. Na gruncie powyższych zagadnień przedstawiono również aktualne stanowisko Kościoła w kwestii możliwości rozszerzenia jurysdykcji patriarchy poza terytorium jego Kościoła, a także możliwości rozszerzenia samych granic poszczególnych Kościołów *sui iuris*.

Ostatni paragraf rozdziału IV i całej pracy został poświęcony ordynariatom dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze. Omówienie tej szczególnej jednostki organizacyjnej dla wiernych Kościołów wschodnich rozpoczyna się od przedstawienia jej genezy i krótkiej charakterystyki wszystkich obecnie istniejących ordynariatów. Następnie, w oparciu o dekrety ustanawiające tego typu struktury dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich, zostały przybliżone ich natura oraz wewnętrzna organizacja, ze szczególnym wskazaniem na zakres władzy stojących na ich czele ordynariuszów.

ROZDZIAŁ I

KSZTAŁTOWANIE SIĘ PRAWODAWSTWA KOŚCIELNEGO W ZAKRESIE DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Geneza norm prawa kanoniczego regulujących sytuację migrantów pochodzących z katolickich Kościołów wschodnich oraz wprowadzających instrumenty prawne, służące organizacji duszpasterstwa dla tej szczególnej grupy ludzi w drodze jest zjawiskiem złożonym i wieloaspektowym. Chcąc mówić o kształtowaniu się prawodawstwa kościelnego dotyczącego duszpasterstwa migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich należy najpierw, przynajmniej w zarysie, poznać genezę podziałów wewnątrz Kościoła katolickiego, wzajemne relacje między chrześcijańskim Wschodem a Zachodem oraz trudne drogi powrotu do upragnionej jedności. Jest to niezbędne, gdyż te wzajemne relacje zarówno między Kościołem łacińskim a katolickimi Kościołami wschodnimi, jak i aktualny stosunek Kościoła łacińskiego oraz Kościoła powszechnego do Kościołów wschodnich pozostających w jedności z Rzymem, bardzo mocno rzutowały i rzutują na sposób organizacji opieki duszpasterskiej dla grup migrujących z katolickiego Wschodu.

1. GENEZA WEWNĄTRZKOŚCIELNYCH PODZIAŁÓW I POCZĄTKI KSZTAŁTOWANIA SIĘ KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Chrześcijaństwo wschodnie stanowi niezwykłą mozaikę, która, zwłaszcza dla ludzi Zachodu, może wydawać się nie tylko trudna do zrozumienia, lecz także odległa i pozbawiona praktycznych implikacji[1]. Tymczasem nie można zapominać, że właśnie na Wschodzie zrodził się Kościół, i stamtąd, zgodnie z poleceniem Pana Jezusa, Apostołowie wyruszyli na krańce świata, aby głosić Ewangelię (zob. Mt 28,19). To na Wschodzie zbierały się pierwsze sobory powszechne, na których zostały sformułowane oraz zabezpieczone podstawowe prawdy wiary[2]. Wschód wydał wielu świętych męczenników i wyznawców, wielu teologów, których późniejsze pokolenia nazwały Ojcami Apostolskimi i Ojcami

[1] R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005, s. 9; R. DĄBROWSKI, *Osobliwości w Kościołach wschodnich*, Lublin 1960, s. 5–9.

[2] J. DANIÉLOU, H.I. MARROU, *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Warszawa 1984, s. 172.

Kościoła. Na Wschodzie wziął swój początek, jakże ważny dla misji i żywotności Kościoła, potężny ruch, który najogólniej można określić jako monastycyzm w jego wielorakich formach[3]. W końcu tam powstawały pierwsze ważne ośrodki kościelne zwane biskupstwami, a następnie metropoliami i patriarchatami[4], które w niektórych przypadkach stawały się z biegiem wieków podstawą poszczególnych Kościołów wschodnich. Z tych to Kościołów, poza nielicznymi wyjątkami, wyodrębniły się następnie wspólnoty, które dziś określamy jako katolickie Kościoły wschodnie.

Początki Kościoła, a więc okres przypadający na lata misyjnej działalności Apostołów, to czas odznaczający się głęboką jednością uczniów Chrystusa i poszczególnych wspólnot, jakie tworzyli. Przykładem tej jedności może być opisany w Dziejach Apostolskich tzw. Sobór Jerozolimski, na którym najznamienitsze osobistości Kościoła tamtych czasów, przede wszystkim sami Apostołowie wypowiedzieli się na temat stosunku nowo powstających gmin chrześcijańskich do przepisów prawa Mojżeszowego[5]. Uczestnicy tamtego zgromadzenia, przekazując swoje decyzje wspólnotom, wypowiedzieli te ważne słowa: „Postanowiliśmy bowiem, Duch Święty i my" (Dz 15,28), które dobitnie świadczą o ich jedności i jednomyślności.

Na tę początkową jedność wpływ miało wiele czynników. Jednym z najważniejszych był pewien podstawowy uniwersalizm, który w sposób szczególny uwidaczniał się w nauczaniu św. Pawła. To właśnie Apostoł Narodów dowodził, iż „nie ma już Żyda ani poganina, nie ma już niewolnika ani człowieka wolnego, nie ma już mężczyzny ani kobiety, wszyscy bowiem jesteście kimś jednym w Chrystusie Jezusie" (Ga 3,28). Św. Paweł uczył, że dla chrześcijan kluczowe są wartości duchowe, to znaczy: wiara, chrzest, Eucharystia, bo określają ich specyficzną tożsamość. One wszczepiają wierzących w Chrystusa i konstytuują ich jako Mistyczne Ciało Chrystusa, czyli Kościół[6].

Z drugiej jednak strony wspólnota pierwszych chrześcijan, co również wyraźnie zostało opisane przez św. Pawła, daleka była od tendencji uniformistycznych, gdyż Kościół od początku nauczał, że jest w nim miejsce dla wszystkich, także dla ludzi pochodzących z różnych grup społecznych, należących do różnych grup etnicznych i narodowościowych, ludzi posługujących się różnymi językami oraz obdarzonych wielorakimi darami. Kościół jest to, posługując się pawłowym obrazem, żywy organizm składający się z wielu członków (zob. 1 Kor 12,12–27). A zatem Kościół tamtych czasów łączył w sobie dwie,

[3] J. KŁOCZOWSKI, *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987, s. 80.

[4] J. PRZEKOP, *Zarys historyczny instytucji patriarchatu w Kościele Wschodnim w I tysiącleciu*, „Prawo Kanoniczne" 16 (1973) nr 1–2, s. 46.

[5] B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. I: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2003, s. 20.

[6] J. BAKALARZ, *Misjonarz migrantów…*, s. 17.

pozornie przeciwstawne tendencje. Z jednej strony kładziono akcent na fundamentalną jedność wszystkich uczniów Chrystusa, a z drugiej strony była obecna świadomość i akceptacja dla ich wielorakiej różnorodności[7].

Obraz Kościoła jako powszechnej wspólnoty dobrze współgrał z kosmopolityczną naturą Cesarstwa Rzymskiego, które na ówczesnym etapie swego rozwoju było rzeczywistością ponadnarodową. Widoczne to było zwłaszcza w miastach, gdzie zamieszkiwała zhellenizowana ludność, a powszechnie używanym językiem był język grecki, natomiast inne języki były stopniowo sprowadzane do poziomu narzeczy, którymi posługiwali się najczęściej prości ludzie z obszarów wiejskich. Tym samym następowało powolne zacieranie się granic pomiędzy poszczególnymi ludami, rasami, kulturami. Dlatego wydawało się, że chrześcijaństwo dobrze wpisze się w ten kosmopolityczny proces dziejowy, albowiem pozornie odpowiadał jego powszechnej misji. Tymczasem, zwłaszcza na rubieżach cesarstwa, wynik rozprzestrzeniania się chrześcijaństwa był zgoła inny, gdyż nie tylko nie doprowadził do uniformizacji narodów, do których docierało ewangeliczne orędzie, lecz przeciwnie przyczyniło się w wielu przypadkach do obudzenia w nich głębszej świadomości narodowej i poczucia swej specyficznej tożsamości[8]. Dobrym przykładem tego może być Armenia, która jako pierwsze z państw w 301 r. ogłosiła chrześcijaństwo religią państwową. Wiara w Chrystusa tak mocno została zakorzeniona w tym narodzie, że po dziś dzień stanowi fundament ich narodowej tożsamości, a sami Ormianie powtarzają, że „chrześcijaństwo jest dla nich jak kolor skóry, którego nie sposób zmienić”[9].

Na takim narodowo-kulturowym gruncie zaczynały powstawać Kościoły lokalne, jak chociażby wspomniany powyżej Kościół ormiański, ale też grecki, syryjski, łaciński, koptyjski, etiopski. Ich istnienie nie sprzeciwiało się powszechnej wizji Kościoła, którego celem było dotrzeć do wszystkich narodów[10]. Co więcej, Kościół wykazywał się umiejętnością ciągłego dostosowywania się do wciąż zmieniającego się środowiska. Tym niemniej, to ścieranie się tego, co powszechne w Kościele z różnymi osobliwościami Kościołów lokalnych, a także kwestia coraz mocniejszych związków między Kościołem a cesarstwem czy poszczególnymi państwami musiało rodzić pewne napięcia.

Jedno z takich napięć dotyczyło języka używanego w Kościele. W początkach chrześcijaństwa powszechnie obowiązującym językiem był język grecki. Jest to niezmiernie ważne. Choć Jezus nauczał w języku aramejskim, to założony przez Niego Kościół przemówił do współczesnego mu świata po grecku. W tym języku zostały spisane Księgi

[7] Tamże, s. 18.
[8] N. ZERNOV, *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967, s. 55.
[9] K. NITKIEWICZ, *Tam i z powrotem*, Sandomierz 2010, s. 16.
[10] J. BAKALARZ, *Misjonarz migrantów…*, s. 18.

Nowego Testamentu, a także wiele innych ważnych tekstów dotyczących życia rodzącego się Kościoła. Znaczenie greki w rozprzestrzenianiu się chrześcijaństwa, a także powstającej w jej ramach teologii wyrażało się nie tylko w powszechności tego języka, lecz również w jego wyrafinowaniu, wdziękowi i precyzji, dzięki czemu nowa wiara mogła zostać poddana krytycznym badaniom, konfrontacji ze współczesną myślą, a nadto jej prawdy mogły zostać ujęte w ścisłe terminy filozoficzne[11]. Na zachodzie cesarstwa dominował język łaciński, ale do III w. w liturgii wciąż obecna była przede wszystkim greka. Obok tych dwóch najbardziej rozpowszechnionych języków występowało wiele innych, jednak ich rola była ograniczona. Przyjmuje się, że na Wschodzie w początkach chrześcijaństwa poza greką posługiwano się siedmioma lokalnymi językami: syryjskim, koptyjskim, gruzińskim, arabskim, armeńskim, etiopskim i perskim. Co ważne, od około III w. również te języki zaczęły być używane w liturgii[12]. Wprowadzanie języków narodowych było niewątpliwym wyrazem szacunku do tradycji regionów, gdzie była głoszona Ewangelia. Było również przejawem troski o bardziej świadomy udział wiernych w życiu liturgicznym, w myśl zasady, sformułowanej przez jednego z patriarchów Antiochii, która mówiła: „liturgię należy sprawować w języku uczestników, jeśli ich rozumienie języka greckiego jest słabe”[13]. Niewątpliwie taka sytuacja przyczyniała się jednocześnie do ugruntowywania się w poszczególnych narodach ich odrębności i tożsamości. Tym samym ta rzeczywistość rodziła także pewne problemy dla wiernych, którzy z różnych powodów opuszczali swoje rodzinne strony i znajdowali się w środowiskach, gdzie nie mogli w dotychczasowy, znany im sposób, uczestniczyć w życiu religijnym lokalnych wspólnot.

Kolejny o wiele poważniejszy problem wywołany wspomnianymi powyżej napięciami, dotyczył prób odgórnego ujednolicania chrześcijaństwa przez władze państwowe, z którymi można się spotkać począwszy od IV w., tzn. wówczas, gdy chrześcijaństwo zostało zalegalizowane w cesarstwie. Co bardzo znamienne, społeczność chrześcijańska odznaczała się jednolitością, jak długo trwały w jej obrębie prawowite, miejscowe zwyczaje w nauczaniu i liturgii. Innymi słowy, o utrzymaniu jedności wewnątrz wspólnoty Kościoła decydowała akceptacja różnych istniejących już wówczas tradycji. W momencie, gdy te naturalne różnice zaczęły być postrzegane jako potencjalne zagrożenie jedności Kościoła, za czym poszły naciski ze strony państwa, zmierzające do pełnego uniformizmu, wtedy tak naprawdę doszło do faktycznych bolesnych podziałów[14]. Pojawiające się w tamtym czasie spory teologiczne, których rozstrzyganiem zajmowały się pierwsze sobory powszechne przeradzały się

[11] N. ZERNOV, *Wschodnie chrześcijaństwo…*, s. 11.
[12] B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii*, Poznań 2006, s. 588.
[13] Tamże, s. 588.
[14] N. ZERNOV, *Wschodnie chrześcijaństwo…*, s. 56.

w walkę między wspólnotami o zdecydowanej tożsamości narodowej, szczególnie wspólnotami egipską i syryjską, a zwierzchnią władzą cesarstwa reprezentowaną przez Konstantynopol[15].

Punktem kulminacyjnym tych napięć w Kościele pierwszych wieków było odrzucenie przez niektóre lokalne Kościoły uchwał Soboru Chalcedońskiego (451), co spowodowało pierwszy znaczny rozłam we wspólnocie Kościoła[16]. Wyodrębnione w ten sposób Kościoły dziś są określane jako orientalne Kościoły prawosławne, a zalicza się do nich: Ormiański Kościół Apostolski, Koptyjski Kościół Ortodoksyjny, Etiopski Kościół Ortodoksyjny, Syryjski Kościół Ortodoksyjny, Syro-malankarski Kościół Ortodoksyjny, Erytrejski Kościół Ortodoksyjny[17]. Co znamienne, z perspektywy czasu wydaje się, że głównymi przyczynami tego rozłamu były o wiele bardziej kwestie polityczne, a szczególnie sprzeciw wobec dominacji Konstantynopola, niż faktyczne różnice teologiczne[18]. Spór dotyczący pojmowania dwóch natur Chrystusa wydaje się, że dotyczył bardziej terminologii oraz pojmowania słowa „natura" (gr. *physis*) niż teologii. Obu stronom tego sporu chodziło o dowiedzenie tej samej podstawowej dla chrześcijaństwa prawdy, że Jezus jest prawdziwym Bogiem i prawdziwym człowiekiem, ale jednocześnie pozostaje jedną Osobą. I gdyby nie separatyzm polityczny, który pogłębiał się, to należy sądzić, że owego rozłamu można było uniknąć[19].

Rozłam do którego doszło w V w. nie był jedynym takim wydarzeniem w historii Kościoła. Kolejny podział chrześcijaństwa, określany jako Wielka Schizma Wschodnia, miał miejsce w XI w. Do tego tragicznego dla chrześcijaństwa wydarzenia doszło, podobnie jak w przypadku sporu chalcedońskiego, na skutek wielorakich przyczyn, które ostatecznie doprowadziły do faktycznego podziału i rozejścia się dróg chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu, reprezentowanych przez Rzym i Konstantynopol[20].

Pierwszym z czynników, który wpłynął na zaistniałą sytuację był czynnik eklezjologiczny. Chrześcijański Wschód od początku inaczej postrzegał istotę Kościoła,

---

[15] A.S. ATIYA, *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978, s. 60.

[16] M. STAROWIEYSKI, *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016, s. 117.

[17] Wymienione Kościoły określa się także jako: „Kościoły Monofizyckie", „Wschodnie Kościoły Mniejsze", „Starożytne Kościoły Orientalne", „Kościoły Niechalcedońskie", „Kościoły Przedchalcedońskie". Przede wszystkim odchodzi się od określenia „monofizycki" dla określenia tych Kościołów, albowiem, jak się dziś powszechnie przyjmuje obydwie strony tamtego starożytnego sporu wyznają tę samą wiarę w Chrystusa Boga-Człowieka, używając jednak do tego innej terminologii i inaczej rozkładając akcenty w nauce o dwóch naturach. Natomiast, jak zauważył K. Nitkiewicz w oficjalnym dialogu ekumenicznym Kościoły te są określane przede wszstkim jako „Starożytne Kościoły Wschodnie"; R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie…*, s. 23–24; por. K. NITKIEWICZ, *Katolickie Kościoły Wschodnie. Kompendium prawa*, Sandomierz 2014, s. 11; M. STAROWIEYSKI, *Nasi bracia chrześcijanie Wschodu. Podstawowe wiadomości o Kościołach wschodnich przedchalcedońskich*, Kraków 2021.

[18] J. GRZYWACZEWSKI, *Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa*, „Vox Patrum" 32 (2012) t. 58, s. 173.

[19] K. WARE, *Kościół prawosławny…*, s. 36.

[20] E. PRZEKOP, *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X w.)*, Warszawa 1984, s. 37–38.

poszczególnych biskupstw, a także miejsce, jakie w Kościele zajmował Rzym. Wschód uznaje, opierając się na wypowiedziach Ojców Kościoła, że „gdzie pojawi się biskup, tam niech będzie wspólnota tak, jak gdzie jest Jezus Chrystus, tam i Kościół powszechny”[21], a także myśląc o Kościele przekraczającym granice lokalnej wspólnoty: „jedności powinniśmy usilnie strzec i bronić przede wszystkim my, biskupi, którzy przewodzimy w Kościele, żeby dowieść, że i samo biskupstwo jest jedno i niepodzielne”[22]. Od początku Wschodnia eklezjologia podkreślała, że Kościołem jest każda lokalna wspólnota. W takiej wspólnocie, która gromadzi się wokół celebrującego Eucharystię biskupa obecny jest cały Chrystus, a więc też i Kościół w całej jego pełni[23]. Kościoły wschodnie zatem nie były gotowe, aby uznać nad sobą zwierzchnictwo jurysdykcyjne Rzymu. Problem ten stał się szczególnie żywotny w IX w., za pontyfikatu papieża Mikołaja, gdy patriarchą Konstantynopola był Focjusz[24]. Bezsprzecznie, to iż Wschód nie zgadzał się na absolutną władzę Rzymu, nie oznaczało, że nie przyznawał tej stolicy szczególnego miejsca. Takie stanowisko było powszechnie przyjmowane, co zresztą zostało potwierdzone na pierwszych soborach: Nicejskim I (325), Konstantynopolitańskim I (381) oraz Chalcedońskim (451), gdzie wśród najważniejszych patriarchatów, zawsze na pierwszym miejscu wymieniany był Rzym, dlatego też jemu przysługiwało honorowe pierwszeństwo, a z tym wiązały się pewne praktyczne prerogatywy. Wyrazem tego może być znany, choć kontrowersyjny kanon III Soboru Konstantynopolitańkiego I, który stanowi: „Biskup Konstantynopola jest drugi po biskupie Rzymu. Biskup Konstantynopola powinien mieć honorowe pierwszeństwo po biskupie Rzymu, ponieważ to miasto jest Nowym Rzymem” (Can. III CConstI)[25]. Wschód jednak nie był w stanie zaakceptować rozwijającej się z biegiem wieków koncepcji zwierzchnictwa jurysdykcyjnego Rzymu, co zresztą wyraża się w terminologii używanej na Wschodzie, albowiem w teologii wschodniej nie mówi się o zwierzchnictwie, lecz o pierwszeństwie[26].

Drugim czynnikiem, który przyczynił się do zaistniałego podziału, symbolicznie datowanego na 1054 r., był czynnik teologiczny związany z wyznaniem wiary i kwestią *Filioque*, czyli problem powstały wokół dodanego na Zachodzie do Symbolu Nicejsko-

[21] IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2, w: *Pierwsi świadkowie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 138.

[22] CYPRIAN, *O jedności Kościoła katolickiego*, 5, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, oprac. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 278.

[23] K. WARE, *Kościół prawosławny…*, s. 20.

[24] B. KUMOR, *Historia Kościoła*, t. II: *Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, Lublin 2003, s. 80.

[25] CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM I, *Canones*; tekst polski w: Sobór Konstantynopolitański I (381), *Kanony*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 70–74.

[26] J.-C. LARCHET, *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016, s. 30.

Konstantynopolitańskiego zwrotu „i od Syna" (*Filioque*). Dodatek ten pojawił się najprawdopodobniej w Hiszpanii w VI w., skąd następnie przenikną do całego zachodniego Kościoła. Z upływem czasu *Filioque* stało się powodem wzajemnych oskarżeń między Wschodem a Zachodem o herezję. Punkt kulminacyjny tego trwającego kilka wieków sporu miał miejsce w 1054 r., wówczas doszło do spotkania między papieskim legatem – kardynałem Humbertem a patriarchą Konstantynopola – Michałem Cerulariuszem. Ich spotkanie miało na celu uporządkowanie spornych kwestii związanych nie tylko z *Filioque,* lecz także z innymi kontrowersyjnymi kwestiami dotyczącymi greckich i łacińskich zwyczajów. Spotkanie to zakończyło się ostatecznie tym, że obie strony obłożyły się wzajemnie ekskomunikami[27].

Jednak przyjmuje się, że pomimo tych dramatycznych wydarzeń jedność między Kościołem Wschodu a Zachodu nie została jeszcze całkowicie zerwana. Ogół wiernych obydwu tych wspólnot w dalszym ciągu nie był w pełni świadomy dokonującej się schizmy. Wielu miało nadzieję, że zaistniałe kwestie bez większych trudności mogą zostać wyjaśnione. Tym, co ostatecznie przypieczętowało ten rozdział i spowodowało, że dzieląca Wschód i Zachód coraz głębsza przepaść podzieliła także zwyczajnych wiernych były wyprawy krzyżowe[28]. Szczególne znaczenie miała w tym względzie czwarta wyprawa krzyżowa, podczas której krzyżowcy za namową syna wywłaszczonego cesarza Bizancjum – Aleksego skierowali się do Konstantynopola. Miasto zostało przez nich doszczętnie splądrowane. Tym samym do eklezjologicznych i teologicznych różnić między Wschodem a Zachodem doszły jeszcze uczucia narodowej złości oraz ludzkiego oburzenia[29].

Na skutek tych wydarzeń główny trzon chrześcijaństwa podzielił się na dwie wspólnoty: Kościół rzymskokatolicki oraz wschodni Kościół prawosławny. Określenie wschodni Kościół prawosławny, co ważne, odnosi się do wielu Kościołów rozumianych w duchu wschodniej eklezjologii, które charakteryzuje pozostawanie w łączności z Patriarchatem Ekumenicznym Konstantynopola[30]. Do tej grupy należą nie tylko starożytne patriarchaty, które przyjęły postanowienia Soboru Chalcedońskiego, lecz także Kościoły powstałe na skutek apostolskiej działalności misjonarzy prawosławnych. Kościół wschodni został w pewien sposób ograniczony zarówno od wschodu poprzez wspólnoty, które zerwały komunię w V w., jak i od zachodu na skutek rozłamu z Kościołem rzymskokatolickim. Wobec tego, naturalnym kierunkiem działalności misyjnej Kościoła prawosławnego stała się

[27] M.D. KNOWLES, D. OBOLENSKY, *Historia Kościoła*, t. 2: *600–1500*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Warszawa 1988, s. 84.

[28] H. KÜNG, *Krótka historia Kościoła katolickiego*, Wrocław 2004, s. 78.

[29] K. WARE, *Kościół prawosławny…*, s. 69–70.

[30] R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie…*, s. 45.

północ, gdzie wyruszyli wśród wielu innych, najbardziej zasłużeni i znani Apostołowie Słowian – św. Cyryl i Metody, których praca z czasem zaowocowała przyjęciem wiary przez ludy zamieszkujące m.in. na terenach Bułgarii oraz na Morawach[31]. Dziś w skład wschodniego Kościoła prawosławnego wchodzą, poza czterema starożytnymi patriarchatami: Konstantynopola (Patriarchat Ekumeniczny), Aleksandrii, Antiochii i Jerozolimy, także jedenaście autokefalicznych Kościołów prawosławnych: Rosji, Serbii, Rumunii, Bułgarii, Gruzji, Cypru, Grecji, Polski, Albanii, Czech i Słowacji oraz Ukrainy. Na osobną wzmiankę zasługuje prawosławny Kościół w Ameryce, któremu autokefalia została nadana przez rosyjski Kościół prawosławny i jest uznawana przez niektóre prawosławne Kościoły autokefaliczne, nie jest jednak uznawana przez Patriarchę Ekumenicznego Konstantynopola. Ponadto do rodziny wschodnich Kościołów prawosławnych należy zaliczyć kilka Kościołów lokalnych, określanych jako Kościoły autonomiczne, albowiem pomimo swojej samodzielności nie są jeszcze w pełni niezależne. Do tej grupy zalicza się Kościoły: Góry Synaj, Finlandii, Japonii, Chin i Estonii[32]. W końcu do tej grupy Kościołów zalicza się również Kościoły zależne od patriarchatu konstantynopolitańskiego, a więc: Amerykańską Karpato-Rusińską Diecezję, Ukraiński Kościół Prawosławny Stanów Zjednoczonych i Diaspory, Rosyjską Prawosławną Diecezję w Europie Zachodniej, Albańską Prawosławną Diecezję Ameryki, Ukraiński Kościół Prawosławny w Kanadzie[33]. Wśród Kościołów prawosławnych wymienia się również tzw. Kościoły o nietypowym statusie, czyli innymi słowy – Kościoły o nieuregulowanym statusie kanonicznym, wśród których wynienia się: Prawosławnych Staroobrzędowców (Starowierców), Kościół Prawosławny Patriarchatu Kijowskiego, Prawosławny Ukraiński Kościół Autokefaliczny, Prawosławny Białoruski Kościół Autokefaliczny, Prawosławny Kościół Macedoński, Kościoły Prawosławne Starokalendarzowe[34].

Utraconą na przestrzeni wieków jedność Kościoła próbowano niejednokrotnie przywracać. Dziełu pojednania Kościołów Wschodu i Zachodu służyły m.in. Sobór Lyoński (1274) oraz Sobór Florencki (1439). Podczas tych zgromadzeń udało się doprowadzić do zawarcia stosownych porozumień, które miały przyczynić się do odbudowy utraconej jedności, jednakże w praktyce nie odniosły one skutku. Niektóre postanowienia Soboru Florenckiego stały się jednak podstawą do zawierania unii pomiędzy niektórymi Kościołami wschodnimi, często tylko ich małymi częściami, a Kościołem katolickim. W ten sposób

[31] J. MOSKAŁYK, *Cyryla i Metodego dzieło chrystianizacji Słowian*, „Teologia w Polsce" 5 (2011) nr 2, s. 249.

[32] K. WARE, *Kościół prawosławny…*, s. 10.

[33] K. NITKIEWICZ, *Katolickie Kościoły Wschodnie…*, s. 12.

[34] Tamże, s. 12.

zaczęły powstawać wspólnoty określane jako katolickie Kościoły wschodnie, a więc Kościoły, które wywodzą się z Kościołów wschodnich zarówno tych starożytnych, jak i prawosławnych, jednakże pozostają w jedności z Rzymem. Dlatego Kościoły te uznają prymat papieża, katolicką doktrynę[35], natomiast zachowują własne dziedzictwo liturgiczne, teologiczne, duchowe i dyscyplinarne, a więc swój obrządek (zob. kan. 28 KKKW).

Zawieranie unii między Kościołem łacińskim a poszczególnymi Kościołami wschodnimi było związane również z dalszym rozwojem katolickiej eklezjologii zmierzającej w kierunku pełnej zwierzchności jurysdykcyjnej papieża nad wszystkimi Kościołami partykularnymi. Wobec ostatecznego niepowodzenia, podejmowanych na soborach w Lyonie i Florencji prób połączenia Kościołów Wschodu i Zachodu, dla przedstawicieli Kościoła łacińskiego wszystkie Kościoły nie znajdujące się pod zwierzchnictwem Rzymu zaczęto postrzegać jako przedmiot działalności misyjnej, zmierzającej do doprowadzenia poszczególnych wspólnot do pełnej jedności z Kościołem katolickim. Wiele unii zostało zawartych wskutek takiej działalności, ale w przypadku każdego katolickiego Kościoła wschodniego geneza tych porozumień była nieco inna. Dość powiedzieć, że grupy wiernych wywodzące się praktycznie ze wszystkich Kościołów wschodnich zjednoczyły się z Kościołem katolickim[36].

Dziś do grupy katolickich Kościołów wschodnich zalicza się łącznie 23 Kościoły, które są wymieniane według różnych kryteriów. Można je przedstawiać według przynależności do jednego z oficjalnie uznanych przez Kościół obrządków, a więc obrządku aleksandryjskiego, antiocheńskiego, armeńskiego, chaldejskiego czy konstantynopolitańskiego (zob. kan. 28 § 2 KKKW). Można je uporządkować według zakresu ich autonomii względem Stolicy Apostolskiej, czyli innymi słowy ich statusu prawnego. Według tego kryterium wyróżniamy wśród nich Kościoły patriarchalne, arcybiskupie większe, metropolitalne oraz pozostałe Kościoły, które nie mają jednoznacznie określonej struktury. Można wreszcie katolickie Kościoły wschodnie pogrupować według ich pochodzenia od poszczególnych Kościołów wschodnich, czyli przede wszystkim na te wywodzące się ze starożytnych Kościołów wschodnich, z Kościołów prawosławnych oraz z Asyryjskiego Kościoła Wschodu. Przyjmując kryterium obrządku wyróżniamy następujące katolickie Kościoły wschodnie: obrządku aleksandryjskiego: Kościół Koptyjski, Kościół Etiopski, Kościół Erytrejski; obrządku antiocheńskiego: Kościół Syryjski, Kościół Maronicki oraz Kościół Syro-malankarski; obrządku armeńskiego: Kościół Ormiański; obrządku chaldejskiego: Kościół Chaldejski i Kościół Syro-malabarski; Obrządku

[35] Tamże, s. 13.

[36] R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie…*, s. 160.

konstantynopolitańskiego (bizantyjskiego): Kościół Melchicki, Kościół Ukraiński, Kościół Rumuński, Kościół Rusiński, Kościół Słowacki, Kościół Albański, Kościół Białoruski, Kościół Bułgarski, Kościół Chorwacki (Križevci), Kościół Grecki, Kościół Italo-albański, Kościół Macedoński, Kościół Rosyjski, Kościół Węgierski[37].

2. Sytuacja prawna migrantów wschodnich od początków Kościoła do przełomu XIX i XX w.

Początki chrześcijaństwa cechowały się dużą aktywnością głosicieli Dobrej Nowiny, którzy, począwszy od Apostołów, zgodnie z nakazem misyjnym Jezusa starali się dotrzeć z orędziem Ewangelii do wszystkich ludów i narodów (zob. Mt 28,19). Mobilność ówczesnych ewangelizatorów wpisywała się jednocześnie w szerokie zjawisko ludzkiej mobilności w ogóle[38]. Bycie w drodze jest bardzo mocno wpisane w bycie człowiekiem. Dzieje ludzkości to w pewnym sensie dzieje ludzkich wędrówek. Zarówno jednostki, jak i całe narody wyruszali w drogę z najrozmaitszy powodów. Nieraz było to spowodowane troską o życie swoje i bliskich, gdy zagrażały prześladowania i wojny, nieraz motywem wędrówek były względy ekonomiczne, innym razem mogły to być przymusowe wędrówki związane z przesiedleniami i niewolą, a w jeszcze innych przypadkach wędrówki mogły wiązać się ze zdobywaniem wykształcenia czy po prostu poszukiwaniem przygód. Do tego szerokiego spektrum motywów ludzkiej mobilności doszły jeszcze motywy religijne związane z głoszeniem Ewangelii oraz odbywaniem pielgrzymek[39].

Jednakże przyjmowana przez ludzi w swoich środowiskach wiara, która, co zostało zarysowane w poprzednim paragrafie, w wielu przypadkach przyczyniała się do wzmacniania przynależności do danej grupy etnicznej mogła w warunkach migracyjnych wywoływać pewne napięcia. Choć wierni przynależeli do jednego, powszechnego Kościoła, przeżywali swoją wiarę tak jak nauczyli się tego w swoich środowiskach. I dlatego, gdy na skutek migracji znajdowali się w nowych, obcych kulturowo, etnicznie czy językowo środowiskach, mogli czuć się wyobcowani, także w obszarze wyznawanej przez siebie wiary. Nawet w środowiskach, gdzie chrześcijaństwo było żywo obecne, nie mogli w pełni uczestniczyć w życiu lokalnej wspólnoty ze względu na wyżej wymienione

[37] *Annuario Pontificio per l'anno 2021*, Città del Vaticano 2021, s. 3–10, 1745–1747; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 46–47; L. SABBARESE, *Canon law. An overview*, Città del Vaticano 2017, s. 18–24; K. NITKIEWICZ, *Katolickie Kościoły Wschodnie…*, s. 101–115.

[38] P.C. PHAN, *Christianity as an Institutional Migrant: Historical, Theological, and Ethical Perspectives*, w: *Christianities in Migration. The Global Perspective*, red. E. Padilla, P.C. Phan, New York 2016, s. 10.

[39] V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, „Ius Canonicum" 43 (2003) nr 85, s. 13–14.

odrębności. Było to zatem napięcie pomiędzy uniwersalizmem a partykularyzmem Kościoła[40].

Warto w tym kontekście wspomnieć o obowiązującym zwłaszcza w starożytności prawie krwi (*ius sanguinis*). Prawo to z jednej strony decydowało o przynależności do danej rodziny, a w szerszym znaczeniu do danego narodu. Jednakże, warto zwrócić uwagę na fakt, iż z drugiej strony prawo to nakładało również na podlegające mu osoby konkretne obowiązki. Do obowiązków tych należało przede wszystkim zachowanie i troska o swoją tożsamość, pielęgnowanie pamięci o swoich przodkach, a zatem o swoją kulturę, język, zwyczaje, wiarę. Wierność tym obowiązkom była szczególnie ważna właśnie w warunkach emigracji, gdy wobec nowego środowiska należało zachować pamięć o swoich korzeniach. W związku z tym prawem Cesarstwo Rzymskie gwarantowało osobom przybywającym do innych prowincji możliwość zachowania swoich zwyczajów, włącznie z możliwością oddawania czci własnym bogom. Co ważne, praktyki te, stały się z czasem jedną z przesłanek tworzenia w większych skupiskach miejskich w Cesarstwie specjalnych ośrodków duszpasterskich dla członków danych grup etnicznych i językowych znajdujących się w diasporze[41].

W Kościele przez wiele wieków udawało się zachować względną równowagę pomiędzy tymi dwoma cechami Kościoła, jakimi są uniwersalizm i partykularyzm. Sytuacja taka utrzymywała się zwłaszcza w starożytności, a także w średniowieczu do około XI w., a więc do Schizmy Wschodniej (1054 r.). Wyrazem tego było między innymi rozwijające się duszpasterstwo etniczne, które nieraz wychodziło naprzeciw masowym ruchom migracyjnym. Kościół na przełomie starożytności i średniowiecza miał już mocno ugruntowaną świadomość swojej powszechności, opartej na jedności wiary, sakramentów i hierarchii. Jednocześnie miał poczucie, że z ustanowienia Chrystusa stanowi Jego Mistyczne Ciało, które składa się z wielu członków, czego wyrazem miała być właśnie ta otwartość na nowe kultury[42].

O otwartości Kościoła na pewne partykularyzmy może świadczyć jedna z dystynkcji Dekretu Gracjana. Gracjan w swoim dziele, w którym uwzględnił w zasadzie wszystkie ogólnie przyjęte przepisy prawne w Kościele[43], odniósł się również do kwestii zwyczajów poszczególnych narodów. W dystynkcji XII, opracowanej na podstawie korespondencji św. Augustyna z Januariusem, potwierdził ogólną zasadę, zgodnie z którą bez żadnych

[40] J. BAKALARZ, *Uniwersalizm a odrębności etniczno-kulturowe w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 28 (1981) z. 5, s. 132.

[41] Tenże, *Misjonarz migrantów…*, s. 19–20.

[42] Tenże, *Etniczno-kulturowy charakter duszpasterstwa emigracyjnego*, „Collectanea Theologica" 53 (1983) fasc. III, s. 159.

[43] P. HEMPEREK, W. GÓRALSKI, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, T. 1, cz. I, Lublin 1998, s. 77.

uprzedzeń można zachować w zwyczajach, instytucjach i kulturze poszczególnych narodów wszystko to, co nie sprzeciwia się wierze i dobrym obyczajom[44].

Postępująca w Kościele schizma doprowadziła do tego, iż na Zachodzie coraz mocniej zaczynały dochodzić do głosu tendencje uniformistyczne. Taka postawa była związana nie tylko z coraz mocniej akcentowaną na Zachodzie zwierzchnością jurydyczną papieża, lecz także z powstawaniem zjednoczonej społeczności europejskiej, która na poziome społecznym była określana jako *christianitas*, a na polityczno-religijnym jako *Sacrum Imperium Romanum*[45]. Pomimo tych uniformistycznych tendencji, dostrzegalnych na różnych płaszczyznach zarówno w zachodnim Kościele, jak i cesarstwie, Kościół nie zapomniał o różnorodności swoich członków i potrzebie zachowania oraz pielęgnacji tej różnorodności na wszelkich płaszczyznach, co stanowiło jednocześnie wyraz troski Kościoła o ówczesnych migrantów. Kościół wypowiedział się na ten temat w sposób bardzo jednoznaczny na Soborze Laterańskim IV (1215), gdzie ojcowie soborowi postanowili: „Ponieważ w wielu miejscach w granicach jednego miasta i diecezji pomieszała się ludność mówiącą różnymi językami, mająca jedną wiarę, ale różne obrządki i zwyczaje, nakazujemy stanowczo, aby biskupi tychże miast i diecezji zatroszczyli się o wyznaczenie odpowiednich ludzi, którzy według różnych obrządków i w różnych językach mogliby sprawować dla wiernych święte obrzędy, udzielać sakramentów oraz nauczać ich zarówno słowem, jak i przykładem" (Const. 9,1 CLatIV)[46].

Pomimo tej deklarowanej otwartości Kościoła na kultury, zwyczaje, języki, obrządki z biegiem czasu można było zauważyć, że w praktyce Kościół łaciński dążył do narzucenia swojej zachodnioeuropejskiej kultury i łacińskiego obrządku wszędzie tam, gdzie sięgała jego misja. Tendencja ta nasiliła się szczególnie w XVI w. wraz ze wzmożeniem misyjnej działalności Kościoła. Takie podejście wywierało negatywny wpływ na misję Kościoła, która w rzeczywistości przez tego typu działania była niejednokrotnie faktycznie hamowana, gdyż ludność autochtoniczna nie do końca mogła się odnaleźć w nowej, obcej kulturze[47]. Co więcej, wprowadzana szeroko przez Kościół latynizacja dotykała nie tylko społeczności, które nie przyjęły dotąd wiary w Chrystusa, lecz także w nie mniejszym stopniu i z nie mniej

---

[44] *Decretum Gratiani*, c. 11, D XII, w: *Corpus iuris canonici: Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, pars prior: *Decretum Magistri Gratiani*, Lipsiae 1879; A. THOMPSON, J. GORDLEY, *Gratian: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss*, Washington 1993, s. 77.

[45] J. KŁOCZOWSKI, *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnotowego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964, s. 36–37.

[46] CONCILIUM LATERANENSE IV, *Constitutiones*; tekst polski w: Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucje*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II: *Konstantynopol IV. Lateran I. Lateran II. Lateran III. Lateran IV. Lyon I. Lyon II. Vienne*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 220–325.

[47] J. BAKALARZ, *Etniczno-kulturowy charakter duszpasterstwa emigracyjnego…*, s. 159.

negatywnymi skutkami dotykała wspólnoty oparte na starożytnych obrządkach wschodnich, prowadząc stopniowo do deprecjacji tychże obrządków, ich obumierania i zastępowania obrządkiem łacińskim[48].

Omawiana w tym miejscu tzw. latynizacja była procesem, który w praktyce przejawiał się przede wszystkim zastępowaniem właściwych dla obrządków wschodnich elementów, takich jak: obrzędy liturgiczne, regulacje prawne, myślenie teologiczne czy w końcu formy osobistej pobożności, elementami łacińskimi. Latynizacja przejawiała się ponadto wprowadzaniem nowych, obcych obrządkom wschodnim elementów zaczerpniętych z tradycji łacińskiej, jak zwyczaje czy sposoby refleksji teologicznej, które niejednokrotnie naruszały integralność tychże obrządków. W końcu latynizacja mogła prowadzić również do trwałego usuwania pewnych oryginalnych w poszczególnych obrządkach wschodnich elementów czy zwyczajów bez zastępowania ich łacińskimi, jeśli elementy takie nie istniały w obrządku łacińskim lub były niezgodne z teologią łacińską[49].

Zjawisko latynizacji postępowało stopniowo, prowadząc w rezultacie do postrzegania obrządku łacińskiego jako lepszego i bezpieczniejszego do zbawienia wiernych od innych obrządków, które niejednokrotnie były postrzegane jako potencjalnie niebezpieczne, gdyż mogły zawierać elementy heretyckie lub schizmatyckie. Radykalizacja tego procesu przypada na lata następujące po Soborze Trydenckim (1545–1563), a więc okres reformacji i kontrreformacji. Był to jednocześnie czas, kiedy wspólnoty różnych Kościołów wschodnich przystępowały do pełnej wspólnoty z Kościołem łacińskim. Jednakże ze strony Kościoła łacińskiego przywracanie jedności ze wspólnotami poszczególnych Kościołów wschodnich było postrzegane jako podporządkowanie się w posłuszeństwie (*reductio ad oboedientiam*)[50]. Dlatego nie było mowy o równości obrządków łacińskiego i wschodnich, lecz obowiązywała zasada *praestantia ritus latini*[51].

O negatywnym skutkach latynizacji może świadczyć przykład Kościoła Syro-malabarskiego w Indiach. Wierni tego Kościoła, którzy uznają się za bezpośrednich

[48] A. ŠKOVIERA, *Druhý vatikánsky koncil a obnova východného dedičstva v Katolíckej cirkvi*, w: *Byzantinoslovaca VI. Byzantologický seminár A. Avenaria. Zborník k nedožitému životnému jubileu Alexandra Avenaria*, red. M. Daniš, Bratislava 2017, s. 271.

[49] Tenże, *Latinizácia, jej príčiny a okolnosti. S osobitným zreteľom na prostredie Mukačevskej eparchie*, w: *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. Stornia*, red. Š. Marinčák, P. Žeňuch, Košice–Bratislava 2017, s. 219.

[50] Przytoczone tu sformułowanie pochodzi z podpisanego 24 kwietnia 1646 r. na zamku w Użohrodzie dokumentu, na mocy doszło do zawarcia Unii Użohrodzkiej. Dokument ten w swoim brzmieniu miał charakter jednostronny i *de facto* stanowił przysięgę posłuszeństwa księży obrządku bizantyjskiego łacińskiemu biskupowi. Natomiast przedstawiciele wspólnoty wschodniej postrzegali tę unię jak dwustronną umowę z pewnymi warunkami, o czym świadczy list z 15 stycznia 1652 r., który stanowił główny punkt odniesienia w interpretacji treści i warunków unii, jako że właściwy akt Unii Użohrodzkiej zaginął i był przez wiele lat nieznany; A. ŠKOVIERA, *Druhý vatikánsky koncil a obnova východného dedičstva…*, s. 271; J. GRADOŠ, *Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646*, „Historický Časopis" 64 (2016) nr 3, s. 513–515.

[51] A. ŠKOVIERA, *Druhý vatikánsky koncil a obnova východného dedičstva…*, s. 272.

potomków chrześcijan św. Tomasza, pomimo swojej wielowiekowej izolacji uznawali szczególny status Kościoła rzymskiego, więc dlatego przybyłych w XVI w. do Indii portugalskich misjonarzy przywitali jak braci w wierze. Jednakże Portugalczycy sceptycznie odnosili się do lokalnych tradycji malabarskich i zaczęli lokalnej wspólnocie chrześcijan narzucać praktyki łacińskie. Wiele tych zmian zostało oficjalnie wprowadzonych na synodzie, w Diamprze w 1599 r., który zebrał się pod przewodnictwem portugalskiego arcybiskupa Goa. Forsowana latynizacja doprowadziła do powszechnego niezadowolenia, a w rezultacie do zerwania przez większość malabarczyków więzi z Rzymem, co nastąpiło w 1653 r. Potrzeba było następnie wielu lat, a przede wszystkim odejścia od tak rozumianej latynizacji, aby na nowo przywrócić jedność wspólnoty syro-malabarskiej z Kościołem katolickim[52].

Inną formę latynizacji można zaobserwować w Kościele maronickim. Wspólnota maronitów przez całe wieki żyła we względnym odosobnieniu w górach Libanu, gdzie usunęła się na skutek islamskiej ekspansji. Maronici, którzy utrzymują, że nigdy nie zerwali wspólnoty z Kościołem rzymskim, odnowili swoje kontakty z Zachodem w czasie wypraw krzyżowych. Około 1180 r. społeczność maronicka potwierdziła swą łączność ze Stolicą Apostolską. Działania maronitów, pomimo początkowej obojętności Rzymu, wskazywały jednoznacznie, że wspólnocie tej bardzo zależy na utrzymaniu i pogłębianiu jedności. Ze strony Rzymu zmiana nastawienia względem maronitów nastąpiła w XVI w. wówczas, gdy papież uznał Kościół maronicki za wspólnotę wyjątkowego znaczenia oraz skałę, na której można ponownie budować jedność wschodnich chrześcijan. W tamtym czasie zaczęła się też faktyczna latynizacja tej wspólnoty, w czym też pomagało powołane do istnienia w 1585 r. Kolegium Maronickie w Rzymie, ponieważ z niego wywodziły się przyszłe maronickie elity kościelne, dobrze zaznajomione z językiem łacińskim i zachodnim podejściem do liturgii[53].

Na szczególną uwagę zasługuje proces latynizacji, jaki dotknął chrześcijan wschodnich zamieszkujących Półwysep Apeniński, a zwłaszcza jego południową część oraz Sycylię. W tym przypadku specyfiką tego zjawiska było to, że dokonywało się ono poza ich własnym terytorium. Obecność chrześcijaństwa wschodniego w tych regionach dzieli się zwykle na dwa okresy: okres obecności chrześcijan pochodzących z Grecji w pierwszym millenium, a więc jeszcze przed Schizmą Wschodnią oraz okres związany z pojawieniem się we Włoszech w XVI w. uchodźców z Albanii, w tym grupy członków

[52] R.R. ROBERSON, *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie…*, s. 172.

[53] M. MOCH, *Swoi i obcy. Tożsamość Koptów i Maronitów w Arabskich tekstach kultury*, Warszawa 2013, s. 120–122.

Kościoła prawosławnego, która dała podstawę wspólnocie znanej powszechnie jako Kościół Italo-albański[54].

W pierwszym okresie obydwa Kościoły żyły zasadniczo w pełnej komunii pod zwierzchnictwem Biskupa Rzymu. W tym czasie dochodziło jednak do pewnych napięć, jak w VIII w., kiedy to na skutek wdrożenia w życie postanowień cesarza Leona III wschodni chrześcijanie wypowiedzieli posłuszeństwo zwierzchnictwu Rzymu, poddając pod jurysdykcję Konstatnynopola m.in. podlegające od niepamiętnych czasów Rzymowi diecezje Calabrii, Sycylii i Wschodniej Ilirii. Tym niemniej okres ten stanowi wyjątkowy przykład obecności na terytorium łacińskim tradycji wschodniej i zachodniej pod jurysdykcją Rzymu. Co ważne sytuacja ta miała miejsce także po schizmie w 1054 r.[55]

Napływ do Włoch migrantów obrządku bizantyjskiego z Albanii był wywołany głównie inwazją osmańską na Bałkanach. Natomiast z eklezjalnego punktu widzenia warto zaznaczyć, że wydarzenie to miało miejsce po Soborze Florenckim, na którym zadeklarowano istnienie unii między Kościołami greckim a łacińskim[56]. Po przybyciu do Włoch wspólnota albańska zaczęła osiedlać się na terenach niegdyś zamieszkiwanych przez chrześcijan obrządku bizantyjskiego pochodzenia greckiego, których nieliczne grupy wciąż jeszcze istniały. Środowisko chrześcijan pochodzących z Albanii szybko się rozwijało, umacniając przy tym swoją kulturę oraz duchowe, liturgiczne i dyscyplinarne tradycje swojego obrządku. Albańczycy posiadali swoich księży, a także własnego, pochodzącego ze Wschodu biskupa, który systematycznie wizytował ich wspólnoty za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej. Była to szczególna sytuacja, w której biskupi wschodni byli regularnie upoważniani przez papieża do wykonywania władzy nad wspólnotami Italo-albańskimi na terenie Włoch. Biskupi ci byli delegowani do posługi na rzecz migrantów albańskich rytu bizantyjskiego przez arcybiskupa Ochrydy, który posiadał jurysdykcję nad albańskimi emigrantami rytu bizantyjskiego w Albanii. Na gruncie zaistniałej sytuacji można dostrzec, jak stopniowo zaczynała się wyodrębniać kanoniczna instytucja personalnej jurysdykcji biskupa, obok jurysdykcji terytorialnej[57]. W tym kontekście warty odnotowania jest fakt, iż arcybiskup Ochrydy ustanowił biskupa Agrigento, prosząc jednocześnie papieża, by ten polecił

---

[54] E.F. FORTINO, *Aspects ecclésiologiques de l'Eglise italo-albanaise. Tensions et communion*, „Irénikon" 65 (1992) nr 3, s. 364.

[55] A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople: the Italian-Albanian Church: a study in Eastern Catholic history and ecclesiology*, „International Journal for the Study of the Christian Church" 8 (2008) nr 3, s. 234.

[56] CONCILIUM FLORENTINUM, Sessio VI (sessio prima Florentiae celebrata): *Bulla unionis Graecorum (Laetentur caeli)* (06.07.1439), tekst polski w: Sobór w Bazylei-Ferrarze-Florencji-Rzymie, Sesja 6 (pierwsza sesja we Florencji): *Bulla unii z Grekami (Laetentur caeli)* (06.07.1439), w: *Dokumenty soborów powszechnych,* t. IV*: Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym,* tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 459–478.

[57] A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 236.

członkom Kościoła albańskiego, aby byli mu posłuszni. A zatem arcybiskup Ochrydy miał z jednej strony poczucie odpowiedzialności za członków swojego Kościoła znajdujących się w diasporze, więc chciał temu zaradzić w bardzo konkretny sposób, ustanawiając dla nich biskupa we Włoszech, jednak z drugiej strony wiedział, że jego wierni z Kościoła albańskiego znajdują się obecnie na terytorium Włoch, czyli pod jurysdykcją papieża. W odpowiedzi na tak sformułowaną prośbę papież Juliusz III wydał bullę, którą potwierdził jurysdykcję greckiego biskupa Agrigento, oświadczając jednocześnie, iż może swobodnie pełnić swoją posługę, i nikt nie powinien mu w tym przeszkadzać[58].

Dobre stosunki między Kościołami, na które wpływ miały postanowienia Soboru Florenckiego, były dodatkowo wzmacniane kolejnymi dokumentami Stolicy Apostolskiej. Bardzo ważny w tym względzie był list apostolski Leona X *Accepimus nuper* z 18 maja 1521 r.[59] Leon X jest uważany za największego obrońcę praw prawosławnych, ponieważ był papieżem, który odrzucał przekonanie o *praestantia ritus latini* i walczył z latynizacją. Wielokrotnie interweniował, gdy dochodziło do prześladowań Greków przez duchowieństwo łacińskie. W takim duchu był utrzymany także jego list *Accepimus nuper*, w którym uznawał wszystkie prawa i przywileje przyznane Grekom, a potępiał surowe działania duchowieństwa łacińskiego względem nich. Osnową tych postanowień były konkretne sytuacje, jak na przykład działania duchownych katolickich w Korfu, którzy chcieli zmusić Greków do porzucenia ich obrządku. Papież wzywał, aby nie szydzić z tego, co zatwierdził Sobór Florencki. W podobnym duchu wypowiadali się także następcy Leona X, papieże: Klemens VII, Paweł III, Juliusz III, wzywając łacinników do poszanowania bizantyjskich zwyczajów[60].

Nastawienie Rzymu do wspólnot prawosławnych uległo radykalnej zmianie w drugiej połowie XVI w. po Soborze Trydenckim. Choć sobór nie podjął w tej materii żadnych konkretnych decyzji, tym niemniej jego postanowienia formułowane w obliczu panującej Reformacji znacząco akcentowały wyższość obrządku łacińskiego jako jedynego i prawdziwego. Można powiedzieć, że po Soborze Trydenckim być katolikiem znaczyło przestrzegać łacińskiego obrządku, co w jawny sposób sprzeciwiało się postanowieniom Soboru Florenckiego. Ponadto do Rzymu zaczynały coraz częściej napływać skargi od biskupów z południa Włoch oraz wizytatorów apostolskich, a w nich pod adresem wspólnot prawosławnych przedstawiano całe listy zarzutów dotyczących doktrynalnych

[58] G. CIOFFARI, *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958*, Bari 2018, s. 21; A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 237.

[59] LEO PP. X, Litterae apostolicae *Accepimus nuper* (18.05.1521), w: *Annales Ecclesiae Ruthenae*, oprac. M. Harasiewicz, Leopoli 1862, s. 86–91.

[60] G. CIOFFARI, *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958…*, s. 16–19.

odchyleń, a także liturgicznych i dyscyplinarnych rozbieżności[61]. Jednym z pierwszych przejawów tej zmiany w podejściu do chrześcijan wschodnich był list papieża Piusa IV *Romanus Pontifex* z 1564 r.[62], w którym zostały uchylone wszelkie wyjątki i przywileje udzielone wspólnotom wschodnich chrześcijan przez poprzedników Piusa IV, a nawet udzielonych przez niego w początkach jego pontyfikatu. W dokumencie tym papież wskazywał na obecność we wspólnotach prawosławnych błędów, nadużyć i heretyckich opinii. Papież poddał wszelkie greckie kościoły, monastery, opactwa i inne święte miejsca, a także wschodnie jednostki administracyjne, nawet te posiadające rangę biskupstwa czy arcybiskupstwa, jurysdykcji lokalnych ordynariuszy. Jednocześnie tym ostatnim nakazał, aby przeprowadzali w tych wspólnotach kanoniczne wizytacje i wykonywali swoją zwyczajną jurysdykcję we wszystkich obszarach, czyli: liturgii, sprawowaniu sakramentów, troski o zbawienie, walki z herezjami. Dokument ten gwarantował jednak możliwość wspólnotom ortodoksyjnym pozostania przy ich obrządku w znaczeniu liturgicznym[63].

Zgoda na zachowanie przez wspólnoty wschodnie ich obrzędów stanowiła w ówczesnej sytuacji pewien kompromis pomiędzy skrajnymi zwolennikami bezwzględnej i całkowitej latynizacji wiernych prawosławnych a zwolennikami dotychczasowej pełnej tolerancji ich praktyk i dyscypliny. Kompromis ten przyczynił się do oddzielenia rytu liturgicznego od nauki i dyscypliny kościelnej. Takie podejście zostało powszechnie zaakceptowane przez Kościół, a zwłaszcza przez Kongregację Świętego Oficjum oraz Kongregację Rozkrzewiania Wiary. Znajdowało ono również potwierdzenie w kolejnych wypowiedziach Stolicy Apostolskiej, a zwłaszcza w *Perbrevis instructio ad episcopos latinos habentes sub se Graecos* Klemensa VIII[64] oraz konstytucji apostolskiej *Etsi Pastoralis* Benedykta XIV. Postanowienia Soboru Trydenckiego oraz wydane po nim dokumenty dotyczące relacji pomiędzy Kościołem Łacińskim a Greckim ustaliły na długie lata kanoniczny i duszpasterski porządek, na którym relacje te miały się opierać. Dotyczyło to zarówno obszarów, na które katoliccy duchowni udawali się w ramach misyjnej działalności Kościoła,

[61] Wśród najczęściej wymienianych kwestii były: sprawa *Filioque*, wspominanie w liturgii bizantyjskiej patriarchy Konstantynopola, przy jednoczesnym pomijaniu papieża, cześć oddawana przez wiernych Focjuszowi i Grzegorzowi Palamasowi, udzielanie sakramentu bierzmowania przez księży, rozbieżności w formule rozgrzeszenia, stosowanie kalendarza juliańskiego, udzielanie święceń kapłańskich przez „schizmatyckich" biskupów, brak posłuszeństwa katolickim biskupom i in.; A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 238.

[62] PIUS PP. IV, Litterae in forma Brevis *Romanus Pontifex* per quas Ecclesiae Graecorum, earumque Praelati, et administratores visitationi, ac superioritati Ordinariorum subijciuntur (16.02.1564), w: *Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, T. I, Romae 1859, s. 8–10.

[63] A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 241.

[64] CLEMENS PP. VIII, *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum Civitatibus Graeci, vel. Albanenses Graeco ritu viventes degunt*. *Ac Literae quaedam Apostolicae, ad ipsos Graecos, et eorum ritus pertinentes* (31.08.1595), w: *Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, T. I, Romae 1859, s. 1–4.

jak i wspólnot wschodnich żyjących w diasporze, jak to miało miejsce chociażby w przypadku omawianej w tym paragrafie wspólnoty chrześcijan obrządku bizantyjskiego pochodzących z Albanii na terytorium Włoch. Ogólnie rzecz biorąc relacje te zakładały podporządkowanie się łacińskiej dyscyplinie, przyjęcie potwierdzonej przez Sobór Trydencki doktryny katolickiej, przy jednoczesnym, choć niestety niejednokrotnie tylko teoretycznym, poszanowaniu wschodnich tradycji liturgicznych[65].

Zarówno Sobór Trydencki, jak i przywołane wyżej wypowiedzi papieży przedstawiały wizję jednego Kościoła, który urzeczywistnia się w Kościele łacińskim. Jednym z wyrazów tej jedności było zwierzchnictwo tylko jednego biskupa na danym terytorium. Pius IV odbierając jurysdykcję biskupom wschodnim nad wiernymi przebywającymi na terenie Włoch, poddając tych wiernych jednocześnie jurysdykcji ordynariuszy łacińskich, wrócił do tradycyjnej nauki Kościoła o jednym biskupie na jednym terytorium. Taka eklezjologia nie mogła jednak zaakceptować wizji jedności Kościoła rozumianej jako *varietas Ecclesiarum*, lecz co najwyżej mogła się zgodzić na współistnienie w jednym Kościele katolickim różnych rytów liturgicznych[66]. Podobnie postrzegał to Klemens VIII w wydanych przez siebie normach, w myśl których nie istnieje komunia Kościołów z odrębnym dziedzictwem liturgicznym, duchowym, teologicznym i dyscyplinarnym. Istnieje natomiast jeden Kościół, w którym pewne wspólnoty mogą zachować swoje liturgiczne osobliwości, ale na pewno nie własną hierarchię[67]. Podobne stanowisko zostało sformułowane w konstytucji apostolskiej *Etsi Pastolaris*, będącej jednym z ważniejszych dokumentów Stolicy Apostolskiej dotyczących katolickich Kościołów wschodnich tamtej epoki. Dokument ten był niewątpliwie wyrazem szacunku, jakim Stolica Apostolska darzyła wschodnie obrządki[68], co jednak nie zmienia faktu, że również on był sformułowany na gruncie przekonania o wyższości obrządku łacińskiego nad innymi obrządkami[69].

Należy wspomnieć w tym miejscu o jeszcze jednym ważnym dokumencie tamtego okresu – encyklice Benedykta XIV *Allatae sunt* z 26 lipca 1755 r.[70] Encyklika ta dotyczyła kwestii zachowywania swoich obrządków przez katolików wschodnich i była adresowana do misjonarzy skierowanych do posługi w krajach Orientu. Papież w duchu szacunku do wschodnich obrządków ustanawiał w nim normy, zgonie z którymi misjonarze pracujący

---

[65] A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 239.

[66] E.F. FORTINO, *Aspects ecclésiologiques de l'Eglise italo-albanaise…*, s. 371.

[67] Tamże, s. 372.

[68] W. PLÖCHL, *Two hundred years – "Etsi pastoralis" (1742–1942)*, „The Jurist" 2 (1942), s. 211.

[69] A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 243.

[70] BENEDICTUS PP. XIV, Encyclica *Allatae sunt* (26.07.1755), w: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. opera omnia in tomos XVII. distributa*, T. XV: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. olim Prosperi Cardinalis de Lambertinis Bullarium*, T. III, pars II: *In qou continentur constitutions, epistolae etc. editae ab anni XIII. Pontificates usque ad totum ejusdem pontificates annum XVIII.*, Prati 1847, s. 249–272.

wśród katolików wschodnich powinni powstrzymywać się od ingerowania w to wszystko, co w obrządkach wschodnich zostało zatwierdzone przez Stolicę Apostolską. Natomiast pracując nad przywróceniem do jedności z Kościołem katolickim wiernych obrządków wschodnich niepozostających z nim w komunii, powinni dążyć do odwrócenia ich od błędów i sprowadzenia z powrotem do Kościoła katolickiego, a nie przyjęcia przez nich obrządku łacińskiego[71]. Tym niemniej w dokumencie tym można przeczytać, że „obrządek łaciński jest obrządkiem świętego Kościoła rzymskiego, a ten Kościół jest matką i nauczycielką innych Kościołów, stąd należy przedkładać obrządek łaciński nad wszystkie inne obrządki. Wynika z tego, że nie jest dozwolone przejście z obrządku łacińskiego do obrządku greckiego" (AS 20).

Od zarysowanego powyżej stanowiska Stolicy Apostolskiej w sprawie relacji między obrządkami wschodnimi a obrządkiem łacińskim, które to stanowisko obowiązywało przez kilka stuleci, można zauważyć także pewne wyjątki. Już Klemens VIII ustanowił dla wszystkich wiernych obrządku bizantyjskiego biskupa, który miał zaradzać potrzebie wyświęcania katolickich księży obrządku bizantyjskiego. W kolejnych latach, aby zapewnić katolickim kandydatom obrządku wschodniego odpowiednią formację do święceń kapłańskich uwzględniającą ich specyficzną kulturę zostały założone dwa seminaria[72]. W konsekwencji tych decyzji Klemens XII erygował dla wiernych obrządku bizantyjskiego dwa ordynariaty. Natomiast usilne prośby wspólnoty Italo-albańskiej, kierowane wielokrotnie do Stolicy Apostolskiej doprowadziły w 1919 r. do erygowania przez papieża Benedykta XV pierwszej eparchii obrządku Italo-albańskiego ze stolicą w Lungro[73].

3. *ORIENTALIUM DIGNITAS* I INNE AKTY PRAWNE POCZĄTKU XX W. DOTYCZĄCE DUSZPASTERSTWA KATOLICKICH MIGRANTÓW WSCHODNICH

Istotna zmiana nastawienia do katolickich Kościołów wschodnich dokonała się w czasie pontyfikatu Leona XIII. Najważniejszym dokumentem tego papieża, który poświęcił kwestii właśnie Kościołów wschodnich był list apostolski *Orientalium dignitas* z 30 listopada 1894 r. Papież w swoim liście przede wszystkim potwierdza, że Kościoły wschodnie zasługują na najwyższe uznanie i szacunek, głównie ze względu na swą starożytność. Jak podkreślił, to właśnie na Wschodzie, zgodnie z odwiecznym planem Bożym, dokonały się wydarzenia, których owocem stało się Odkupienie rodzaju ludzkiego i to stamtąd zaczęła się rozprzestrzeniać na cały świat prawdziwa wiara i jej błogosławione owoce.

---

[71] P. PALLATH, *The teaching of the popes concerning the heritage and identity of Eastern Churches*, w: *Catholic Eastern Churches: heritage and identity*, red. P. Pallath, Rome 1994, s. 141–142.

[72] E.F. FORTINO, *Aspects ecclésiologiques de l'Eglise italo-albanaise…*, s. 372–373.

[73] A. O'MAHONY, *Between Rome and Constantinople…*, s. 244.

Jednocześnie papież przypomniał, iż Kościół Rzymski zawsze zwracał się do Kościołów wschodnich ze czcią i miłością, mając na uwadze ich apostolskie pochodzenie. Tym niemniej papież zaznaczył, że Kościół Rzymski pozostaje „głową wszystkich Kościołów" i jego radością jest, gdy te starożytne, czcigodne Kościoły trwają z nim w jedności opartej na posłuszeństwie. W związku z tym papież wyraża swoje głębokie pragnienie i nadzieję, że proces budowania jedności i powrotu do posłuszeństwa Kościołowi Rzymskiemu będzie wciąż postępował. Dlatego, jak zaznaczył Leon XIII, jego celem jest przezwyciężanie wszelkich narosłych napięć między tymi Kościołami oraz maksymalne zaangażowanie na rzecz pojednania. Zgodnie z myślą Leona XIII zaakceptowanie różnorodności obrządków najlepiej uwypukla jedność i katolickość Kościoła.

I dlatego, jak można przeczytać w dalszej części *Orientalium dignitas*, „o ile ta różnorodność form liturgicznych i dyscypliny Kościołów wschodnich jest zatwierdzona przez prawo, oprócz innych jej zalet, może znacznie przysłużyć się Kościołowi i pomnożyć jego chwałę. Musimy również zadbać o to, aby praca misjonarzy z Zachodu nie wyrządziła żadnej szkody przez nierozważne wprowadzania do nich nieodpowiednich elementów". Stąd Leon XIII wprowadził w tym dokumencie ogólną fundamentalną zasadę dotyczącą misjonarzy udających się na Wschód, w myśl której księża obrządku łacińskiego mają być kierowani na te tereny przez Stolicę Apostolską, jedynie w celu służenia pomocą lub asystowaniu tamtejszym patriarchom lub biskupom. Dlatego duchowni ci powinni uważać, aby udzielonych im uprawnień nie wykorzystywać w sposób szkodliwy dla wspomnianych patriarchów lub biskupów, nie przyczyniać się do zmniejszania liczby wiernych obrządków wschodnich, a swoje obowiązki wykonywać we właściwych granicach.

W powyższych wypowiedziach papieża należy zwrócić uwagę na fakt, iż obrządki wschodnie nie są przez niego sprowadzone jedynie to rytu liturgicznego. Papież wprost mówi również o odrębności dyscyplinarnej, która choć oczywiście musi być, podobnie jak odrębna liturgia, zaakceptowana przez najwyższą władzę kościelną, to jednak stanowi integralną część każdego obrządku. Poza tym należy podkreślić, iż wprowadzone przez *Orientalium dignitas* restrykcyjne zasady dotyczące księży łacińskich udających się na Wschód, stanowiły formalne odejście od latynizacji wschodnich Kościołów. Właśnie ta kwestia została szczegółowo uregulowane w dalszej, normatywnej części omawianego dokumentu. W zawartych tam przepisach papież postanowił m.in., że nakłanianie wiernych obrządków wschodnich przez misjonarzy łacińskich do przejścia na obrządek łaciński jest przestępstwem (zob. OD I); patriarcha wschodni, który nie miałby kapłana swojego obrządku, może wyznaczyć do sprawowania opieki duszpasterskiej nad wiernymi swojego obrządku kapłana innego obrządku, ze szczególnym uwzględnieniem kapłanów obrządków wschodnich.

Ponadto wierni powinni mieć możliwość przyjmowania Komunii św. w każdym obrządku, przy czym pozostaje niezmienna zasada, zgodnie z którą ten, kto przyjmuje Komunię św. w innym obrządku, nawet przez długi czas, nie jest z tego powodu uważany, za osobę, która zmieniła obrządek (zob. OD II); męskie i żeńskie zakony obrządku łacińskiego zajmujące się edukacją młodzieży na Wschodzie, powinny, po konsultacji z właściwym patriarchą, zapewnić im kapłana ich obrządku, aby mógł, przynajmniej w niedzielę, sprawować dla nich Eucharystię w ich obrządku, a także wykładać dla nich katechizm i wtajemniczać w ich obrządek w ich własnym języku (zob. OD III–IV); każdy wierny obrządku wschodniego, nawet ten, którego przejście zostało potwierdzone reskryptem Stolicy Apostolskiej, ma prawo powrócić do swego oryginalnego obrządku (zob. OD VI); kobieta zarówno obrządku łacińskiego, jak i obrządków wschodnich, ma prawo przejść na obrządek męża w momencie zawierania małżeństwa, a także w czasie jego trwania, a po jego ustaniu może powrócić do swego poprzedniego obrządku (zob. OD VII); wierni obrządków wschodnich przebywający poza terytorium patriarchalnym będą podlegać jurysdykcji łacińskiej, należąc jednak cały czas do swojego obrządku, a po powrocie na swoje terytorium będą podlegać swojemu patriarsze (zob. OD VIII); jeśli dysydenci powracają do jedności z Kościołem katolickim, a ze względu na okoliczności istnieje konieczność, żeby zachowywali obrządek łaciński, mogą tymczasowo zostać związani z tym obrządkiem, aczkolwiek, gdy będzie wystarczająca liczba kapłanów ich właściwego obrządku, powinni do niego powrócić (zob. OD X).

Szeroko omówiony powyżej list apostolski Leona XIII *Orientalium dignitas* był wręcz przełomowym dokumentem w relacjach między Kościołem łacińskim a katolickimi Kościołami wschodnimi. Jan Paweł II, w napisanym z okazji setnej rocznicy wydania *Orientalium dignitas* liście apostolskim *Orientale lumen*, podkreślił, że Leon XIII swoim listem „bronił znaczenia Tradycji wschodnich dla całego Kościoła […] i chciał przyczynić się do przywrócenia jedności ze wszystkimi chrześcijanami Wschodu" (OL 1). List ten jednak zasługuje na szczególną uwagę, także w kontekście opieki duszpasterskiej nad migrantami wschodnimi.

Na znaczenie tego dokumentu dla duszpasterstwa migracyjnego wiernych Kościołów wschodnich zwrócił uwagę D. Salachas, który stwierdził, że dokument ten był dla tego duszpasterstwa „rewolucyjny i niezwykle owocny"[74]. Należy przypomnieć, że koniec XIX w., a więc czas, gdy Leon XIII wydał *Orientalium dignitas*, to jednocześnie początek wielkich ruchów migracyjnych na świecie. Zjawisko to dotknęło również wiele obszarów tradycyjnie zamieszkiwanych przez wiernych katolickich Kościołów wschodnich. Od końca XIX w.

[74] D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 167.

do dziś miliony katolików wschodnich wyemigrowało z Bliskiego i Dalekiego Wschodu oraz z Europy Środkowo-Wschodniej do krajów świata Zachodniego, czyli przede wszystkim Stanów Zjednoczonych, Kanady, Australii, Europy Zachodniej, Ameryki Łacińskiej. Kościoły chrześcijańskie, zarówno te katolickie, jak i prawosławne, wciąż zmagają się z powszechnymi trudnościami na Bliskim i Środkowym Wschodzie, co sprawia, że także w ostatnich dziesięcioleciach miliony, zwłaszcza młodych ludzi, opuściło swoje ojczyzny na Wschodzie. Można wymieć tutaj chociażby: Liban, Syrię, Irak, Iran, Egipt, Libię, Izrael, Palestynę, Ukrainę, Rumunię, Bałkany[75].

Taka sytuacja niewątpliwie stwarza poważne zagrożenie dla wspólnot katolickich Kościołów wschodnich. Migracje sprawiają, że Kościoły te stopniowo się wyludniają i starzeją na swoich tradycyjnych obszarach. Z drugiej strony, zjawisko to stanowi ogromne zagrożenie tożsamości tych wszystkich katolików wschodnich, którzy opuściwszy swoje rodzinne strony często znaleźli się w obcych dla siebie kulturowo środowiskach. W ten sposób u wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich może rodzić się poczucie alienacji, a także niebezpieczeństwo powolnego zatracania swojego specyficznego dziedzictwa wschodniego i ulegania w nowych środowiskach wpływom Kościoła łacińskiego. Niebezpieczeństwa te będą o tyle silniejsze, o ile lokalne wspólnoty będą słabiej przygotowane na przyjęcie i afirmację odmienności obrządkowej tych, którzy przybywają na ich terytoria[76].

Dlatego *Orientalium dignitas* zasługuje na najwyższe uznanie także w zakresie ochrony katolików wschodnich, którzy znaleźli się poza swoim terytorium. I choć papież nie poruszył w swoim liście wprost kwestii związanych z sytuacją migrantów wschodnich, to jednak jego pozytywny, pełen uznania i szacunku stosunek do Kościołów wschodnich, kary przewidziane dla duchownych łacińskich dopuszczających się latynizacji, a także cel tego dokumentu, jakim była „obrona znaczenia Tradycji wschodnich dla całego Kościoła" (OL 1), pozwalają z całą pewnością stwierdzić, że pragnął chronić i umacniać mniejszościowe grupy katolików wschodnich w każdym lokalnym Kościele, w którym tylko się oni znaleźli[77]. Wydaje się zatem, iż wszelkie rozważania na temat migracji wiernych z katolickich wspólnot wschodnich, czy to w aspekcie duszpasterskim, czy organizacyjno-prawnym, należy podejmować w oparciu o treści zawarte w *Orientalium dignitas*. U podstaw tych rozważań musi leżeć przekonanie o równości obrządków wschodnich z obrządkiem łacińskim, starożytności i apostolskim pochodzeniu tych obrządków, a tym samym ich wartości

[75] Tamże, s. 166.
[76] Tamże, s. 166.
[77] Tamże, s. 167.

dla całej wspólnoty Kościoła. A ponieważ wspólnoty te, zwłaszcza w okolicznościach migracyjnych mogą być narażone na utratę swojej tożsamości, powinny mieć prawo do stosowania szczególnych środków w celu ochrony swojego dziedzictwa.

Niestety *Orientalium dignitas* nie od razu przyniosło pożądane przez papieża owoce. Właściwie dokument ten był przez wiele lat zapomniany, a jego postanowienia nie były przestrzegane. Problemem była nawet kwestia zakresu obowiązywania tego dokumentu, tego gdzie posiadał moc wiążącą, a gdzie nie i kiedy jego moc obowiązywania została rozciągnięta na niektóre terytoria. Na przykład 18 lutego 1907 r. Pius X, na prośbę metropolity Andrzeja, rozciągnął zakres obowiązywania *Orientalium dignitas* na Rosję[78]. Dokument ten był bardzo rzadko i pobieżnie wzmiankowany w komentarzach i opracowaniach na temat Kościołów wschodnich na początku XX w. Autor jednego z tych dzieł stwierdził komentując ten dokument, że „pewien wysoki rangą duchowny z Lewantu, zapewnił go, że *Orientalium dignitas* stosuje się tylko do Europy"[79].

Jak już wspomniano jednym z motywów, który skłonił Leona XIII do napisania listu na temat Kościołów wschodnich, była chęć powstrzymania katolików łacińskich przed prozelityzmem wśród katolików wschodnich. Niestety, nie dość powszechna znajomość papieskiego dokumentu sprawiła, że powstające na Zachodzie na przełomie XIX i XX w. parafie wschodnie, zwłaszcza w Stanach Zjednoczonych, od razu napotkały silny opór ze strony hierarchii łacińskiej, która była przekonana, iż wierni tych wspólnot powinni przyjąć obrządek łaciński. Cel ten okazał się nieosiągalny i ostatecznie zaakceptowano obecność wschodniokatolickich parafii i struktur organizacyjnych w Stanach Zjednoczonych, Kanadzie, Ameryce południowej i Australii. Jednak zanim do tego doszło wierni migranci ze Wschodu doświadczyli wiele bólu i niezrozumienia ze strony przedstawicieli Kościołów lokalnych, którzy wywierali na nich silną presję, by doprowadzić ich do pełnej asymilacji ze społeczeństwem, w którym się znaleźli, także w wymiarze ich przynależności obrządkowej[80]. W wyniku tych działań ponad połowa z nich przeszła ostatecznie do Kościoła prawosławnego, który zresztą też borykał się z podobnymi problemami na Zachodzie[81].

Pomimo tych praktycznych przeciwności stosunek Kościoła łacińskiego do katolickich Kościołów wschodnich faktycznie się zmieniał, o czym świadczą wydawane w dalszych latach dokumenty, a także powołane do istnienia przez papieża Benedykta XV w 1917 r.

---

[78] S. KELEHER, *From Orientalium dignitas to Orientale Lumen*, w: *Orientale Lumen. Conference Proceedings – 1997,* Washington 1997, s. 20.

[79] D. ATTWATER, *The Christian Churches of the East*, Vol. 1: *Churches in Communion with Rome*, Milwaukee 1948, s. 19.

[80] I. KASZCZAK, *Bishop Soter Stephen Ortynsky: The First Eastern Catholic Bishop in the Western Hemisphere*, „ U.S. Catholic Historian" 32 (2014) nr 1, s. 3–5.

[81] S. KELEHER, *From Orientalium dignitas to Orientale Lumen…*, s. 23.

dwie instytucje: Kongregacja Kościoła Wschodniego[82] oraz Papieski Instytut Studiów Wschodnich[83]. Kongregacja Kościoła Wschodniego zajęła miejsce, budzącej kontrowersje wśród katolików wschodnich, ustanowionej przez papieża Piusa IX, sekcji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary *Pro Negotiis Ritus Orientalis*[84]. Dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich było czymś nie do zaakceptowania, że ich sprawami zajmuje się kongregacja, której celem jest nawracanie niechrześcijan[85]. Stąd powołanie przez papieża nowej kongregacji dobrze wpisywało się w postępujący w Kościele proces uznania godności obrządków wschodnich na równi z łacińskim.

W zakres spraw, którymi zajmowała się nowa kongregacja weszły również sprawy dotyczące sytuacji migrantów wschodnich. Zarówno Kongregacja Kościoła Wschodniego, jak i Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydawały dokumenty, które pomagały właściwie ułożyć stosunki między hierarchią i wiernymi obrządków wschodnich a miejscowym Kościołem łacińskim. Również kolejni papieże wydawali dokumenty dotyczące tych kwestii, a zawarte w nich normy dotyczyły przede wszystkim duchowieństwa i wiernych Kościoła rusińskiego przebywających na emigracji.

W 1907 r. papież Pius X wydał list apostolski *Ea semper fuit*, który dotyczył administracji Kościoła rusińskiego w Stanach Zjednoczonych. Dokument ten przede wszystkim przewidywał ustanowienie biskupa dla wiernych tego Kościoła zamieszkujących na terenie Stanów Zjednoczonych. Rozszerzenie pasterskiej pieczy na wiernych Kościoła rusińskiego zamieszkujących terytorium Kanady nastąpiło w 1912 r. na mocy ogłoszonego przez Piusa X listu apostolskiego *Officium supremi*. *Ea semper fuit* wywołał jednak spore niezadowolenie wśród wiernych głównie, dlatego iż nie przyznawał ich biskupowi, którym został mianowany Soter Ortyński, zwyczajnej jurysdykcji nad wiernymi swojego obrządku, lecz uzależniał go od każdego diecezjalnego biskupa łacińskiego, na terenie którego diecezji zamieszkiwał, w tym sensie, że to biskup diecezjalny przekazywał mu tę jurysdykcję[86]. Ponadto podlegał on bezpośrednio Stolicy Apostolskiej, a nad jego posługą czuwał delegat apostolski, który miał siedzibę w Waszyngtonie[87]. Dokument ten był krytycznie oceniany

[82] BENEDICTUS PP. XV, Motu proprio de Sacra Congregatione pro Ecclesia Orientali *Dei providentis* (01.05.1917), AAS 9 (1917), s. 529–531.

[83] Tenże, Motu proprio de Instituto Pontificio studiis rerum orientalium provehendis *Orientis Catholici* (15.10.1917), AAS 9 (1917), s. 531–533.

[84] PIUS PP. IX, Constitutio *Romani Pontifices* (06.01.1862), w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, vol. II, Romae 1948, s. 946–953.

[85] L. ADAMOWICZ, *Kongregacja Kościołów Wschodnich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 606.

[86] F. MARTI, *I rutheni negli Stati Uniti: Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Milano 2009, s. 313.

[87] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 653.

także ze względu na zawarte w nim dyspozycje dotyczące sakramentu bierzmowania oraz celibatu księży obrządku wschodniego[88].

Sytuacja biskupa Ortyńskiego radykalnie zmieniła się w 1913 r. po wejściu w życie dekretu Kongregacji Rozkrzewiania Wiary dla spraw Obrządku Wschodniego *Fidelibus ruthenis*[89] regulującego wzajemne relacje między biskupami łacińskimi a biskupem rusińskim oraz klerem a wiernymi obojga obrządków. Przede wszystkim dokument ten potwierdzał decyzję papieża, aby udzielić biskupowi Ortyńskiemu zwyczajnej i pełnej jurysdykcji nad wiernymi i duchowieństwem Kościoła rusińskiego. Z tego względu wierni tego Kościoła wraz ze swoim biskupem stali się w pełni niezależni od hierarchii łacińskiej w Stanach Zjednoczonych. Normy dekretu *Fidelibus ruthenis* zostały niemalże dosłownie powtórzone

w wydanym rok później dekrecie *Cum episcopo*[90] regulującym te same kwestie dla terytorium Stanów Zjednoczonych[91].

W następnych latach dalsze przepisy dotyczące opieki duszpasterskiej nad migrantami katolickich Kościołów wschodnich wydawała przede wszystkim Kongregacja Kościoła Wschodniego, m.in. dekret *Qua sollerti alacritate*[92] o duchownych wschodnich, którzy z terytoriów wschodnich emigrują do Ameryki Północnej, Środkowej lub Południowej bądź do Australii, by tam prowadzić duszpasterstwo dla wiernych swego obrządku, dekret *Non raro accidit*[93], który podobnie jak poprzedni dekret dotyczył duchownych udających się z terytoriów wschodnich na Zachód, ale nie dla duszpasterstwa nad swoimi wiernymi, lecz z innej przyczyny, czy instrukcja *Quo facilior vetustorum*[94] o duchownych wschodnich przebywających poza własnym patriarchatem lub terenem.

---

[88] D. SALACHAS, *I ministri sacri oriental nelle circoscrizioni latine*, w: *Cristiani orientali e pastori latini*, red. P. Gefaell, Milano 2012, s. 139–140.

[89] SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, Decretum quo statuuntur mutuae relationes disciplinares inter Episcopos latinos Canadenses et Episcopum ruthenum illius regionis, nec non inter Clerum et fideles utriusque ritus *Fidelibus ruthenis* (18.08.1913), AAS 5 (1913), s. 393–399.

[90] Taż, Decretum de spirituali administratione Ecclesiae Graeco-Ruthenae in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis *Cum episcopo* (17.08.1913), AAS 6 (1913), s. 458–463.

[91] A.B. MEEHAN, *The Greek-ruthenian Church in the United States. A recent decree of the S. Congregation of the Propaganda*, „The Ecclesiastical Review" 51 (1914) nr 1, s. 716.

[92] SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum de Clericis orientalibus, sive saecularibus, sive religiosis, qui e territoriis aut Dioecesibus orientalibus in Septentrionalem vel Mediam, vel Meridionalem Americam, vel in Australiae regiones demigrant, ut spiritualem inibi curam praestent fidelibus proprii ritus *Qua sollerti alacritate* (23.12.1929), AAS 22 (1930), s. 99–105.

[93] Taż, Decretum de Clericis orlentalibus, sive saecularibus, sive religiosis, qui e territoriis aut Dioecesibus orientalibus in Americam Septentrionalem, vel Mediam, vel Meridionalem, vel in Australiae regiones se conferunt, non ad curam spiritualem fidelibus proprii ritus praestandam, sed ob aliam causam, oeconomicam vel moralem, vel demum ut inibl per breve tempus versentur *Non raro accidit* (07.01.1930), AAS 22 (1930), s. 106–108.

[94] Taż, Instructio de Clericis orientalibus apud exteras nationes praeter proprium Patriarchatum vel propriam regionem versantibus *Quo facilior vetustorum* (26.09.1932), AAS 24 (1932), s. 344–346.

4. MIEJSCE KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH W KODEKSIE Z 1917 R. I KWESTIA KODYFIKACJI WSCHODNIEJ

Omawiając sytuację migrantów wschodnich w dokumentach kościelnych przełomu XIX i XX w., nie można nie wspomnieć także o najważniejszym akcie prawnym tamtego okresu, jakim niewątpliwie był promulgowany w 1917 r. Kodeks Prawa Kanonicznego. Potrzeba opracowania nowoczesnego, całościowego zbioru prawa kanonicznego została wyrażona już na Soborze Watykańskim I (1869–1870). Dlatego przychylając się do głosu ojców soborowych, papież Pius X na mocy ogłoszonego w 1904 r. *motu proprio Arduum sane munus*[95] powołał do życia komisję kardynałów, która, pod jego przewodnictwem miała zająć się przyszłą kodyfikacją[96]. Papież pisząc o rewizji i kodyfikacji prawa kanonicznego podkreślił, że ma ona zmierzać do tego, aby „prawo całego Kościoła (*universae Ecclesiae leges*), jakie zostało ogłoszone aż do obecnych czasów, zostało w przejrzysty sposób uporządkowane i zgromadzone w jednym zbiorze, po wcześniejszym usunięciu tych przepisów prawa, które stały się przestarzałe lub zostały zniesione, i jednoczesnym dostosowaniu innych do współczesnych potrzeb" (ASM). Warto zwrócić uwagę, że w zacytowanym dokumencie papież posłużył się sformułowaniem *universae Ecclesiae leges*, które wskazuje, że komisja rewizyjna miała zająć się prawem całego Kościoła katolickiego. Papieski dokument w żadnym miejscu nie zawęża roli komisji tylko do Kościoła łacińskiego, lecz wyznacza jej zadania w zakresie rewizji całego prawa[97]. Podobna myśl został zawarta także w konstytucji apostolskiej *Providentissima Mater Ecclesia*[98], promulgującej Kodeks z 1917 r., w której papież stwierdził: „ogłaszamy ten Kodeks w takiej postaci, w jakiej został opublikowany, a także zarządzamy i nakazujemy, aby odtąd miał on moc prawa dla całego Kościoła (*universa Ecclesia*)". Obydwie te wypowiedzi mogą sugerować, że nowy Kodeks w zamyśle prawodawcy był pomyślany jako ogólny, uniwersalny zbiór prawa, którego adresatami mogą być zarówno wierni Kościoła łacińskiego, jak i katolickich Kościołów wschodnich[99].

O tym, że Kodeks z 1917 r. zaczął być traktowany jedynie jako Kodeks Kościoła łacińskiego zadecydował kan. 1, który stanowił: „Chociaż Kodeks Prawa Kanonicznego często nawiązuje do dyscypliny Kościoła wschodniego, Kodeks ten ma zastosowanie jedynie do Kościoła łacińskiego i nie wiąże Kościoła wschodniego, chyba że dotyczy rzeczy,

---

[95] PIUS PP. X, Motu proprio de Ecclesiae legibus in unum redigendis *Arduum sane munus* (19.03.1904), ASS 36 (1903–1904), s. 549–551.

[96] P. HEMPEREK, W. GÓRALSKI, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego…*, s. 124–125.

[97] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 298–299.

[98] BENEDICTUS PP. XV, Constitutio apostolica *Providentissima Mater Ecclesia* (27.05.1917), AAS 9 (1917), II, s. 5–8.

[99] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 300.

które ze swej natury, odnoszą się także do Kościoła wschodniego". Kanon ten wprowadził zatem domniemanie prawne, zgodnie z którym poszczególne kanony Kodeksu wiążą Kościół łaciński, a w sytuacji, gdy z samej natury rzeczy (*ex ipsa rei natura*) dotyczą Kościoła wschodniego, konkretny kanon jest obowiązujący dla katolików wschodnich. Zastosowane przez prawodawcę kościelnego w omawianym kanonie sformułowanie *ex ipsa rei naturam* okazało się jednak dość problematyczne, gdyż nie precyzowało w żaden sposób, które to zagadnienia unormowane w Kodeksie piobenedyktyńskim mogłyby z samej swej natury dotyczyć Kościoła wschodniego. Na kanwie tego problemu zaczęły pojawiać się zarówno rygorystyczne interpretacje, w myśl których sformułowanie *ex ipsa rei naturam* dotyczy jedynie zagadnień związanych z dogmatami i moralnością[100], jak i wykładnie, które poza wspomnianymi powyżej zagadnieniami uznawały, że z samej natury rzeczy Kościołów wschodnich dotyczą także kanony, których źródłem jest prawo naturalne oraz prawo Boże pozytywne. Katolickie Kościoły wschodnie są ponadto związane oczywiście kanonami, które ich wprost dotyczą[101], przepisami prawa *stricte* terytorialnego, przepisami regulującymi porządek publiczny. W końcu przepisy Kodeksu z 1917 r. były stosowane także do Kościoła wschodniego w przypadku luki prawnej w przepisach wschodnich. W tym ostatnim przypadku przepisy Kodeksu stanowiły źródło uzupełniające dla prawa wschodniego[102].

Pomimo zawężenia zakresu obowiązywania Kodeksu tylko do Kościoła łacińskiego, poza oczywiście pewnymi wyjątkami, na które wskazywał kan. 1 KPK/17, wśród hierarchów wschodnich istniała obawa przed uniformizmem prawa całego Kościoła katolickiego, na co wskazywały omówione powyżej dokumenty przedkodeksowe. Z jednej strony opracowanie wspólnego prawa dla katolickiego Wschodu i Zachodu przyczyniłoby się niewątpliwie do podkreślenia jedności tych wspólnot. Z drugiej strony, hierarchowie wschodni widzieli w takim działaniu realne zagrożenie dla autonomii Kościołów wschodnich[103]. Tym samym zrozumieli, że aby każdy z Kościołów mógł zachować swoją

[100] F. MARTI, *Il Codice del 1917 e l'Oriente. Presupposti storici e teorici*, w: *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex luris Canonici del 1917. Atti del XVI Congresso Internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Roma 4–7 ottobre 2017*, red. J. Miñambres, Rome 2019, 168–169.

[101] Np.: kan. 98 o zmianie obrządku przez żonę na czas małżeństwa; kan. 257 ustanawiający Kongregację Kościoła Wschodniego; kan. 542 o przyjęciu kandydatów obrządku wschodniego do zakonu; kan. 782 § 5 zabraniający kapłanom obrządku wschodniego bierzmować dzieci łacinników; kan. 804 § 1 o celebrecie; kan. 816 o chlebie mszalnym; kan. 819 o języku liturgicznym; kan. 851 o udzielaniu Komunii św. przez kapłana według własnego obrządku; kan. 866 pozwalający wiernym przyjmować Komunię św. w innym obrządku, z wyjątkiem Wiatyku, który poza wypadkiem konieczności, przyjmować należy we własnym obrządku; zob. F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Warszawa 1932, s. 134.

[102] A.G. CICOGNANI, *Canon law: I. Introduction to the study of canon law; II. History of the sources of canon law; III. A commentary on Book I of the Code*, Philadelphia 1934, s. 453–459.

[103] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 331.

tożsamość i dyscyplinę potrzebuje osobnego zbioru norm prawnych. Problemem otwartym pozostawała kwestia, czy ma to być jeden wspólny kodeks, czy dwa kodeksy – jeden dla Wschodu, drugi dla Zachodu, czy może powinno być tyle kodeksów, ile obrządków. Pewne było jednak to, że w każdym z tych wariantów jedynie najwyższa władza kościelna swoim autorytetem może nadać tym zbiorom moc prawa obowiązującego[104]. Ostatecznie o opracowaniu osobnego kodeksu dla Kościołów wschodnich zadecydował papież Pius XI. Swoją decyzję ogłosił podczas audiencji w 1930 r., w czasie której stwierdził, że idea opracowania jednego kodeksu dla całego Kościoła powinna być punktem dojścia a nie wyjścia. Tymczasem w aktualnych okolicznościach taki dokument mógłby być interpretowany jako ponowna próba narzucania łacińskiej dyscypliny Kościołom wschodnim. A zatem ostatecznie to nie troska o zachowanie tożsamości czy autonomii wspólnot wschodnich zadecydowała o opracowaniu osobnego kodeksu dla katolickich Kościołów wschodnich, lecz aktualne okoliczności i relacje między tymi Kościołami a Kościołem łacińskim[105].

Prace nad nowym kodeksem zostały powierzone Papieskiej Komisji ds. Redakcji Kodeksu Prawa Kanonicznego Wschodniego[106]. Komisja ta przedstawiła Piusowi XII gotowy do promulgacji pełny tekst projektu. Jednak Kodeks nie został ogłoszony w całości, gdyż papież zdecydował się na promulgację jedynie ważniejszych działów z przedstawionego mu projektu[107]. Prawo wschodnie zostało zatem ogłoszone w czterech konstytucjach apostolskich *motu proprio*: *Crebrae allatae*[108] z 1949 r. regulującej prawo małżeńskie, *Sollicitudinem Nostram*[109] z 1950 r. zawierającej przepisy prawa procesowego, *Postquam Apostolicis Litteris*[110] z 1952 r. z kanonami dotyczącymi prawa zakonnego, prawa majątkowego oraz kanonami zawierającymi ustalenie znaczenia niektórych terminów prawnych oraz *Cleri sanctitati*[111] z 1957 r. z prawem o obrządkach i osobach.

Co do zasady kanony powyższych czterech konstytucji aplikowano do wszystkich wiernych Kościołów wschodnich bez względu na to, gdzie aktualnie przebywali. Elementem

---

[104] I. ŽUŽEK, *Understandind the Eastern Code…*, s. 222.

[105] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 351.

[106] SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Notificatio de constituenda Pontificia Commissione ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientali *Augustus Pontifex* (17.07.1935), AAS 27 (1935), s. 306–308.

[107] P. HEMPEREK, W. GÓRALSKI, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego…*, s. 170.

[108] PIUS PP. XII, Motu proprio de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali *Crebrae allatae* (22.02.1949), AAS 41 (1949), s. 89–119.

[109] Tenże, Motu proprio de iudiciis pro Ecclesia Orientali *Sollicitudinem Nostram* (06.01.1950), AAS 42 (1950), s. 5–120.

[110] Tenże, Motu proprio de religiosis, de bonis ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis Orientalibus *Postquam Apostolicis Litteris* (09.02.1952), AAS 44 (1952), s. 65–152.

[111] Tenże, Litterae Apostolicae motu proprio de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis Orientalibus *Cleri sanctitati* (02.06.1957), AAS 49 (1957), s. 433–603.

determinującym o podleganiu prawu wschodniemu była przynależność do jednego z katolickich Kościołów wschodnich, zatem nie miało znaczenia ani aktualne podleganie hierarchii wschodniej, ani faktyczne przebywanie w obrębie wschodniego terytorium. Tym niemniej, pomimo iż wierni zachowywali swoją przynależność obrządkową bez względu na to, gdzie zamieszkiwali, wspólnoty wschodnie były ciągle rozumiane przede wszystkim jako jednostki terytorialne. Dlatego, choć przepisy omawianych czterech konstytucji apostolskich miały charakter prawa powszechnie obowiązującego członków wspólnot wschodnich, to prawo promulgowane przez poszczególne synody patriarchalne nie mogło być stosowane do wiernych danego patriarchatu żyjących poza jego terytorium[112]. Zasada ta została zresztą wyrażona już w *Orientalium dignitas*, który stanowił: „wierni obrządków wschodnich, przebywający poza terytorium patriarchalnym, będą podlegać kierownictwu duchowieństwa łacińskiego, zachowując cały czas przynależność do własnego obrządku. W ten sposób niezależnie od długości pobytu poza swoim terytorium lub innej przyczyny będą podlegać jurysdykcji swojego Patriarchy, gdy tylko wrócą na swoje terytorium" (OD IX). Powyższe rozwiązania ograniczały zatem autonomię wspólnot wschodnich zarówno od strony prawnej, jak i geograficznej[113]. Patriarcha miał władzę nad wiernymi tego samego obrządku poza granicami swego patriarchatu tylko wtedy, gdy wprost stanowiło o tym prawo partykularne lub powszechne (zob. kan. 216 § 2 nr 2 CS). Przykładem tego może być udzielone patriarchom w *Cleri sanctitati* uprawnienie do używania pewnych przywilejów względem wiernych tego samego obrządku, także poza własnym terytorium (zob. kan. 283 CS). W niektórych sprawach uprawniania do sprawowania władzy nad wiernymi swojego obrządku udzielała patriarsze Stolica Apostolska (zob. kan. 86 § 3 nr 3 CA). Oznacza to, że patriarchowie ważnie wykonywali swoją władzę tylko w swoim patriarchacie, chyba że co innego wynikało z prawa albo z natury rzeczy (zob. kan. 240 § 1–2 CS)[114]. Oczywiście taka sytuacja miała także wpływ na kształtowanie się duszpasterstwa migrantów katolickich Kościołów wschodnich, którzy w okresie powstawania tych przepisów licznie przybywali na tereny zdominowane przez Kościół łaciński[115].

Z drugiej strony promulgowane prawo wschodnie, a szczególnie *motu proprio Cleri sanctitati* zawierało przepisy, które znajdowały bezpośrednie zastosowanie do organizacji duszpasterstwa migrantów wschodnich. Częściowo przepisy te pokrywały się

[112] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 370–372.

[113] V.J. POSPISHIL, *The Ukrainians in the United States and Ecclesiatical Structures*, „The Jurist" 39 (1979), s. 391.

[114] Tenże, *The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches*, „Kanon" 5 (1981), s. 52.

[115] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 371.

z niektórymi kanonami Kodeksu Prawa Kanonicznego, w którym prawodawca kościelny zawarł podstawy prawne dla rozwoju duszpasterstwa migracyjnego.

Oczywiście zgodnie z kan. 6 KPK/17 wypracowane wcześniej w tej dziedzinie rozwiązania duszpasterko-prawne pozostawały ciągle w mocy, tym niemniej normy kodeksowe z jednej strony zawierały niemalże wszystkie tradycyjne instytucje duszpasterstwa etnicznego[116], a z drugiej stanowiły podstawę do opracowania w przyszłości nowych przepisów odpowiadających aktualnej sytuacji[117]. Kodeks w kilku kanonach odnosił się wprost do ludzi w drodze określając ich *peregrinus* (zob. kan. 91; 738 § 2; 927 KPK/17). Przede wszystkim prawodawca kościelny przewidywał możliwość erygowania dla migrantów parafii personalnych z tytułu odrębnego języka lub narodowości (zob. kan. 216 § 4 KPK/17). Tego typu parafie, w myśl przepisów kodeksowych, pozostawały pod nadzorem Stolicy Apostolskiej, która zastrzegała sobie prawo do ich erygowania, dokonywania w nich wszelkich zmian i ewentualnego znoszenia. Kodeks zakładał ponadto możliwość powołania specjalnego wikariatu parafialnego, który również mógł służyć zapewnieniu opieki duszpasterskiej nad migrantami (zob. kan. 476 § 1 KPK/17). Tego typu duszpasterstwu mogły służyć ponadto kościoły rektoralne (zob. kan. 479–486 KPK/17), kapelanie (zob. kan. 479 § 2 KPK/17), specjalni kaznodzieje (zob. kan. 1327 § 2; 1344 § 4 KPK/17), katecheci (zob. kan. 132; 1333 KPK/17), spowiednicy (zob. kan. 892 § 1 KPK/17), spowiednicy na statkach (zob. kan. 883 KPK/17), a także w pewnych okolicznościach tłumacze (zob. kan. 889 § 2; 903; 1090; 1641 KPK/17). W kodeksie znalazły się także przepisy stanowiące o konieczności znajomości języka przy powierzaniu urzędów kościelnych (zob. kan. 153 § 1–2 KPK/17), a także o kształceniu kapłanów etnicznych (zob. kan. 1364 nr 2–3 KPK/17)[118].

Jak już wspomniano, podobne przepisy, które wprost lub pośrednio umożliwiały zapewnienie troski duszpasterskiej o migrantów, można było znaleźć także w prawodawstwie Kościołów wschodnich. Należy podkreślić, że w *Cleri sanctitati*, podobnie jak w Kodeksie z 1917 r., prawodawca kościelny umieścił przepisy umożliwiające erygowanie parafii personalnych. Kan. 160 § 4 nr 1 CS, jako podstawę powołania do istnienia specjalnej parafii personalnej wymieniał odmienność języka osób należących do tego samego obrządku (*pro diversitate sermonis fidelium eiusdem ritus*). Natomiast zgodnie z analogicznym kan. 216 § 4 KPK/17, podstawę tę mógł stanowić różny język lub narodowość

[116] J. BAKALARZ, *Geneza i rozwój instytucji duszpasterza migrantów do Soboru Watykańskiego II*, „Kościół i Prawo" 8 (1992), s. 94.

[117] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 38.

[118] L. ADAMOWICZ, *Duszpasterstwo emigrantów w prawie kanonicznym. Zarys problematyki po wydaniu instrukcji Erga migrantes Caritas Christi*, „Roczniki Nauk Prawnych" 17 (2007) nr 1, s. 122.

(*pro diversitate sermonis seu nationis fidelium*). Ponadto należy zauważyć, iż prawodawca kościelny upoważnił patriarchów i arcybiskupów zarówno do udzielania indultu erygującego takie parafie na swoim terytorium zgodnie z przepisami prawa, jak i do przeprowadzania konsultacji poprzedzających zmiany w tego typu parafiach (zob. kan. 160 § 4 nr 2 CS)[119]. W prawodawstwie wschodnim, w kan. 517 CS, znalazł się również przepis pozwalający ustanowić w parafii terytorialnej wikariusza współpracownika (*vicarius cooperator*). Przepis ten, analogiczny do kan. 476 KPK/17, pozwalał przydzielić do pomocy proboszczowi jednego lub kilku takich współpracowników, gdy ten z powodu dużej liczny ludzi lub innej przyczyny (*populi multitudinem aliasve causa*) nie mógł sprawować należytej troski o parafię. Przepisy te nie stanowiły wprost o opiece duszpasterskiej nad migrantami, tym niemniej, jako jedną z „innych przyczyn" można niewątpliwie uznać obecność na terytorium danej parafii grupy wiernych innego języka, narodowości czy obrządku. Podobne analogie znajdują się w przepisach regulujących erygowanie kościołów rektoralnych i kapelani (zob. kan. 479–486 KPK/17; kan. 519–526 CS).

5. KONSTYTUCJA *EXSUL FAMILIA* I JEJ ZNACZENIE DLA DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW WSCHODNICH

W 1952 r. papież Pius XII ogłosił konstytucję apostolską *Exsul Familia*. Był to ważny i długo wyczekiwany dokument, który regulował kwestie związane z organizacją duszpasterstwa migrantów. Dokument ten nie tylko odzwierciedlał pasterską troskę papieża o migrantów, lecz także precyzyjne zarysowywał kanoniczną strukturę wielu instytucji koniecznych do tego, aby duchowa opieka nad migrantami była możliwie jak najbardziej kompleksowa, ciągła i owocna[120]. Jako konstytucja apostolska był źródłem prawa powszechnego dla całego Kościoła, a przepisy w nim zawarte stanowiły *lex specialis* względem przepisów kodeksowych, w tym co dotyczyło duchowej opieki nad migrantami. O znaczeniu tego dokumentu może świadczyć fakt, że natychmiast po jego ukazaniu się został określony jako *Magna Carta* kościelnej troski o migrantów[121].

---

[119] Analizowane kanony 160 § 4 nr 1 CS i 216 § 4 KPK/17 są powszechnie przedstawiane, jako podstawa prawna do erygowania parafii personalnych o charakterze etnicznym w czasach ich obowiązywania. Tym niemniej warto podkreślić, iż z literalnego brzmienia tych przepisów wynika, iż prawodawca kościelny nie chciał tego typu parafii (obydwa te kanony rozpoczynają się od słów: *non possunt*), a ich erygowanie traktował jako wyjątek od ogólnej zasady. Dlatego też został wprowadzony wymóg uzyskania specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej, aby można było ustanowić taką parafię w tym samym mieście lub na tym samym terytorium. F. Bączkowicz komentując kan. 216 § 4 KPK/17 stwierdził dosadnie, że „Kościół nie życzy sobie parafii, których podstawą podziału miałby być odrębny język, odrębna narodowość lub przynależność osób do pewnego stanu; […] nie wolno również tworzyć parafii dla członków pewnych rodzin lub pewnego stanu"; F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne…*, t. I, s. 355.

[120] L. BRAJNOVIC, *Décimo aniversario de la constitución apostólica «Exsul Familia»*, „Ius Canonicum" 2 (1962) nr 3, s. 327.

[121] V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 21.

Wydaje się, że głównym postulatem *Exsul Familia* było zapewnienie migrantom w miejscu ich aktualnego pobytu nie mniejszej opieki od tej, jaką cieszą się wierni w swoich kościołach partykularnych. W tym celu papież ogłosił normy, które nieodbiegając od obowiązującego prawodawstwa kościelnego, ale uwzględniając jego myśl i praktykę, udzielają ordynariuszom miejsca odpowiednich uprawnień, które mają im umożliwić świadczenie duchowej opieki wobec cudzoziemców, przebywających czy to na stałe, czy na okres czasowy za granicą (zob. EF III; DSS[122] 1132).

Znaczenie *Exsul Familia* wyrażało się także w tym, iż dokument ten stanowił ważne świadectwo zmiany nastawienia Kościoła do zjawiska emigracji jako takiej. Można powiedzieć, że konstytucja apostolska Piusa XII otwiera nowy okres w dziejach nowożytnej migracji. Wcześniej był to czas masowych ruchów migracyjnych, trwający od drugiej połowy XIX w. do połowy wieku XX. W tym okresie Kościół był zaangażowany w stawianie czoła zjawisku migracji, które było postrzegane głównie w kategoriach zagrożeń, jakie niesie ze sobą dla wiernych wyruszających na migracyjne szlaki. Jednocześnie działania Kościoła związane z tym zjawiskiem były pragmatyczne, niepewne i fragmentaryczne. Globalne ruchy migracyjne zostały zatrzymane przez I wojnę światową, natomiast po wojnie granice wielu państw zostały zamknięte dla migrantów na skutek rozwijających się w niektórych państwach nacjonalizmów i nowych reżimów politycznych. W związku z tym kolejne ruchy migracyjne na szeroką skalę pojawiają się dopiero po II wojnie światowej. W ten nowy, drugi okres we współczesnej historii migracji, wpisuje się omawiana konstytucja. *Exsul Familia* poza tym, że przypomniała o dotychczasowym doświadczeniu Kościoła na polu duszpasterstwa migrantów, nakreśliła nową wizję organizacji tego duszpasterstwa[123].

Co bardzo ważne, konstytucja *Exsul Familia* uważna jest także za dokument, którym Kościół potwierdził prawo każdego człowieka, a więc także i wiernego, do migracji[124]. Papież, nawiązując do tego tematu przytoczył fragment swojego przemówienia wygłoszonego w pięćdziesiątą rocznicę ogłoszenia encykliki *Rerum novarum*[125], w którym przypomniał o prawie do migracji, które oparte jest na naturalnych warunkach ziemi zamieszkałej przez ludzi (zob. EF II; DSS 1107). Prawo to zostało pośrednio potwierdzone w konstytucji także poprzez ukazanie, sięgającego pierwszych wieków,

[122] W konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* nie wprowadzono szczegółowej numeracji, dlatego użyta tu numeracja odpowiada tej, która została zastosowana w zbiorze wydanym przez Papieską Komisję ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, red. G. Tassello, L. Favero, Roma 1985.

[123] V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 19.

[124] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 39.

[125] LEO PP. XIII, Litterae encyclicae de conditione opificum *Rerum novarum* (15.05.1891), ASS 23 (1890/91), s. 641–670.

zaangażowania Kościoła na rzeczy ludzi w drodze. Warto zauważyć, że temat ten dobrze wpisywał się w ogólnoświatowe dążenie do potwierdzenia i zabezpieczenia podstawowych praw człowieka, czego pierwszym pomnikiem była Powszechna Deklaracja Praw Człowieka[126]. Natomiast Kościół w swoim oficjalnym nauczaniu odniósł się do tego niezmiernie ważnego problemu w encyklice Jana XXIII *Pacem in terris*[127] z 1963 r., w której papież wśród podstawowych praw człowieka wymienił także nienaruszalne prawo każdego człowieka do „pozostawania na obszarze swego własnego kraju lub też zmiany miejsca zamieszkania" (PT 25). Deklaracja ta z punku widzenia wspólnoty Kościoła, była jednocześnie potwierdzeniem prawa wiernych migrantów do dedykowanego im duszpasterstwa. Tym samym można powiedzieć, że konstytucja *Exsul Familia*, a zwłaszcza jej część historyczna jest „pomnikiem działalności Kościoła na rzecz migrantów, a równocześnie stanowi ideologiczną podbudowę niektórych praw migrantów, zwłaszcza ich prawa do specjalnej opieki duszpasterskiej"[128].

Konstytucja apostolska *Exsul Familia* składa się z dwóch części: historycznej oraz normatywnej. Część historyczna jest bardzo obszerna i, co już zostało powiedziane wcześniej, stanowi szczególne świadectwo troski Kościoła o migrantów na przestrzeni wieków. Przede wszystkim papież zauważył, że pierwowzorem, przykładem i ostoją dla wszelkiego rodzaju migrantów, wszystkich czasów i miejsc, jest „Tułacza Rodzina Nazaretańska (*Exsul Familia Nazarethana*): Jezus, Maryja, Józef, uciekająca przed gniewem bezbożnego króla i w drodze do Egiptu, i na wygnaniu w Egipcie" (wstęp do EF; DSS 1031). Jeśli bowiem Syn Boży był doświadczony we wszystkim na nasze podobieństwo, z wyjątkiem grzechu (zob. Hbr 4,15), oznacza to, że jest on w stanie utożsamić się również z tymi, którzy z różnych przyczyn opuścili rodzinną ziemię. Świadomość tego, że Syn Boży zjednoczył się z nami poprzez przyjęcie ludzkiej natury, a także zjednoczył się z wszelkiego rodzaju migrantami poprzez swoje osobiste doświadczenie wygnania, powinna być dla wszystkich, którzy dzielą ten los ostoją w trudnościach. I dlatego papież mając świadomość, że Kościół jest powołany, aby kontynuować zbawczą misję swego Założyciela, niosąc Dobrą Nowinę i braterską miłość wszystkim tym, którzy są w jakiejkolwiek potrzebie, stwierdził, że „Kościół uznał za swój obowiązek otoczyć [wygnańców i migrantów] czułą troską i specjalną opieką, [która] miała na celu podtrzymanie

[126] Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) przyjęta i proklamowana w dniu 10.12.1948 r.), w: *Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 11–16.

[127] IOANNES PP. XXIII, Litterae encyclicae de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda *Pacem in terries* (11.04.1963), AAS 55 (1963), s. 257–304.

[128] J. BAKALARZ, *Podstawowe dokumenty Kościoła w sprawie opieki duszpasterskiej nad migrantami*, „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 7.

praktyki moralnego życia i zachowanie nieskażonej wiary, przekazanej przez przodków" (wstęp do EF; DSS 1033).

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż papież przytaczając zasługi Kościoła na polu duszpasterstwa migrantów na przestrzeni wieków, wielokrotnie odnosił się do wydarzeń wprost związanych z opieką duszpasterską nad migrantami katolickich Kościołów wschodnich. Oczywiście do tej szczególnej grupy wiernych znajdzie zastosowanie to wszystko, co papież napisał na temat duszpasterstwa migrantów w pierwszych wiekach Kościoła, gdy podziały wewnątrzkościelne nie były jeszcze tak wyraźne i głębokie. Papież po raz pierwszy wprost nawiązał w swojej konstytucji do troski duszpasterskiej nad migrantami różnych obrządków, gdy zacytował słynny fragment nauczania Soboru Laterańskiego IV, w którym ojcowie soborowi wyrazili pragnienie, aby biskupi krajów, czy regionów, w których wierni wyznają wiarę m.in. w różnych obrządkach, zatroszczyli się o odpowiednich kapłanów, którzy byliby zdolni sprawować sakramenty i nauczać stosownie do tych obrządków (zob. EF I; DSS 1043). To właśnie na kanwie przywołanych dyspozycji Soboru Laterańskiego IV papież Pius XII stwierdził: „Tego właśnie Kościół święcie przestrzega aż po dzień dzisiejszy zakładając parafie tej samej narodowości czy języka, a nawet ze względu na rozmaitość obrządków erygował niekiedy diecezje […]. Ile zaś pożytku przyniosły takie parafie, erygowanie częstokroć na życzenie samych cudzoziemców, zarówno diecezjom, jak i duszom, wszyscy o tym doskonale wiedzą, wyrażając im należne uznanie" (EF I; DSS 1043–1044).

W swoich rozważaniach na temat zaangażowania Kościoła na rzecz migrantów papież zwrócił szczególną uwagę na to, czego dokonali na tym polu jego poprzednicy: Leon XIII, Pius X, Benedykt XV i Pius XI. Jednocześnie Pius XII nie omieszkał przypomnieć tego, co zostało uczynione dla migrantów Kościołów wschodnich w czasie tych wcześniejszych pontyfikatów.

Gdy chodzi o Leona XIII *Exsul Familia* nie przytacza jego działań, które byłyby wprost skierowane do migrantów wschodnich. Tym niemniej wiadomo, iż na lata pontyfikatu tego papieża przypadają ogromne ruchy ludności, zwłaszcza ludności udającej się w poszukiwaniu lepszego życia, np. do Ameryki Północnej. Papież ten musiał zatem z jednej strony umieć należycie rozeznać i ocenić to nowe zjawisko, które dotykało rzesze ludzi wierzących, a z drugiej podejmować adekwatne kroki w celu niesienia im wielorakiej pomocy. Dlatego Pius XII opisując działalność swego poprzednika w organizacji duszpasterskiej troski nad migrantami, stwierdził, iż papież Leon XIII „z biegiem lat z miłości do swych dzieci [migrantów] nie tylko szybko zatwierdzał nowe metody apostolstwa, dostosowane do rozwoju narodów i nowych warunków życia, ale jednocześnie pieczołowicie czuwał

nad ich stosowaniem i zwracał baczną uwagę na problemy społeczne, moralne i religijne, które znalazły się w poważnym kryzysie" (EF II; DSS 1048). Co więcej dokumenty wydawane w czasie pontyfikatu Leona XIII „wyraźnie wskazują na to, że od Stolicy Apostolskiej tym śmielsze bodaj wywodziły się inicjatywy, im wolniej na te sprawy reagowały władze państwowe i instytucje prywatne" (EF II; DSS 1049). Oczywiście ta ogólna troska Leona XIII o los migrantów obejmowała także migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich. Poza tym, choć *Exsul Familia* nie wspomina o tym, to przecież ten papież ogłosił list apostolski *Orientalium dignitas*, który, co zostało omówione wcześniej, bronił prawa migrantów wschodnich do zachowania własnego obrządku w warunkach migracyjnych (zob. OD I).

O wiele więcej szczegółowych przepisów regulujących organizację duszpasterstwa migrantów wschodnich zostało promulgowanych w czasie pontyfikatu papieża Piusa X. *Exsul Familia* wspomina w pierwszej kolejności o dokumentach adresowanych do duchowieństwa i wiernych Kościoła rusińskiego, którzy osiedlili się w Ameryce Północnej, wydanych zarówno przez samego papieża (*Ea semper fuit, Officium supremi*), jak i przez sekcję Kongregacji Rozkrzewiania Wiary dla spraw Obrządku Wschodniego (*Fidelibus ruthenis, Cum episcopo*). Przepisy zawarte w tych dokumentach stwarzały solidne podstawy dla uregulowania na tych terenach wzajemnych stosunków natury dyscyplinarnej między biskupami łacińskimi a biskupami obrządku wschodniego oraz między duchowieństwem a wiernymi obydwu obrządków. Papież wspomniał także o działającym już w tamtym czasie w Toronto towarzystwie zajmującym się rozwojem Kościoła katolickiego w Kanadzie, które, wśród wielu podejmowanych inicjatyw, również skutecznie broniło przybyłych do Kanady katolików wschodnich przed próbami odrywania ich od jedności z Kościołem przez wspólnoty odłączone[129] (zob. EF II; DSS 1061).

Jednakże, jak zauważył Pius XII, najważniejszą inicjatywą Piusa X dotyczącą troski o migrantów, było powołanie specjalnego urzędu do spraw duszpasterstwa emigracji[130]. Urząd ten powstał, jako specjalna sekcja *De spirituali emigrantium cura* przy Kongregacji Konsystorialnej. Jej głównym zadaniem miała być troska o zaspokajanie potrzeb religijnych migrantów obrządku łacińskiego. Natomiast, odnośnie opieki duszpasterskiej nad migrantami obrządków wschodnich swoje kompetencje zachowywała tak jak dotychczas Kongregacja Rozkrzewiania Wiary (EF II; DSS 1062).

---

[129] PIUS PP. X, Litterae Apostolicae ad R. P. D. Patritium Fergo Mac Evay, Archiepiscopum Torontinum: laudatur Associatio pro diffusione Ecclesiae catholicae Toronti in dominio Canadensi constituta ditaturque indulgentiis *Allata nuper* (09.06.1910), AAS 2 (1910), s. 536–540.

[130] Tenże, Motu proprio de catholicorum in exteras regiones emigratione *Cum omnes catholicos* (15.08.1912), AAS 4 (1912), s. 526–527.

Nie mniejsze zasługi dla duszpasterstwa migrantów, w tym także migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich, miał kolejny papież – Benedykt XV. W *Exsul Familia* obok ukazania szerokiego wachlarza działań podejmowanych przez tego papieża na rzecz migrantów Kościoła łacińskiego, szczególnie migrantów włoskich, zostały również ukazane jego liczne działania na rzecz migrantów wschodnich. Wśród tych dokonań Pius XII na pierwszym miejscu wskazuje na opiekę, jaką Benedykt XV roztoczył nad wiernymi obrządków wschodnich, którzy osiedlili się w Ameryce południowej. Normatywną podstawą do uregulowania sytuacji migrantów wschodnich w tym regionie świata był dekret Kongregacji Rozkrzewiania Wiary *Cum sat numerosiores*[131]. Benedykt XV ponadto założył dla kandydatów do kapłaństwa Kościoła Italo-greckiego seminarium w Grotaferrata, a także erygował dla wiernych tego obrządku, którzy w tamtym czasie masowo napływali na tamte tereny z Epiru i Albanii, diecezję lungreńską (zob. EF II, DSS 1075).

Również papieżowi Piusowi XI nie były obojętne sprawy migrantów wschodnich. *Exsul Familia* przypomina jego zasługi dla wiernych katolików obrządku ormiańskiego, którym udzielił bardzo konkretnej pomocy po tym, jak ich kraj został zniszczony, a wielu Ormian zostało zmuszonych do opuszczenia swojej ojczyzny (zob. EF II; DSS 1077). Kolejnym ważnym przedsięwzięciem na rzecz migrantów wschodnich było powołanie do istnienia, na mocy motu proprio *Inde ab inito Pontificatu*[132], specjalnej Komisji *Pro Russia*, której głównym zadaniem miało być otoczenie pasterską troską Rosjan znajdujących się na wygnaniu[133]. Ten sam papież zlecił osobnemu urzędowi przy Kongregacji Kościoła Wschodniego opiekę nad wszystkimi wiernymi Kościoła słowiańskiego, natomiast w Chinach erygował ordynariat w Harbinie dla Rosjan znajdujących się na terenie cesarstwa chińskiego, a na jego czele postawił kapłana obrządku bizantyńsko-słowiańskiego (zob. EF II; DSS 1079). *Exsul Familia* przypomina, że Pius XI „idąc śladami swych Poprzedników, którzy wyposażyli we własne kościoły Ormian, Syryjczyków, Maronitów,

---

131 SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, Decretum de spirituali adsistentia fidelium graeco-rutheni ritus in regionibus Americae Meridionalis immigrantium *Cum sat numerosiores* (27.03.1916), AAS 8 (1916), s. 105–107.

132 PIUS PP. XI, Motu proprio Commissio pro Russia a Sacra Congregatione pro Ecclesia Orientali seiungitur ac sui iuris constituitur *Inde ab inito Pontificatu* (06.04.1930), AAS 22 (1930), s. 153–154.

133 Kres działalności komisji *Pro Russia* położył Jan Paweł II swoim listem apostolskim motu proprio *Europae Orientalis*. W liście tym papież przypomniał, że powołaniu komisji *Pro Russia* przez Piusa XI towarzyszyło pragnienie otoczenia „szczególną pasterską troską mieszkańców Rosji oraz tych, którzy stamtąd emigrowali […] Za pośrednictwem Komisji Stolica Apostolska opiekowała się katolikami zamieszkującymi te ziemie, którzy byli zmuszeni wyznawać swą wiarę wśród prześladowań, ale i z nadzieją, że kiedyś, w czasie Bogu tylko znanym, Kościół katolicki będzie się mógł znów rozwijać w ich ojczyźnie". Następnie nawiązując do przemian, jakie dokonały się w Europie na przełomie lat 80. i 90. XX w., Jan Paweł II postanowił zakończyć działalność tej komisji, a na jej miejsce powołać Stałą Komisję Międzydykasterialną ds. Kościoła w Europie Wschodniej; IOANNES PAULUS PP. II, Litterae apostolicae motu proprio datae Pontificia Commissio «Pro Russia» in Commissionem Interdicasterialem Stabilem pro Ecclesia in Europa Orientali immutatur *Europae Orientalis* (15.01.1993), AAS 85 (1993), s. 309–310.

Greków, Rusinów i Rumunów, przeznaczył dla wiernych obrządku słowiańskiego mieszkających lub przybywających do Rzymu, kościół św. Antoniego Pustelnika na Eskwilinie, by tam mogli czcić Boga zgodnie ze zwyczajami swoich przodów. W przyległych zaś budynkach wzniesionych od fundamentów założył *Seminarium Russicum*" (EF II; DSS 1079). W końcu papież Pius XI erygował eparchię planeńską dla Greków i stosownie do potrzeb wydawał niezbędne zarządzenia dotyczące duszpasterstwa w diecezji greckokatolickiej w Stanach Zjednoczonych i Kanadzie (EF II; DSS 1080).

Autor *Magna Carta* kościelnej troski o migrantów przypomniał również o szerokim zaangażowaniu na rzecz ludzi w drodze w czasie swojego pontyfikatu. Przy czym, o czym wspomniał Pius XII, działalność Kościoła na polu troski duszpasterskiej o wszelkiego rodzaju migrantów, była w tamtym okresie w dużej mierze wymuszona i dostosowana do szalejącej na świecie wojny. Tym niemniej wśród tego wszystkiego, co udało się papieżowi do czasu wydania *Exsul Familia* osiągnąć na polu duszpasterstwa migrantów są bardzo konkretne inicjatywy skierowane bezpośrednio do wiernych katolickich Kościołów wschodnich. Jak wynika z papieskiej konstytucji, pontyfikat Piusa XII obfitował w działania, których celem było tworzenie nowych struktur organizacyjnych dla wiernych uchodźców obrządków wschodnich i reorganizacja już istniejących. W ten sposób, dla wiernych emigrujących z Libanu do Egiptu i osiedlających się na tym terytorium , kairski patriarchat maronitów został podniesiony do godności diecezji, egzarchat greckokatolicki w Kanadzie został podzielony na trzy części, tworzące trzy egzarchaty, a także powstał kolejny nowy egzarchat w Kanadzie oraz został erygowany ordynariat dla wiernych obrządku wschodniego przybywających do Brazylii (EF II; DSS 1125).

Druga część konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* zawiera normy prawne, które Pius XII wprowadził stosownie do wymogów współczesnych mu czasów, a nade wszystko dla dobra migrantów tak, aby mogli korzystać z opieki duszpasterskiej, która nie odbiegałaby od tej, z której korzystają wierni we własnych Kościołach partykularnych. Jak napisał papież: „tymi normami chcemy zadośćuczynić potrzebom duszpasterskim wszystkich emigrantów i przybyszów" (EF III; DSS 1133). Co ważne, jeszcze pod koniec części historycznej konstytucji papież postanowił, że „duszpasterstwo to powierzamy na stałe Kongregacji Konsystorialnej w zakresie jej kompetencji do wiernych obrządku łacińskiego" (EF III, DSS 1133). Oczywiście tym stwierdzeniem nie przekreślił możliwości stosowania części normatywnej *Exsul Familia* do wiernych

Kościoła wschodniego, lecz jedynie określił zakres przedmiotowy uprawnień Kongregacji Konsystorialnej w odniesieniu do migrantów[134].

Zasygnalizowane powyżej zagadnienie kompetencji Kongregacji Konsystorialnej zostało poruszone w art. 1 § 1 EF, który stanowi: „Do Kongregacji Konsystorialnej należy i jej wyłącznie przysługuje prawo do badania i przygotowywania wszystkiego, co przyczynia się do duchowego dobra emigrantów obrządku łacińskiego, dokądkolwiek się oni udają. Kongregacja ta będzie w tej sprawie porozumiewać się z Kongregacją Kościoła Wschodniego lub z Kongregacją Rozkrzewiania Wiary, jeśli chodzi o terytoria podlegające tym Kongregacjom". Ustawodawca Kościelny dodaje w tym samym art. 1 § 2 EF, że „do Kongregacji Konsystorialnej należy także prawo do badania i przygotowywania wszystkiego, co dotyczy dobra emigrantów obrządków wschodnich. Czynić to będzie w porozumieniu z Kongregacją Kościoła Wschodniego, ilekroć emigranci któregokolwiek z obrządków wschodnich udają się od miejsca niepodlegającego tejże Kongregacji lub gdy nie mają tam kapłana własnego obrządku". Z przytoczonych powyżej przepisów wynika, że przedmiotem pasterskiej troski Kościoła niezmiennie pozostają także wierni katolickich Kościołów wschodnich, tak jak to miało miejsce wcześniej. Kongregacja Konsystorialna cieszy się autonomią w wykonywaniu swoich uprawnień względem migrantów łacińskich, gdy ci przybywają na tereny niepodlegające Kongregacji Kościoła Wschodniego i Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. Natomiast w przypadkach, gdy wierni Kościołów wschodnich udają się poza terytoria podlegające Kongregacji Kościoła Wschodniego i Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, Kongregacja Konsystorialna ma obowiązek ścisłej współpracy z ww. Kongregacjami[135]. Wynika z tego, że Kongregacje te mogą niezależnie od Kongregacji Konsystorialnej podejmować decyzje dotyczące wiernych obrządków wschodnich, gdy ci migrują w obrębie podległych im terytoriów. Najistotniejsze jednak było to, że powyższe przepisy potwierdzały, iż zawarte w *Exsul Familia* instytucje prawne służące organizacji życia duszpasterskiego migrantów katolickich mogły być

[134] Potwierdzeniem tego, iż normy *Exsul Familia* mogły znaleźć zastosowanie także dla zapewnienia opieki duszpasterskiej nad migrantami katolickich Kościołów wschodnich, mogą stanowić słowa Jana Pawła II, które skierował do biskupów Kościołów syro-malabarskiego i syro-malankarskiego przy okazji wizyty *ad limina* w 1980 r. w Castelgandolfo. Papież w czasie swego przemówienia poruszył problem opieki duszpasterskiej nad wiernymi tych Kościołów przebywających poza terytoriami swoich eparchii. W tym kontekście podkreślił, że w tę kwestię zaangażowani są przedstawiciele papiescy w Indiach oraz łacińscy ordynariusze miejsc, w których mieszkają ci wierni. Papież zapewnił przybyłych biskupów, że wiernym tym zostanie zapewniona wszelka pomoc zgodnie z obowiązującymi już wtedy normami wprowadzonymi przez Sobór Watykański II. Tym niemniej tym, co zasługuje na szczególne podkreślenie w papieskim przemówienie jest fakt, iż przypomniał biskupom, że dostępna dla tych wiernych jest również pomoc duszpasterska w formie zaproponowanej przez konstytucję *Exsul Familia* i późniejsze reformujące ją dokumenty Pawła VI; zob. IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad sacros Praesules ritus Malabarici et Malankarensis occasione visitationis «Ad limina» in Arce Gandulfi coram admissos: *de liturgica renovatione* (29.08.1980), AAS 72 (1980), s. 1024–1031.

[135] L. BRAJNOVIC, *Décimo aniversario de la constitución…*, s. 334.

z powodzeniem, w porozumieniu z odpowiednimi dykasteriami, stosowane dla migrantów katolickich Kościołów wschodnich.

Art. 1 EF nie był jedynym przepisem zawartym w normatywnej części konstytucji, który wprost odnosił się do Kościołów wschodnich. Dalsze dyspozycje dotyczące tych wspólnot zostały ujęte w art. 2 § 2–3 EF, który w analogiczny do art. 1 sposób regulował kwestię podległości odpowiednim dykasteriom kapłanów udających się na emigrację[136]. Migranci obrządków wschodnich zostali jeszcze raz bezpośrednio wspomniani w art. 10 § 1 EF, w którym prawodawca kościelny ogólnie określił zakres zadań delegata do spraw emigracji. Przepis ten stanowi: „zadaniem delegata jest opieka i popieranie w odpowiedni sposób wysiłków zmierzających ku dobru wiernych przebywających na emigracji, zwłaszcza ich dobru duchowemu; czynić to będzie bez względu na ich język, pochodzenie, narodowość czy obrządek, przestrzegając w tym ostatnimi wypadku obowiązujące przepisy prawne". Co do pozostałych przepisów części normatywnej *Exsul Familia* i wprowadzonych przez nie specjalnych urzędów i jednostek organizacyjnych dla zaradzenia potrzebom duszpasterskim migrantów, należy stwierdzić, że mogły one być wykorzystywane również dla obrządków wschodnich za zgodą oczywiście i pod kierownictwem kompetentnych Kongregacji.

Konstytucja apostolska *Exsul Familia* Piusa XII była pierwszym dokumentem, który w sposób całościowy i systematyczny próbował uregulować sytuację katolickich migrantów w świecie. Dlatego druga część tego dokumentu bywa określana jako „pierwsza kodyfikacja prawa w zakresie duszpasterstwa migrantów"[137]. Pomimo wszystkich zalet tego dokumentu był on także wielokrotnie krytykowany. Podstawowy zarzut, kierowany wobec papieskiej konstytucji, dotyczył zamieszczenia w części normatywnej dwóch rozdziałów poświęconych duszpasterstwu na rzecz migrantów włoskich. Tak mocno wyeksponowana kwestia migrantów jednej narodowości zacieniała nieco powszechny charakter tego dokumentu. Po tej samej linii szedł zarzut, iż cała konstytucja ma dość mocne zabarwienie europejskie, a przez to nie uwzględnia w wystarczającym stopniu sytuacji krajów zamorskich. Krytycznie odnoszono się również do samej struktury organizacyjnej duszpasterstwa migrantów wprowadzonej przez *Exsul Familia*, która była zdaniem krytyków zbyt scentralizowana i zależna od Stolicy Apostolskiej. W powiązaniu z tym zarzutem dostrzegano również, że w misji roztoczenia troski o migrantów zostały pominięte osoby świeckie i konsekrowane[138]. Krytycznie odnoszono się także do tego, iż w konstytucji nie pojawiła się refleksja nad zjawiskiem migracji jako takiej. Przyjmuje się, że to właśnie brak głębszego

[136] Tamże, s. 334.

[137] J. BAKALARZ, *Podstawowe dokumenty Kościoła…*, s. 7.

[138] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 42–43.

zrozumienia fenomenu migracji spowodował wprowadzenie do konstytucji, co też nie uniknęło krytycznych ocen, rygorystycznej cezury czasowej, która jurysdykcję duszpasterzy migrantów ograniczała do osób przybyłych na dane terytorium i ich potomków w pierwszym stopniu linii prostej (zob. art. 40 nr 1 EF)[139].

Ostatecznie należy jednak stwierdzić, że mimo niewątpliwie uzasadnionych zarzutów kierowanych pod adresem *Exsul Familia*, dokument ten zachowuje swoją niepodważalną wartość i stanowi punkt odniesienia dla kolejnych regulacji prawnych w służbie katolickim migrantom[140].

6. PROBLEM MIGRANTÓW WSCHODNICH W DOKUMENTACH SOBORU WATYKAŃSKIEGO II

W 1959 r., w trzecim miesiącu swojego pontyfikatu, papież Jan XXIII ogłosił wolę zwołania soboru powszechnego. Pierwsza publiczna wzmianka na ten temat pojawiła się 25.01.1959 r. w wygłoszonym przez papieża przemówieniu *Questa festiva ricorrenza*[141]. Papież wyraził w nim swoje pragnienie przeprowadzenia ogólnej odnowy Kościoła, która w praktyce miała dokonać się poprzez zwołanie diecezjalnego synodu rzymskiego, soboru powszechnego, a także, co bardzo ważne, poprzez rewizję i reformę prawa kanonicznego. Również w tym przemówieniu pojawiła się zapowiedź rychłej promulgacji Kodeksu Prawa Wschodniego. Wszystkie te papieskie plany znalazły swe uroczyste potwierdzenie w encyklice *Ad Petri cathedram*[142] ogłoszonej 29.06.1959 r., w której papież podkreślił między innymi, że reforma prawa kanonicznego ma polegać na przystosowaniu Kodeksu Prawa Kanonicznego do współczesności. Chodziło o stworzenie kodeksu, który będzie odpowiadał potrzebom współczesnego świata i Kościoła, a nade wszystko będzie zakorzeniony w postanowieniach zwołanego soboru. O tym, że rewizja kodeksu była w Kościele bardzo potrzebna, najlepiej świadczy fakt, iż wśród nadesłanych do Stolicy Apostolskiej propozycji tematów, które powinny zostać podjęte na soborze, aż 85% dotyczyło właśnie prawa kanonicznego[143].

---

[139] V. DE PAOLIS, *Aspetti canonici del Magistero Della S. Sede sulla mobilità umana*, w: PONTIFICIA COMMISIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, red. G. Tassello, L. Favero, Roma 1985, s. XXXIV–XXXV.

[140] J. BAKALARZ, *Podstawowe dokumenty Kościoła…*, s. 7; W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 43–44.

[141] IOANNES PP. XXIII, Sollemnis allocutio *Questa festiva riccorrenza* (25.01.1959), AAS 51 (1959), s. 65–69.

[142] Tenże, Litterae encyclicae de veritate, unitate et pace caritatis afflatu provehendis *Ad Petri Cathedram* (29.06.1959), AAS 51 (1959), s. 497–531.

[143] P. HEMPEREK, W. GÓRALSKI, *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego…*, s. 133.

Sobór został ostatecznie zwołany przez papieża Jana XXIII konstytucją apostolską *Humanae salutis*[144] z 25.12.1961 r. do bazyliki św. Piotra w Rzymie. Natomiast uroczyste otwarcie obrad soborowych nastąpiło 11.10.1962 r. Sobór trwał do 1965 r. Na przestrzeni tych lat ojcowie soborowi spotkali się w Rzymie na czterech kilkumiesięcznych sesjach, na których uchwalili łącznie 16 dokumentów – konstytucji, dekretów i deklaracji. Inicjatorowi Soboru Watykańskiego II, papieżowi Janowi XXIII, dane było przewodniczyć tylko pierwszej sesji soboru. Papież zmarł w 1963 r. Dalszym pracom przewodniczył już papież Paweł VI, który 8.12.1965 r. uroczyście zamknął 21. sobór powszechny.

Przytoczone powyżej wypowiedzi papieża Jana XXIII dotyczące kodyfikacji wschodniej ukazują niewątpliwie ścisły związek między przygotowywanym Wschodnim Kodeksem Prawa Kanonicznego a zapowiedzianym soborem powszechnym[145]. Tym niemniej papieskie deklaracje dotyczące rychłej promulgacji prawa wschodniego, nie były do końca jasne. Dlatego, pomimo użycia przez papieża w jego przemówieniu sformułowania „Kodeks Prawa Wschodniego" (*Codice di Diritto Orientale*), wydaje się, iż papież nawiązywał do przygotowanego już wtedy i gotowego do promulgacji *motu proprio De sacramentis,* a nie do pełnej kodyfikacji wschodniej[146]. Jeżeli bowiem, kodeks wschodni miał być, jak to zapowiedział sam papież w *Ad Petri cathedram*, kodeksem „nowym i tego samego rodzaju" co kodeks łaciński, jest oczywiste, że również on musiał zostać zredagowany w duchu soborowego *aggiornamento*[147]. Wkrótce stało się jasne, że kodyfikacja powszechnego prawa wschodniego będzie musiała zostać poddana niezbędnym modyfikacjom, stąd ogłoszenie wspomnianego powyżej *motu proprio* zostało odłożone w czasie, a cały projekt kodyfikacji wschodniej zawieszony na czas trwania soboru, w ten sposób, aby nowy kodeks mógł uwzględnić nauczanie soborowe, a zwłaszcza to wszystko, co bezpośrednio miało w nim dotyczyć Kościołów wschodnich[148].

6.1. Sobór Watykański II a katolickie Kościoły wschodnie

Kwestia katolickich Kościołów wschodnich była wielokrotnie poruszana przez Sobór Watykański II. Wspólnotom tym został poświęcony osobny dekret soborowy *Orientalium Ecclesiarum*, promulgowany na zakończenie III sesji soboru 21.11.1964 r. Prace nad tym dekretem, podobnie jak prace nad wszystkimi dokumentami soborowymi, rozpoczęły się

[144] IOANNES PP. XXIII, Constitutio apostolica Concilium Oecumenicum Vaticanum II indicitur *Humanae salutis* (25.12.1961), AAS 54 (1962), s. 5–13.

[145] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 395.

[146] I. ŽUŽEK, *Les textes non publiés du Code de Droit Canon Oriental*, „Nuntia" 1 (1975), s. 31.

[147] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 395.

[148] J.D. FARIS, *Codification of eastern canon law*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. CVI.

dużo wcześniej. Jan XXIII 17 maja 1959 r. w swoim przemówieniu *Volge il settimo*[149] ogłosił powołanie do istnienia Komisji Antepreparatoryjnej, do której zadań miało należeć m.in. kontaktowanie się z biskupami świata w celu uzyskania od nich sugestii i rad, co do tematów, które powinny zostać podjęte na zwołanym soborze. Komisja ta miała ponadto za zadanie zebrać podobne propozycje od poszczególnych dykasterii Kurii Rzymskiej, a także uniwersytetów katolickich oraz wydziałów teologii i prawa kanonicznego, a następnie na podstawie tak zgromadzonego materiału nakreślić główne zagadnienia, które miały stać się przedmiotem obrad soborowych. Komisja Antepreparatoryjna miała ponadto zaproponować powołanie do istnienia odpowiednich podmiotów, takich jak: komisje, sekretariaty itp., odpowiedzialnych za przygotowanie soborowej agendy. Na czele liczącej dziewięciu członków Komisji Antepreparatoryjnej stanął kard. D. Tardini, ówczesny sekretarz stanu, a jej sekretarzem został P. Felici[150].

Wśród ogromnej ilości głosów, które zaczęły napływać do Stolicy Apostolskiej z sugestiami dotyczącymi zagadnień, jakie powinny zostać poruszone przez zapowiedziany sobór, nie zabrakło i tych dotyczących Kościołów wschodnich, w tym także katolickich Kościołów wschodnich. Analiza nadesłanych do Komisji Antepreparatoryjnej *votów* pozwalała zauważyć, że kwestie związane z chrześcijańskim Wschodem pojawiały się bardzo często i niejednokrotnie dotyczyły spraw o fundamentalnym znaczeniu, takich jak: status katolickich Kościołów wschodnich, pozycja patriarchów czy kodyfikacja wschodnia. Niektóre z tych zagadnień miały również bezpośrednie znaczenie dla kwestii związanych z organizacją posługi duszpasterskiej na rzecz migrantów wschodnich przez Kościoły, do których ci należeli.

Począwszy od listu apostolskiego *Orientalium dignitas* Leona XIII można mówić o bardzo wyraźnej zmianie nastawieniu Kościoła łacińskiego do katolickich Kościołów wschodnich. I choć w praktyce Kościoły wschodnie mogły jeszcze wciąż niejednokrotnie odczuwać, że są mniejsze od Kościoła łacińskiego nie tylko liczbą wiernych, lecz także swoją godnością, to jednak rosła w Kościele powszechnym świadomość wielości równych sobie obrządków. Kwestie te nie pojawiały się już zasadniczo w okresie przygotowań prac soborowych, tym niemniej można było jeszcze spotkać głosy, które wyraźnie sprzeciwiały się temu swoistemu dualizmowi eklezjalnemu i przyznaniu bardzo szerokiej autonomii wspólnotom wschodnim, także w zakresie ich dyscypliny. W takim duchu wypowiedział się delegat apostolski w Jerozolimie i Palestynie, Giuseppe Sensi, który pytał: „czy w obecnej

[149] IOANNES PP. XXIII, Allocutio *Volge il settimo* (17.05.1959), AAS 51 (1959), s. 419–422.

[150] A. KUBIŚ, *Papież Jan XXIII a II Sobór Watykański*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 21 (2013) nr 2, s. 232–233.

sytuacji historycznej można sobie jeszcze wyobrazić Kościół katolicki podzielony, tak ja to miało miejsce w czasach cesarstwa bizantyjskiego, na dwie gałęzie, a połączone wyłączenie wiarą i posłuszeństwem najwyższej zwierzchności, ale odrębne i niezależne w pozostałych sprawach? Czyż nie jest dziś anachronizmem chęć odróżniania autorytetu Najwyższego Pasterza od władzy patriarchy Zachodu, zakładając jednocześnie, że przy uwzględnieniu takiego rozróżnienia, pierwsza z tych władz jest wykonywana rzadko, a druga nie znajduje zastosowania do wiernych Kościołów wschodnich?"[151]. Swoją wypowiedź hierarcha zakończył wyrażeniem życzenia: „pożądane byłoby zatem wyjaśnienie nie tylko dla wiernych ze Wschodu, ale przede wszystkim dla ludzi Zachodu, którzy w tym względzie mają nieraz pogmatwane lub nazbyt teoretyczne poglądy, jakie jest prawdziwe znaczenie wyrażenia „Kościół Wschodni", a mianowicie, czy dotyczy ono tylko obrzędów, zwyczajów, przywilejów i dyscypliny wschodniej, czy też może zakłada ono faktyczny dualizm (Zachód-Wschód) i wynikającą z tego autonomię tych Kościołów?"[152]. Sensi nie zaprzeczał istnieniu pewnych różnic między Wschodem a Zachodem, aczkolwiek dualizm tych dwóch wspólnot, nawet jeśli obydwie podlegały najwyższej władzy papieża i soboru powszechnego, uważał za anachronizm i potencjalną przeszkodę na drodze do wprowadzania przyszłych, ewentualnych zmian dyscyplinarnych na Wschodzie[153].

Jak już wspomniano powyżej, papież Jan XXIII, zapowiadając zwołanie soboru, zapowiadał jednocześnie reformę prawa kanonicznego, a także rychłą publikację kodeksu dla Kościołów wschodnich. Deklaracja ta nie była jednak do końca jasna, albowiem nie było oczywiste, co tak naprawdę papież chciał promulgować jeszcze przed rozpoczęciem soboru, gdy idzie o prawo wschodnie. Co więcej, na kanwie zwołanego soboru i trwających konsultacji, odżyły także dawne wątpliwości związane z kodyfikacją wschodnią. W zbiorze dokumentów pochodzących z okresu antepreparatoryjnego można znaleźć krótkie, czteropunktowe podsumowanie nadesłanych głosów dotyczących kodyfikacji wschodniej. Zwrócono tam uwagę m.in. na to, iż byłoby rzeczą chwalebną, aby przy okazji zwołanego soboru promulgowano kodeks dla wszystkich wiernych pochodzących ze Wschodu; zwrócono uwagę także na konieczność uzgodnienia prawa kanonicznego Kościoła wschodniego z prawem kanonicznym Kościoła łacińskiego, a także na kwestie dotyczące ujednolicenia czasów świętych i dni postu dla Wschodu; w końcu zostały dostrzeżone postulaty pochodzące od biskupów kanadyjskich, którzy stwierdzili, że aplikacja prawa wschodniego na ich terytorium bywa dla wiernych obrządków wschodnich trudna

[151] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars IV: *Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, s. 440.

[152] Tamże, s. 440–441.

[153] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 398.

i może prowadzić do utraty wiary przez tych wiernych, którzy już urodzili się na terytorium Kanady, gdyż ich kontakt i rozumienie języka i zwyczajów tych Kościołów bywa ograniczone. Biskupi stwierdzili przy tym, że problemy z aplikacją prawa wschodniego pojawiają się głównie przy okazji sprawowania sakramentów: chrztu, małżeństwa, a także przy okazji zmiany obrządku[154].

Nie były to jednak jedyne uwagi dotyczące przyszłej kodyfikacji wschodniej, albowiem w okresie antepreparatoryjnym na nowo ożyła dyskusja na temat tego, czy należy promulgować jeden kodeks dla całego Kościoła powszechnego, czy dwa kodeksy, czy może tyle kodeksów ile obrządków. A zatem np. rusiński egzarcha Pittsburgha, bp N. Elko, domagał się jak najszybszej promulgacji pozostałych części prawa wschodniego[155]. Z drugiej strony maronicki arcybiskup Cypru, E. Farah, podnosił, aby w przyszłej kodyfikacji dla Kościołów wschodnich odstąpić od zbyt daleko idącej unifikacji i pozostawić w poszczególnych obrządkach to, co jest dla nich charakterystyczne i właściwe, np. w kwestii zapowiedzi, czy przeszkód pokrewieństwa[156]. Z kolei melchicki patriarcha Maksymos IV postulował rewizję dotychczas opublikowanych części wschodniego kodeksu prawa kanonicznego, a także tych, które nie zostały jeszcze ogłoszone, kładąc przy tym nacisk na to, aby w pracach tych były lepiej reprezentowane właśnie Kościoły wschodnie[157]. W końcu nie zabrakło i głosów, które optowały za jednym kodeksem, jak np. P. Myskiw – protoarchimandryta Zakonu Bazylianów Świętego Jozafata[158]. Co jednak bardzo ważne, wszystkie te i tym podobne głosy, stanowiły wyraz przekonania o prawnej autonomii Kościołów wschodnich, choć zakres tej autonomii, także w wymiarze geograficznym pozostawał wciąż nieokreślony[159].

Wśród kwestii dotyczących Kościołów wschodnich, które zostały poruszone w okresie antepreparatoryjnym, a które mogły mieć również wpływ na organizację opieki duszpasterskiej nad migrantami wschodnimi, znajdowało się również zagadnienie wielości jurysdykcji na tym samym terytorium. Problem ten został zasygnalizowany przez kilku

---

[154] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Appendix Vol. II: *Analyticus Conspectus Consiliorum et Votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt*, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, s. 239–240.

[155] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars VI: *America Septemtrionalis et Centralis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, s. 473.

[156] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars IV: *Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, s. 68.

[157] Tamże, s. 459–460.

[158] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars VIII: *Superiores Generales Religiosorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1961, s. 61.

[159] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 402.

biskupów maronickich, na czele z abp. M. Doumith. Arcybiskup chciał poddać dyskusji problem posiadania przez kilku biskupów jurysdykcji na danym terytorium. Takie sytuacje od lat występowały na Wschodzie, ale, jak zauważył, problem ten zaczął również być żywotny na Zachodzie, gdzie, na skutek dużych ruchów migracyjnych, pojawiła się potrzeba organizowania dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich specjalnych, personalnych struktur duszpasterskich[160]. Wobec tego problemu abp. Doumith przedstawił dwa możliwe podejścia. Według hierarchy można albo uznać istnienie wielu jurysdykcji na tym samym terytorium mając na uwadze wielość obrządków, ale pod warunkiem, że zasada ta będzie tak samo respektowana na Wschodzie, jak i na Zachodzie albo nie uznawać wielu jurysdykcji, jak to ma wciąż jeszcze miejsce na Zachodzie, podobnie było w początkach Kościoła[161]. Arcybiskup w swoim *votum* skłaniał się bardziej w kierunku drugiej z zaprezentowanych przez siebie opcji twierdząc, że: „wspólnotę wiary i miłości trafnie wyraża jedność jurysdykcyjna, a tam gdzie tej jedności nie ma, taka wspólnota jest wystawiona na wiele niebezpieczeństw"[162]. Twierdził dalej, że „obrządek sam w sobie jest wyrazem kultu, a nie licencją na autonomię, natomiast wierni, choć różnią się obrządkami, należą przecież do tego samego Kościoła, a nie do przeciwstawnych sobie narodów czy sekt. Dlatego też, aby uniknąć zgorszenia, aby należycie odnowić rządy w Kościele, i aby promować wobec innych chrześcijan miłość, należy kłaść na tą jedność nacisk, pomimo nawet największych trudności, które mogą się pojawić, a które nie są przecież nierozwiązywalne, jeśli sami pasterze dadzą przykład ewangelicznego wyrzeczenia"[163]. Doumith stwierdził ponadto, że jedność dyscypliny kościelnej dobrze służy jedności władzy, zaś prawo partykularne jest nasieniem podziału (*semen divisionis*)[164].

Zbieranie materiałów przez Komisję Antepreparatoryjną trwało prawie rok po czym komisja ta zakończyła swoją działalność, a na jej miejsce papież Jan XXIII, listem apostolskim *motu proprio Superno Dei*[165], powołał dziesięć komisji przygotowawczych, dwa sekretariaty oraz komisję centralną. Wśród powołanych do istnienia komisji przygotowawczych, których głównym celem było przestudiowanie zebranych wcześniej materiałów i na ich podstawie, przy uwzględnieniu tematów wskazanych na sobór przez samego papieża, przygotowanie tzw. schematów przyszłych dokumentów soborowych,

[160] Tamże, s. 404.

[161] *Antepraeparatoria*, II/IV, s. 409–410.

[162] Tamże, s. 410.

[163] Tamże, s. 410.

[164] Tamże, s. 410.

[165] IOANNES PP. XXIII, Litterae apostolicae motu proprio datae Commissiones Concilio Vaticano Secundo apparando instituuntur *Superno Dei* (05.06.1960), AAS 52 (1960), s. 433–437.

była także Komisja ds. Kościołów Wschodnich (*Commissio de Ecclesiis orientalibus*)[166]. Komisja przygotowawcza zajmująca się opracowaniem schematu dokumentu poświęconego Kościołom wschodnich stanęła wobec konieczności zbadania następujących zagadnień: „a) przejście do innego obrządku; b) *communicatio in sacris* z wschodnimi chrześcijanami niekatolikami; c) sposoby pojednania ze wschodnimi dysydentami; d) dalej, zasadnicze kwestie dyscyplinarne, które zostały wskazane innym komisjom, które jednak odnoszą się do Kościołów wschodnich"[167]. To właśnie ta komisja działająca na przełomie 1960 i 1961 r. opracowała kilka kolejnych schematów, które ostatecznie przybrały postać soborowego dekretu *Orientalium Ecclesiarum*.

Pierwszy schemat, przygotowany przez Komisję ds. Kościołów Wschodnich pod przewodnictwem kard. A. Cicognaniego, nosił roboczą nazwę *De Ecclesiae unitate „ut omnes unum sint"*. Schemat ten, ponieważ w dużej mierze poświęcony był zagadnieniu jedności chrześcijan i środkom do jej osiągnięcia, po przeprowadzonej dyskusji odrzucono, z sugestią ojców soborowych, aby pewne jego element zostały włączone do innego dekretu – dekretu o ekumenizmie[168]. W związku z powyższym Komisja ds. Kościołów Wschodnich przygotowała kolejny schemat przyszłego dekretu zatytułowany *De Ecclesiis Orientalibus*. Schemat ten został przesłany ojcom soborowym, a następnie po raz kolejny przepracowany z uwzględnieniem zgłoszonych przez nich zastrzeżeń i setek poprawek[169]. Schemat trafił pod obrady soborowe w październiku 1964 r. i powracał przez kilka dni w dyskusji. Ostateczne głosowanie nad soborowym dekretem o katolickich Kościołach wschodnich odbyło się 20.11.1964 r.[170]

Dekret *Orientalium Ecclesiarum* oczywiście nie uregulował wszystkich kwestii dotyczących Kościołów wschodnich, lecz przedstawił tylko niektóre podstawowe normy odnoszące się do tych wspólnot, pozostawiając pozostałe, bardziej szczegółowe kwestie do rozstrzygnięcia ich synodom i Stolicy Apostolskiej[171]. W dekrecie nie ma także żadnych bezpośrednich odniesień do wiernych katolickich Kościołów wschodnich, którzy żyją w diasporze, często poza terytoriami, na których tradycyjnie obecne są ich obrządki. Tym niemniej, warto zwrócić uwagę na kilka fragmentów soborowego dekretu,

166 A. KUBIŚ, *Papież Jan XXIII a II Sobór Watykański…*, s. 233–234.

167 *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II: *Praeparatoria*, Vol. II: *Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, Pars I: *Sessio prima (12–20 Iun 1961), Sessio secunda (7–17 Nov 1961)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965, s. 413.

168 J.S. GAJEK, K. NITKIEWICZ, *Wprowadzenie do dekretu o katolickich Kościołach Wschodnich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 169.

169 F. THONIPPARA, *Orientalium Ecclesiarium: Second Vatican Council Decree on the Easter Catholic Churches – a historical survey*, „Asian Horizons" 8 (2014) nr 1, s. 12–13.

170 P. PAŁKA, *Wprowadzenie do dekretu o Kościołach Wschodnich katolickich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 173.

171 J.S. GAJEK, K. NITKIEWICZ, *Wprowadzenie do dekretu o katolickich Kościołach Wschodnich*…, s. 169.

które niewątpliwie znajdują zastosowanie przy organizacji duszpasterstwa dla migrantów wschodnich. Czytając *Orientalium Ecclesiarum* z tej perspektywy szczególne znaczenie mają następujące kwestie: uznanie równej godności wszystkich Kościołów partykularnych (zob. OE 3), prawo i obowiązek poszczególnych Kościołów rządzenia się własnymi zasadami (zob. OE 5) oraz obowiązek troski o zachowanie i wzrost wszystkich Kościołów (zob. OE 4)[172].

W dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich prawodawca Kościelny poszczególne Kościoły określa mianem obrządków lub Kościołów partykularnych. Kościoły partykularne są właściwie utożsamiane z obrządkami, a obydwa te pojęcia są używane zamiennie. Oczywiście określenie „Kościoły partykularne" zostało użyte w tym dokumencie w znaczeniu szerokim, wykraczającym znacznie poza rozumienie kościoła partykularnego tylko jako diecezji i innych jednostek organizacyjnych Kościoła zrównanych w prawie z diecezjami. Tutaj „Kościół partykularny" to dziedzictwo liturgiczne, dyscyplinarne, duchowe pewnej części Kościoła powszechnego (zob. OE 2–3). Dlatego w takim znaczeniu Kościołami partykularnymi są nie tylko Kościoły wschodnie, ale Kościołem partykularnym jest również Kościół łaciński[173]. W konsekwencji takiego spojrzenia na Kościoły partykularne ojcowie soborowi uznali, że wszystkie, tak rozumiane Kościoły partykularne „jednakową posiadają godność i żaden z nich nie góruje nad innym z racji obrządku" (OE 3). Można zatem powiedzieć, że Sobór Watykański II definitywnie zerwał tym stwierdzeniem, przynajmniej teoretycznie, z błędną i deprecjonującą wschodnie obrządki zasadą *praestantia ritus latini*[174].

Dekret potwierdzając równą godność Kościołów podkreślił jednocześnie, że Kościoły te „mają prawo i obowiązek rządzenia się według własnych, szczególnych zasad" (OE 5). Tym samym została potwierdzona nie tylko godność Kościołów wschodnich ale też właściwa im autonomia w zakresie dyscypliny. A zatem, choć katolickie Kościoły wschodnie są powierzone „duszpasterskiemu przewodnictwu Biskupa Rzymu" (zob. OE 3), charakteryzują się jednak tym, że ich spoiwem jest ich własna hierarchia (zob. OE 2)

[172] Na potrzeby niniejszej pracy poddawane analizie są tylko wybrane fragmenty dekretu o katolickich Kościołach wschodnich. Warto jednak zaznaczyć, że dekret *Orientalium Eccliesiarum* doczekał się wielu całościowych opracowań i komentarzy m.in.: M. BREYDY, *El decreto conciliar Orientalium Ecclesiarum*, „Revista Española de Derecho Canónico" 21 (1966) nr 62, s. 295–311; I. DICK, N. EDELBY, *Les Églises Orientales Catholiques. Décret Orientalium Ecclesiarum*, Paris 1970; L.J. DIEZ, *El decreto conciliar sobre las Iglesias Orientales Católicas*, „Re-Union" 10 (1965), s. 315–337; G. DISTANTE, S. MANNA, *Decreto sulle chiese orientali cattoliche Orientalium ecclesiarum*, Piemme 1986; J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after. A new commentary on Vatican II's decree on Oriental Catholic Churches*, Kerala 1987; E. PRZEKOP, *Kanoniczne aspekty Dekretu Ecclesiarum Orientalium a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego*, „Prawo Kanoniczne" 20 (1977) nr 1–2, s. 295–306; W. DE VRIES, *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*, „La Civiltà Cattolica" 116 (1965) nr 8, s. 108–121; I. ŽUŽEK, *Animadversiones quaedam in decretum de Eclesiis Orientalibus Catholicis Concilii Vaticanii II*, „Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica" 55 (1966) nr 2–3, s. 266–288.

[173] P. PAŁKA, *Wprowadzenie do dekretu o Kościołach Wschodnich…*, s. 174.

[174] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 24.

sprawująca swą władzę w specyficzny dla siebie sposób kolegialny i cieszą się, w zależności od ich prawnej organizacji, różną rangą autonomii[175].

Z powyższych stwierdzeń dotyczących godności i autonomii katolickich Kościołów wschodnich ojcowie soborowi wyciągnęli m.in. jeden, bardzo konkretny, praktyczny wniosek, który znajduje bezpośrednie zastosowanie także dla duszpasterstwa migrantów wschodnich. Otóż *Orientalium Ecclesiarum* stanowi: „toteż na całym świecie należy troszczyć się o zachowanie oraz o rozwój wszystkich Kościołów partykularnych, i dlatego należy tworzyć parafie i własną hierarchię, gdzie tego domaga się dobro duchowe wiernych" (OE 4). Kościoły wschodnie są zatem w pełni uprawnione do tego, aby na całym świcie organizować swoje parafie i swoją hierarchię[176]. Jest jednocześnie oczywiste, że takie działania Kościoły wschodnie podejmują głównie na kanwie migracji swoich wiernych, a więc poza terytoriami tradycyjnie związanymi z ich obrządkami. Sobór, co należy bardzo mocno podkreślić, nakłada tym samym na Kościoły wschodnie obowiązek zachowania swojego obrządku, zwłaszcza w obliczu aktualnych „znaków czasu", do których niewątpliwie należy zaliczyć zjawisko migracji z krajów wschodnich[177]. Soborowe wezwanie do troski nie tylko o zachowanie, lecz także wzrost poszczególnych obrządków ukazuje jednocześnie, że cele te mogą zostać osiągnięte poprzez właściwą organizację struktur duszpasterskich poszczególnych Kościołów w diasporze. Takie rozwiązania organizacyjne stanowią przy tym ważne narzędzia prawne, służące *stricte* opiece duszpasterskiej nad migrantami wschodnimi, a ostatecznie nadrzędnemu celowi Kościoła, jakim jest *salus animarum*[178].

Należy pamiętać, że ten soborowy postulat jest oczywiście skierowany również do obszarów wschodnich, na których występują różne hierarchie katolickie. Z bardzo praktycznego punktu widzenia, próba zjednoczenia hierarchii katolickiej w poszczególnych krajach Bliskiego Wschodu byłaby czystą utopią, albowiem kontrasty między poszczególnymi społecznościami, które mają swoją wielowiekową genezę są zbyt duże. Stąd trudno sobie wyobrazić poddanie Melkitów pod jurysdykcję hierarchii maronickiej lub odwrotnie. Sobór dyspozycją zawartą w OE 4 wzywa w tych sytuacjach do współpracy w pełnej harmonii[179].

Sobór wzywa zatem zarówno poszczególnych wiernych katolickich Kościołów wschodnich, jak i same Kościoły jako takie, aby wszędzie gdziekolwiek się znajdą

---

[175] J.S. GAJEK, K. NITKIEWICZ, *Wprowadzenie do dekretu o katolickich Kościołach Wschodnich…*, s. 172.

[176] P. PAŁKA, *Wprowadzenie do dekretu o Kościołach Wschodnich…*, s. 174.

[177] L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales. Notas sobre la atención de los católicos orientales en la diáspora*, „Ius Communionis" 5 (2017) nr 1, s. 31.

[178] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 38.

[179] W. DE VRIES, *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali…*, s. 112.

żyli swoim życiem troszcząc się o to wszystko, co pozwoli im zachować własną tożsamość, a więc swoją teologię, duchowość, liturgię, dyscyplinę[180]. Uznaje przy tym możliwość erygowania w tym celu zarówno parafii obrządkowych jak i struktur hierarchicznych. Dotyczy to szczególnie wiernych migrantów tych Kościołów, których znaczna część, a może i większość przebywa poza ich tradycyjnymi terytoriami. Jednocześnie na kanwie zjawiska migracji wiernych katolickich Kościołów wschodnich, ich osiedlania się w diasporze i tworzenia dla nich struktur hierarchicznych, zrodziła się potrzeba przemyślenia na nowo kościelnej zasady terytorialności[181].

Należy zwrócić uwagę, że tego samego dnia, 21.11.1964 r. wraz z soborowym dekretem o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* zostały ogłoszone dwa inne dokument: konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium*[182] oraz dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio*[183]. Jest to niezmiernie ważne między innymi, dlatego że w trakcie prac nad dekretem o katolickich Kościołach wschodnich pojawiały się głosy wyrażające obawę, że ogłoszenie osobnego dokumentu poświęconego katolickim Kościołom wschodnim, gdy jednocześnie jest przygotowywana konstytucja dogmatyczna o Kościele, może spowodować nie tylko deprecjację wspólnot wschodnich, lecz także może rodzić wrażenie jakoby wspólnoty te pozostawały niejako na zewnątrz Kościoła[184]. I dlatego mają rację komentatorzy, którzy twierdzą, że wszystkie te trzy dokumenty należy czytać razem, jako niepodzielną trylogię i wielką rewizję katolickiej eklezjologii. Te trzy dokumenty, pomimo że mają różną rangę – konstytucja i dwa dekrety – wzajemnie się wzbogacają, ilustrują, czyniąc bardziej zrozumiałym to, co chcieli wyrazić ojcowie soborowi[185]. Jak zauważył L. Sandri: „obydwa te dekrety [*Orientalium Ecclesiarum* i *Unitatis redintegratio*] odwołują się do eklezjologii *Lumen gentium*, opisują tożsamość Kościołów wschodnich we wspólnocie katolickiej i ich misję ekumeniczną”[186]. Należy przy tym mieć świadomość ogromnego wkładu, jaki dekret *Orientalium Ecclesiarum* wniósł do soborowej eklezjologii. Było to w dużej mierze zasługą wschodnich ojców soborowych, dzięki którym, przedstawiona przez Sobór Watykański II wizja Kościoła bardzo mocno nawiązywała

---

[180] E. FARRUGIA, *Re-Reading “Orientalium Ecclesiarum”*, „Gregorianum” 88 (2007) nr 2, s. 366–370.

[181] L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales…* s. 32.

[182] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 5–67; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–163.

[183] Tenże, Decretum de oecuminismo *Unitatis redintegratio* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 90–107; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193–208.

[184] J.D. FARIS, *Codification of eastern canon law…*, s. CVII.

[185] M. PAL, *Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici sulle Chiese orientali cattoliche*, „Dialog Teologic” 18 (2015) nr 35, s. 35.

[186] L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales…* s. 27.

do obrazu Kościoła pierwotnego. W eklezjologii wschodniej istnieje bardzo ścisła korelacja między Trójcą, Kościołem a Eucharystią. Godny szczególnego podkreślenia jest trynitarny fundament Kościoła, wyjaśniający jego jedność i różnorodność. Prawda ta znalazła nie tylko zastosowania w soborowej eklezjologii *communio*, lecz także pomogła w uznaniu prawdy o równej godności Kościołów, z wszystkimi tego następstwami, także bardzo praktycznymi przekładającymi się na warunki prowadzenia duszpasterstwa migrantów[187].

Konstytucja dogmatyczna o Kościele odnosi się wprost do Kościołów wschodnich, opisując je z największym uznaniem: „Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w kilka wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedynego, Boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną dyscyplina, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym […] Ta przepojona duchem jedności rozmaitość Kościołów partykularnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła" (LG 23). Podobne myśli podkreślające starożytność i godność Kościołów wschodnich, a także wielki szacunek, jakim cieszą się one w Kościele powszechnym, znalazły się również w *Orientalium Ecclesiarum*. Dlatego, jak można przeczytać w tym dekrecie, Kościół katolicki zawsze kierował się troską o Kościoły wschodnie, które są żywymi świadkami Tradycji, pragnąc jednocześnie, aby „rozkwitały one i z nową mocą apostolską wypełniały powierzone sobie zadanie" (OE 1). Przywołane powyżej bardzo uroczyste wypowiedzi soboru na temat Kościołów wschodnich nie są jedynie jakimś sentymentalnym i wzruszającym życzeniem, lecz bardzo konkretnymi rozważaniami o charakterze teologiczno-prawnym, które wiążą tak Stolicę Apostolską z Kościołami wschodnimi, jak i Kościoły wschodnie ze Stolicą Apostolską[188]. Bardzo ważne słowa na temat miejsca katolickich Kościołów wschodnich w Kościele powszechnym znalazły się także w dekrecie o ekumenizmie, w którym czytamy: „Obecny święty Sobór, składając Bogu dzięki za to, że wielu wschodnich synów Kościoła powszechnego, strzegących [wschodniego] dziedzictwa i pragnących żyć nim rzetelniej i pełniej, żyje w pełnej łączności z braćmi pielęgnującymi tradycję zachodnią, oświadcza, że cała ta spuścizna duchowa i liturgiczna, dyscyplinarna i teologiczna w swych różnorodnych tradycjach należy do pełnej powszechności i apostolskości Kościoła" (UR 17).

Przywołane powyżej trzy soborowe dokumenty, nie były jedynymi, które wprost odnosiły się do katolickich Kościołów wschodnich. Spośród pozostałych dokumentów

[187] P. BLANCO, *Las Iglesias orientales católicas y ortodoxas en las enseñanzas del Vaticano II*, „Scripta Theologica" 46 (2014), s. 358; I. DICK, *Vatican II et les Églises Orientales catholiques*, w: *Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque de Rome, 28–30 mai 1986*, Rome 1989, s. 618, 624.

[188] L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales…*, s. 28.

należy w tym miejscu przywołać także dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*[189], w którym padają następujące słowa: „tam gdzie znajdują się wierni innego obrządku, biskup diecezjalny winien się zatroszczyć o ich duchowe potrzeby, czy to przez kapłanów lub parafie tego samego obrządku, czy za pośrednictwem wikariusza biskupiego wyposażonego w odpowiednie władze, a nawet, jeśli zajdzie taka potrzeba, wyróżnionego godnością biskupia, czy też osobiście, sprawując funkcję ordynariusza różnych obrządków. Gdyby za to wszystko, ze szczególnych powodów, zdaniem Stolicy Apostolskiej nie mogło nastąpić, należy ustanowić własną hierarchie dla różnych obrządków" (CD 23). Przywołany fragment soborowego dokumentu bezpośrednio dotyczy pasterskiej troski o migrantów różnych obrządków, akcentując przy tym podstawowe prawo wszystkich wiernych do zachowania swojego obrządku. Przynależność do konkretnego obrządku, a więc też poczucie swojej tożsamości i dziedzictwa, ojcowie soborowi stawiają tu jako nadrzędną wartość, której należy bronić wówczas, gdy jest zagrożona, a niewątpliwie takim zagrożeniem może być doświadczenie emigracji. Jednocześnie, w odróżnieniu od omówionych wcześniej tekstów *Orientalium Ecclesiarum*, które stanowiąc o trosce o własny obrządek odnosiły się przede wszystkim do członków poszczególnych Kościołów, przywołany tutaj fragment dekretu *Christus Dominus* jest skierowany przede wszystkim do Kościołów przyjmujących i ich pasterzy.

Nie można nie wspomnieć także o soborowej konstytucji o liturgii świętej *Sacrosanctum concilium*[190]. W dokumencie tym ojcowie soborowi kilkukrotnie nawiązywali do obrządków. Na szczególną uwagę zasługuje nr 4 konstytucji, w którym padają słowa: „trzymając się wiernie Tradycji, Sobór święty oświadcza, że Matka Kościół uważa za równe w prawach i godności wszystkie prawnie uznane obrządki, chce je na przyszłość zachować i zapewnić im wszechstronny rozwój. Pragnie też, aby w miarę potrzeby zostały one roztropnie i gruntownie zmienione w duchu zdrowej tradycji oraz aby im nadano nową żywotność, stosownie do współczesnych warunków i potrzeb" (SC 4). W omawianym dokumencie sobór potwierdził równość w prawach i godności różnych obrządków istniejących w Kościele katolickim. Oczywiście z kontekstu wynika, że chodzi tutaj o obrządki w znaczeniu wąskim ograniczającym się tylko do liturgii. Dlatego można powiedzieć, że słowa konstytucji o liturgii stanowią w pewnym sensie uszczegółowienie innych soborowych dokumentów, które nie tylko potwierdziły równość obrządków

[189] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastorali episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 673–696; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236–258.

[190] Tenże, Constitutio de sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (04.12.1963), AAS 56 (1964), s. 97–134; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78.

w szerokim znaczeniu, ale także wzywały do troski o ich zachowanie i rozwój. Tutaj Sobór w tym samym duchu odnosi się do prawnie uznanych w Kościele powszechnym obrządków liturgicznych.

W końcu należy jeszcze wspomnieć o soborowym dekrecie o misyjnej działalności Kościoła *Ad gentes*[191], w którym kwestia Kościołów wschodnich pojawiła się przy okazji określania zakresu kompetencji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary. W omawianym dekrecie czytamy: „za wszystkie misje i za całą działalność misyjną powinna być odpowiedzialna tylko jedna kongregacja, a mianowicie Kongregacja Rozkrzewiania Wiary, która kierowałaby zarówno samym dziełem misyjnym na całym świecie, jak i koordynowała współpracę misyjną, jednak przy zachowaniu prawa Kościołów Wschodnich" (nr 29). Powyższy fragment dekretu *Ad gentes* skomentowali sami ojcowie soborowi, w zamieszczonym pod właściwym tekstem dokumentu przypisie, w którym stwierdzili, że kongregacje, którym, z jakiś szczególnych przyczyn, podlegają jeszcze misje, powinny pozostawać w stałym kontakcie z odpowiedzialną za organizację działalności misyjnej Kongregacją Rozkrzewiania Wiary, po to, aby w organizowaniu i kierowaniu misjami mogła być zachowywana stała i jednolita metoda i zasada (zob. AG 29).

6.2. Sobór Watykański II a migranci

Analizując spuściznę Soboru Watykańskiego II pod kontem troski duszpasterskiej o migrantów wschodnich należy zatrzymać się przez moment, poza omówionymi powyżej dokumentami, jakie bezpośrednio nawiązywały do katolickich Kościołów wschodnich, przy tych fragmentach soborowego nauczania, które ogólnie poruszają temat migracji. Problem migrantów i ich duszpasterstwa był obecny od samego początku na soborze. Już w okresie antepreparatoryjnym nie brakowało uwag dotyczących zjawiska migracji. Jeden z takich głosów pochodził od hiszpańskiego kardynała, abp. Tarragony, B. de Arriba y Castro, który zwrócił uwagę na fakt, iż współczesna migracja zarówno ta międzynarodowa, jak i wewnątrzpaństwowa jest bardzo powszechnym zjawiskiem. Jednocześnie hiszpański purpurat podkreślił, że zjawisko migracji niesie ze sobą niejednokrotnie bardzo poważne zagrożenia, także dla wiary i moralności osób migrujących. I dlatego apelował, aby sobór pochylił się nad tym problemem, mając jednak przed oczami zarówno konstytucję apostolską *Exsul Familia* jak i inne dokumenty Stolicy Apostolskiej dotyczące tych zagadnień[192].

---

[191] Tenże, Decretum de activitate missionali Ecclesiae *Ad gentes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 947–990; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 433–471.

[192] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars II: *Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, s. 351.

W opublikowanym podsumowaniu okresu antepreparatoryjnego sprawy migracyjne zostały ujęte w czterech lapidarnych punktach, które wzywały do podania praktycznych rozwiązań dotyczących problemu opieki duszpasterskiej nad migrantami z uwzględnieniem norm zawartych w *Exsul Familia*, a także, co bardzo ważne, do uporządkowania kwestii dotyczących statusu migrantów wschodnich w krajach obrządku łacińskiego[193]. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę na zaproponowaną przez Kongregację Konsystorialną w okresie antepreparatoryjnym listę tematów dotyczących migracji, które zdaniem tejże Komisji powinny zostać omówione przez sobór. Zostały poruszone tam kwestie, takie jak: potrzeba powołania specjalnej komisji przygotowawczej, która zajmie się problematyką pomocy migrantom; potwierdzenie prawa do emigracji; przypomnienie biskupom o ciążącym na nich bardzo poważnym obowiązku opieki duchowej i moralnej nad emigrantami; możliwość ustanawiania diecezji i parafii personalnych dla wiernych o różnym pochodzeniu i języku[194]. Na szczególną uwagę zasługują postulaty dotyczące bezpośrednio spraw migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich. Odnośnie tych grup Kongregacja apelowała, aby „określić status prawny imigrantów obrządku wschodniego na terenach obrządku łacińskiego, w celu rozwiania wątpliwości, co do praw łacińskich ordynariuszy i proboszczów względem nich, zwłaszcza w sprawach małżeńskich. Przyznać kapłanom obrządku wschodniego, którzy otaczają opieką duchową wiernych emigrantów tego samego obrządku na Zachodzie, takiej samej wolności, takich samych uprawnień, a także takich samych praw, co kapłani zachodni posługujący względem swoich wiernych na Wschodzie”[195]. Ponadto „koordynować w diecezjach jurysdykcję różnych obrządków, na przykład poprzez mianowanie wikariuszy generalnych, posiadających nawet godność biskupią, dla różnych obrządków”[196]. Swoje postulaty dotyczące kwestii migracyjnych członkowie Kongregacji Konsystorialnej ujęli w dziesięciu punktach, do których dołączyli kilka odnośników. Na szczególną uwagę zasługuje odnośnik piąty, nawiązujący do punktu stanowiącego o możliwości erygowania diecezji i parafii personalnych dla wiernych różnych obrządków i języków. W omawianym odnośniku autorzy wspominają ponadto o możliwości zakładania takich kościelnych podmiotów także dla wiernych różnych obrządków, powołując się przy tym na, omawiane już w tej pracy, postanowienia Soboru Laterańskiego IV oraz bardzo ważny kan. 216 § 4 KPK/17. A zatem, zgodnie z interpretacją Kongregacji Konsystorialnej kan. 216 § 4 KPK/17,

[193] *Antepraeparatoria*, Appendix II/I, s. 582.

[194] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. III: *Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960, s. 60.

[195] Tamże, s. 60–61.

[196] Tamże, s. 61.

choć w swej dyspozycji nie wymienia obrządku jako jednej z przesłanej uprawniających do erygowania tego typu parafii, stanowi podstawę prawną do tworzenia tego typu jednostek organizacyjnych. Co więcej, ten sam odnośnik nawiązuje również do konstytucji apostolskiej *Exsul Familia*, przypominając, iż dokument ten unormował możliwość tworzenia *missio cum cura animarum*. W użytym kontekście odwołanie się do tego dokumentu każe sądzić, że tego typu forma opieki nad migrantami może być również z powodzeniem stosowania względem migrantów wschodnich. W końcu przedstawiciele Kongregacji Konsystorialnej odwołali się do praktyki Stolicy Apostolskiej w zakresie tworzenia dla wiernych obrządków wschodnich na Zachodzie egzarchatów czy ordynariatów. Taka praktyka, zdaniem autorów, dowodzi możliwości i zasadności tworzenia diecezji personalnych wszędzie tam, gdzie tego wymaga sytuacja. Aczkolwiek zaznaczyli przy tym, iż dla wiernych tego samego obrządku nie wydaje się konieczne erygowanie diecezji personalnych[197].

W toku dalszych prac przedsoborowych zadanie opracowania zasad opieki Kościoła nad migrantami zostało zlecone komisji zajmującej się kierowaniem diecezją. Tym sposobem prace nad zagadnieniami dotyczącymi migracji znalazły się wśród podstawowych tematów, którymi miał się zająć przyszły sobór. Pierwszy schemat poświęcony opiece duszpasterskiej nad migrantami, który nosił tytuł *Praecipuae de animarum cura questione*[198] został zaprezentowany podczas obrad Komisji Centralnej w maju 1962 r.[199] W drugiej części tego schematu nazwanej *De animarum cura in particulari*, członkowie komisji poświęcili nieco miejsca także bezpośrednio kwestii katolickich Kościołów wschodnich oczywiście w kontekście migracji. Dwa punkty omawianego schematu dotyczyły równości, zarówno w wymiarze indywidualnym jak i wspólnotowym. Autorzy dokumentu stwierdzili, że wszyscy wierni jakiegokolwiek obrządku wschodniego lub zachodniego mają takie same prawa w całym Kościele powszechnym, niezależnie od tego, czy przebywają na terytorium swojego pochodzenia, czy na emigracji. Podobnie diecezje obrządku wschodniego na Zachodzie powinny być erygowane na takich samych zasadach, co diecezje obrządku zachodniego na Wschodzie, ilekroć domaga się tego dobro Kościoła i dusz. Ponadto w omawianym schemacie pojawiły się także szczegółowe wytyczne, a myśl nich, na terytoriach, gdzie jest znaczna liczba migrantów wschodnich powinno ustanowić się dla tych wiernych wikariusza biskupiego, którym powinien być kapłan należący do tego

[197] Tamże, s. 62.

[198] *Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando*, Series II: *Praeparatoria*, Vol. II: *Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, Pars III: *Sessio quinta (26 Mar–3 Apr 1962), Sessio sexta (3–12 Maii 1962)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968, s. 676–695, 724–738, 761–767.

[199] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 47.

obrządku, a gdyby takiego kapłana nie było, powinno powierzyć się ten urząd innemu, odpowiedniemu kapłanowi, zaaprobowanemu przez samych imigrantów[200].

Omawiany schemat dotyczący duszpasterstwa migrantów został następnie poddany dyskusji w Komisji Centralnej, która wprowadziła do niego pewne poprawki oraz uzupełniła go o propozycje pochodzące z innych schematów dokumentów soborowych. Tym samym Komisja Centralna przyjęła nowy schemat zatytułowany *De cura animarum*[201].

Innym schematem, w którym zostały poruszone kwestie duszpasterstwa migrantów był schemat *De episcopis ac de dioecesium regimine*[202]. Wśród wielu uwag, które zostały zgłoszone przez ojców soborowych do tego schematu, warto odnotować kilka dotyczących możliwości erygowania diecezji personalnych. A zatem pojawiły się tam postulaty dokładnego określenia warunków, jakie muszą być spełnione, aby taka diecezja mogła zostać erygowana, m.in. zostało wymienione kryterium liczebności grupy wiernych, dla których taka diecezja miałaby być erygowana, a więc zgodnie z przedstawioną propozycją mniej więcej taka liczebność, co liczebność diecezji terytorialnej[203]. Znamienny jest fakt pojawienia się kilku głosów krytycznych względem tego typu diecezji. Na przykład biskup wietnamskiej diecezji Kon Tum, P.L. Seitz, stwierdził, że rozwiązanie takie może być uznane za dopuszczalne w szczególnych okolicznościach, takich jak tymczasowa diaspora, ale nie może być zaakceptowane jako norma, gdyż szkodzi manifestacji lokalnej jedności Kościoła[204]. Swoje negatywne doświadczenia związane z tego typu jednostkami wyraził koptyjski patriarcha Aleksandrii S. Sidarouss I, twierdząc, że w Egipcie diecezje te są źródłem niebezpieczeństw i trudności, albowiem na Wschodzie niezbędna jest jedność kierowania administracją i stosunkami zewnętrznymi z państwem. Stąd postulat, aby poszczególne obrządki miały tylko wikariusza generalnego[205]. Z kolei biskup indyjskiej diecezji Indore, F. Simons, stwierdził, iż „doświadczenie pokazuje, że przynajmniej w Indiach Wschodnich podwójna jurysdykcja, terytorialna i personalna, tam gdzie ona istnieje, wywołuje zazdrość, kłótnie i rozpraszanie się w celu zdobycia władzy"[206]. F. Simons nawiązywał w swojej wypowiedzi do specyficznej sytuacji panującej wśród katolików różnych obrządków w Indiach, szczególnie w kontekście prowadzenia przez poszczególne Kościoły działalności ewangelizacyjnej. Warto wspomnieć, że indyjski hierarcha

[200] *Praeparatoria*, II/III, s. 728–729.

[201] *Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur*, Series III, Typis Polyglottis Vaticanis 1962, s. 91–190.

[202] Tamże, s. 69–88.

[203] *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol II: *Periodus secunda*, Pars IV: *Congregationes generals LIX–LXIV*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972, s. 428.

[204] Tamże, s. 429.

[205] Tamże, s. 429, 901.

[206] Tamże, II/IV, s. 429, 901.

w tej wypowiedzi zasugerował, iż może lepiej byłoby stworzyć, jak sam to określił: „obrządek narodowy" (*ritus nationalis*) ze wspólną jurysdykcją terytorialną, który byłby zaadaptowany z obrządków łacińskiego i wschodniego, a więc służyłby zarówno wiernym Kościoła łacińskiego, jak i wschodniego[207].

Przybliżone powyżej schematy: *De cura animarum* oraz *De episcopis ac de dioecesium regimine*, których treść bezpośrednio lub pośrednio nawiązywała do sytuacji prawnej migrantów, w tym także migrantów wschodnich, zostały ostatecznie włączone przez komisję *De Episcopis et de dioecesium regimine* do schematu, który stał się podstawą soborowego dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus*[208]. Tym niemniej wnioski dotyczące zjawiska migracji, do których doszła komisja, zostały zawarte w różnych soborowych dokumentach zgodnie z punktem widzenia, z którego rozważano ludzką mobilność. Niejednokrotnie były to wnioski, które przybierały formę zaledwie pewnej podpowiedzi ze strony ojców soborowych, innym razem były to wypowiedzi bardziej bezpośrednie i systematyczne[209].

W sposób najbardziej dosłowny sobór nawiązał do kwestii duchowej opieki nad wiernymi migrantami właśnie w dekrecie *Christus Dominus*, w którym apelował do biskupów diecezjalnych, aby szczególną troską otoczyli wiernych, „którzy z powodu sytuacji życiowej nie mogą w sposób zadowalający korzystać z ogólnej, zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów albo zupełnie są jej pozbawieni, jak np. liczni emigranci, wygnańcy i uciekinierzy, podróżujący statkami czy samolotami, koczownicy oraz inni, będący w podobnej sytuacji" (CD 18). W tym samy miejscu ojcowie soborowi wzywali poszczególne konferencje episkopatu, aby dokładnie rozpatrywały sprawy związane z szeroko pojętymi ludźmi w drodze i „za pomocą odpowiednich środków oraz instytucji

---

[207] Tamże, s. 429, 901. Episkopat Indii, który został utworzony w ramach niepodległej republiki Indii, był najliczniejszym episkopatem w Azji i siódmym pod względem liczebności episkopatem na świecie. W jego skład wchodzili przedstawiciele trzech kościołów katolickich: łacińskiego, syro-malabarskiego i syro-malankarskiego. Jednym z głównych punktów polaryzacji wśród biskupów indyjskich, który został przez nich wyciągnięty na forum soboru, dotyczył kwestii wielu jurysdykcji na jednym obszarze. Dominująca pozycja Kościoła łacińskiego wywoływała często „kompleks mniejszości" wśród członków Kościołów wschodnich, ograniczając jednocześnie obecność i aktywność katolików wschodnich poza stanem Kerala. W praktyce przejawiało się to odmawianiem Kościołom wschodnim prawa do podejmowania działań ewangelizacyjnych oraz duszpasterskiej troski o migrantów należących do tych Kościołów, poza ich własnymi terytoriami, na których ich hierarchowie posiadali jurysdykcję. Podobne sytuacje można było obserwować w wielu innych miejscach świata m.in. w Etiopii czy Sudanie; J. JOSEPH, *On equal dignity. An interpretation of Orientalium Ecclesiarium*, „Asian Horizons" 8 (2014) nr 1, s. 40; F. THONIPPARA, *Orientalium Ecclesiarium: Second Vatican Council Decree…*, s. 8; I. DICK, *Vatican II et les Églises Orientales catholiques…*, s. 622.

[208] Szczegółowy przebieg prac nad poszczególnymi schematami dotyczącymi zagadnień migracyjnych, tak na etapie antepreparatoryjnym, jak i późniejszych etapach prac w komisjach, aż po dyskusję w auli soborowej, przedstawia: W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 44–53. Zob. także: Tenże, *Pastoralna postawa wobec potrzeb duchowych migrantów w świetle wybranych dokumentów Kościoła. Refleksja w 50. rocznicę ogłoszenia przez Piusa XII konstytucji apostolskiej Exsul Familia*, „Collectanea Theologica" 73 (2003) nr 3, s. 197–201.

[209] J. BEYER, *La cura pastorale dei migranti*, „La Civiltà Cattolica" 141 (1990) nr 1, s. 230.

niech jednomyślnie i wspólnymi siłami zatroszczą się o duchową opiekę dla nich, biorąc pod uwagę przede wszystkim zasady, które już zostały ustalone, czy dopiero wkrótce zostaną ustalone przez Stolicę Apostolską" (CD 18). Oczywiście autorzy soborowego dekretu, wzywając konferencje episkopatu do stosowania już wypracowanych zasad w celu zapewnienia duchowej opieki dla migrantów, mieli na myśli przede wszystkim normy wprowadzone konstytucją apostolską *Exsul Familia*.

Poza przywołanymi powyżej bardzo literalnymi, aczkolwiek ogólnymi wypowiedziami dotyczącymi migracji, które znajdują zastosowania dla ogółu wiernych migrantów, a więc także tych należących do katolickich Kościołów wschodnich, w omawianym dekrecie pojawia się także, cytowane już wcześniej wezwanie do biskupów diecezjalnych, aby troszczyli się o duchowe potrzeby wiernych innych obrządków przez kapłanów i parafie tego samego obrządku, wikariuszy biskupich sprawujących funkcję ordynariuszy różnych obrządków, a gdyby te środki zdaniem Stolicy Apostolskiej okazały się niewystarczające, powinna zostać ustanowiona własna hierarchia dla różnych obrządków (zob. CD 23).

Odczytując soborowy dokument o pasterskich zadaniach biskupów przez pryzmat ciążącej na nich odpowiedzialności za duchową opiekę nad znajdującymi się na ich terytorium migrantami, należy uwzględnić także te wszystkie miejsca dekretu *Chrisus Dominus* jak i innych dokumentów, w których ojcowie soborowi wskazują na osoby i instytucje, z których pomocy biskupi diecezjalni mogą korzystać realizując swoje pasterskie zadania. Zatem biskupi powinni zatroszczyć się o odpowiednich kapłanów do pełnienia posługi wśród różnych grup migrantów (zob. CD 23), mogą mianować dla migrantów wikariusza biskupiego, posiadającego nawet godność biskupa (zob. CD 23), jednocześnie powinni w tym dziele współpracować z proboszczami, którym przecież powierzona jest troska o dusze w określonej części diecezji (zob. CD 30), a ci z kolei podobnie zresztą jak sami biskupi, mogą w swojej posłudze na rzecz migrantów być wspierani przez osoby konsekrowane (zob. CD 33–35; PC[210] 20) oraz świeckie (zob. AA[211] 23).

W końcu, na co słusznie zwrócił uwagę W. Necel, aby dobrze zrozumieć soborowe przesłanie o posłudze Kościoła na rzecz ludzi w drodze, należy uwzględnić to wszystko, co ojcowie soborowi powiedzieli na temat roli kultury w życiu człowieka[212]. W celu owocnego prowadzenia duszpasterstwa migrantów należy poznać i uszanować ich kulturę,

---

[210] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae *Perfectae caritatis* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 702–712; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 264–275.

[211] Tenże, Decretum de apostolatu laicorum *Apostolicam actuositatem* (18.11.1965), AAS 58 (1966), s. 837–864; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377–401.

[212] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 54.

która ukształtowała zarówno ich człowieczeństwo, jak i wiarę. Jak uczy sobór w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes* „do istoty człowieka należy to, że do prawdziwego i pełnego człowieczeństwa dochodzi on jedynie poprzez kulturę" (GS 53). Ponadto ojcowie soborowi podkreślili, że „pomiędzy orędziem zbawienia a kulturą ludzką istnieją wielorakie powiązania. Albowiem Bóg, objawiając się swojemu ludowi aż do pełnego objawienia we wcielonym Synu, przemawiał odpowiednio do kultury właściwej różnym okresom" (GS 58). Dlatego duszpasterstwo na rzecz migrantów jest wyrazem nie tylko uznania ich prawa do korzystania ze specjalnej posługi i wyboru własnej drogi duchowej, lecz także stanowi wyraz troski o ich godność, o ich, ukształtowane przez ich rodzimą kulturę i człowieczeństwo.

Sobór Watykański II niewątpliwie okazał się ważnym etapem w historii kościelnej opieki nad migrantami. Nowe perspektywy duszpasterstwa migrantów, jakie dawał sobór, płynęły przede wszystkim z soborowej eklezjologii *communio*. Aczkolwiek nauczanie soborowe wymagało dalszego przemyślenia i przełożenia go na konkretne normy prawne, które w sposób systematyczny przedstawiłyby duszpasterstwo migracyjne Kościoła. Wypełnieniem tego zadania zajęła się w kolejnych latach, odpowiedzialna za duszpasterstwo migrantów, Kongregacja Biskupów[213].

7. MIGRANCI WSCHODNI W POSOBOROWYM PRAWODAWSTWIE KOŚCIELNYM POŚWIĘCONYM LUDZIOM W DRODZE

Ogromne dzieło dokonane przez Sobór Watykański II, które w dużej mierze sprowadzało się do podjęcia próby zmierzenia się z pytaniem o samoświadomość Kościoła i rozumienie współczesnego świata, trafnie i syntetycznie podsumował K. Wojtyła, stwierdzając: „Głównym zadaniem Soboru jest po pierwsze odpowiedzieć na pytanie *Ecclesia, quid dicis de teipsa*, po wtóre zaś odpowiedzieć na szereg pytań, które stawia sobie współczesna ludzkość, a stawiając je sobie, stawia zarazem Kościołowi. Sobór ma być soborem eklezjologicznym, ale nie w jakimś wąskim i zamkniętym znaczeniu tego słowa, lecz w znaczeniu szerokim i otwartym na wszystkie sprawy współczesnego świata"[214]. Niewątpliwie jedną z tych spraw współczesnego świata, o których wspominał przyszły papież, a która również była przedmiotem refleksji ojców soborowych, była kwestia migracji. Temat ten, co zostało przedstawione we wcześniejszym paragrafie, był szeroko dyskutowany podczas soboru, jednakże w końcowych dokumentach pojawiły się tylko ogólne stwierdzenia dotyczące tego ważnego zjawiska. Sobór co do zasady nie podawał praktycznych sposobów

[213] J. BEYER, *La cura pastorale dei migrant…*, s. 230.

[214] K. WOJTYŁA, *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003, s. 11; Tenże, *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 13.

implementacji swoich dyrektyw i tak samo było w przypadku jego wypowiedzi na temat migracji[215]. Wobec powyższego, a także mając na uwadze całe nauczanie Soboru Watykańskiego II oraz dynamiczne przemiany zachodzące w świecie, przede wszystkim te związane z ruchami migracyjnymi, istniała pilna potrzeba zrewidowania kościelnych przepisów regulujących duszpasterstwo migrantów zawartych głównie w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia*[216].

W tym kontekście papież Paweł VI wydał w 1969 r. *motu proprio Pastoralis migratorum cura*, w którym zarządził rewizję i przystosowanie do współczesności dyspozycji *Exsul Familia*. Obowiązek dokonania tego dzieła i ogłoszenia nowych norm w tej materii w formie specjalnej instrukcji papież zlecił Kongregacji Biskupów, czyli dawnej Kongregacji Konsystorialnej, a więc podmiotowi ogólnie odpowiedzialnemu za duszpasterstwo migrantów. Do tego celu wyznaczona została jeszcze przez Kongregację Konsystorialną Komisja Studiów. Na ostateczny kształt opracowywanej instrukcji wpływ mieli nie tylko członkowie samej komisji, ale również poszczególne konferencje biskupów, które przesyłały w tej sprawie własne uwagi i sugestie. Instrukcja *Nemo est,* znana bardziej pod tytułem *De pastorali migratorum cura*, została, po uzyskaniu wcześniejszej aprobaty papieża, ogłoszona 22.07.1969 r., a więc tydzień po promulgacji listu apostolskiego *Pastoralis migratorum cura*[217].

Przystępując do analizy powyższych dokumentów pod kątem opieki duszpasterskiej nad członkami katolickich Kościołów wschodnich, warto zacytować J. Beyera, który wskazując na braki i luki w powyższych dokumentach, stwierdził, że powinien był zostać w nich dokładniej omówiony „problem katolickiego migranta innego obrządku niż łaciński"[218]. Owszem, podobnie jak we wcześniejszych dokumentach Stolicy Apostolskiej, niewiele miejsca zostało poświęcono w nich wprost migrantom wschodnim, tym niemniej dokumenty te nie pomijają tego tematu, a ich dokładna lektura pozwala dostrzec wiele treści, które znajdują wprost zastosowanie także do sytuacji katolików należących do innych niż łaciński obrządków. Przede wszystkim należy podkreślić, że wszystko to, co zostało powiedziane w tych dokumentach na temat migrantów dotyczy także migrantów wschodnich.

Obydwa omawiane tu dokumenty charakteryzują się spójnością na płaszczyźnie ogólnych założeń dotyczących problemu migracji. Oczywiście są to założenia,

---

[215] M. TOMASI, *Migration in the light of Vatican II*, New York 1967, s. 22.

[216] V. DE PAOLIS, *La cura dei migranti secondo il motu proprio Pastoralis migratorum cura e l'Istruzione De pastorali migratorum cura*, „Studi Emigrazione" 16 (1979) nr 55, s. 341.

[217] J. BAKALARZ, *Podstawowe dokumenty Kościoła…*, s. 8–9.

[218] J. BEYER, *La cura pastorale dei migrant…*, s. 237.

u podstaw których znajduje się nauczanie soborowe. Założenia te zostały zasygnalizowane w *motu proporio Pastorialis migrantorum cura*, a następnie rozwinięte i przełożone na konkretne normy prawne w instrukcji *De pastorali migrantorum cura*. W tym kontekście, jak zauważył J. Bakalarz, papież zlecając Kongregacji Biskupów dokonanie odnowy dotychczasowego prawodawstwa dotyczącego duszpasterstwa migrantów, nakazał, aby uwzględnić przy tym trzy zasady. Papież w pierwszej kolejności apelował, o poszanowanie „dziedzictwa duchowego, jak również kultury duchowej migrantów" (PMC; DSS 1975), albowiem jak sam podkreślił „nie można podjąć tego rodzaju troski duszpasterskiej" (PMC; DSS 1975) nie uwzględniając właśnie tych rzeczywistości. Druga wskazana przez papieża zasada dotyczyła uwzględnienia i poszanowania jedności jaką jest Kościół. Jak zauważył papież, pewne odrębności, które wynikają chociażby z odmiennego dziedzictwa duchowego i kulturowego migrantów, do których mają prawo, i które mogą być nawet prawnie uznane, nie powinny niszczyć jedności Kościoła. Dlatego stwierdził, iż należy się strzec, aby tego rodzaju różnice „nie wyszły na szkodę tej jedności, do której jesteśmy wszyscy powołani w Chrystusie" (PMC; DSS 1975). W końcu jako trzecią zasadę Paweł VI wskazał konieczność współpracy wszystkich członków Ludu Bożego w dziele opieki duchowej nad migrantami. Taki postulat papieski miał niewątpliwie swoje podstawy w soborowej eklezjologii, tym niemniej papież kierował się w tym punkcie także pewnym pragmatyzmem, albowiem wiedział, że pole pracy apostolskiej na rzecz migrantów jest niezmiernie szerokie i dlatego „wymaga właściwego docenienia ze strony wszystkich i aktualnego zespolenia sił" (PMC; DSS 1977), stąd polecał biskupom i kapłanom współpracę z zakonnikami i świeckimi w tej dziedzinie[219].

Papieskie *motu proprio* było krótkim dokumentem, który poza nakreśleniem głównych kierunków reformy norm prawa regulujących duszpasterstwo migrantów, jedynie zapowiadał szczegółową instrukcję w tym przedmiocie. Jednakże w chwili ogłoszenia *Pastorlalis migratorum cura* zapowiadana przez papieża instrukcja była już gotowa, dlatego została promulgowana kilka dni później. Instrukcja Kongregacji Biskupów *De pastorali migratorum cura* jest dokumentem obszernym, który składa się z siedmiu rozdziałów. Pierwszy rozdział zatytułowany *De principiis generalibus* odbiega swoim charakterem od pozostałych, albowiem nie zawiera norm prawa, lecz ogólne zasady, które określają stosunek Kościoła do migrantów i w ogóle zjawiska migracji jako takiego, oraz stanowi doktrynalną podstawę dla rozwiązań strukturalnych, jakie Kościół przewiduje w służbie migrantom. Pozostałe rozdziały zawierają już konkretne przepisy, które określają strukturę organizacyjną, a także kompetencje i zakres obowiązków poszczególnych instytucji i osób, które zgodnie

[219] J. BAKALARZ, *Podstawowe dokumenty Kościoła…*, s. 8.

z instrukcją mogą i powinny angażować się w duszpasterstwo migrantów. W ten sposób instrukcja w kolejnych rozdziałach stanowi o Kongregacji Biskupów i wspierających ją Urzędzie dla Spraw Migracji oraz Radzie Wyższej dla Spraw Migracji, krajowych konferencjach biskupów, ordynariuszach miejsca zarówno *a quo* jak i *ad quem,* kapelanach, czyli duszpasterzach migrantów i delegatach dla kapelanów, osobach konsekrowanych i wreszcie osobach świeckich[220].

Od pierwszych słów instrukcji jej autorzy podkreślają osadzenie zawartych w niej norm w nauczaniu Soboru Watykańskiego II. Widać to szczególnie w rozdziałach o charakterze kanonicznym, z których każdy rozpoczyna się od dosłownego przytoczenia fragmentów soborowego nauczania. Od samego początku widać również, jak instrukcja próbuje sprostać współczesnym potrzebom migracji. W tym kontekście znamienna jest zmiana w postrzeganiu samego zjawiska migracji przez Kościół. Kościół dostrzegając zagrożenia, jakie może ze sobą nieść migracja więcej miejsca poświęca pozytywnym aspektom migracji oraz jej nowym formom. Przyznaje także, iż zważywszy na szybko postępujący na wielu płaszczyznach życia społecznego rozwój, który często wiąże się z łatwiejszymi i częstszymi podróżami do różnych krajów, a w rezultacie także większą współzależnością poszczególnych ludzi i całych narodów, różnorakie migracje stają się zjawiskiem powszechnym. Autorzy instrukcji stwierdzają, że wszystko to świadczy o jedności rodziny ludzkiej i tworzy ją oraz świadczy o braterstwie między narodami „w czym każdy jednocześnie daje i otrzymuje" (DPMC 2).

Użyte w kontekście emigracji słowa pochodzące oryginalnie z dekretu o apostolstwie świeckich *Apostolicam actuositatem*, mówiące o tym, że ludzka mobilność niesie ze sobą dwustronną korzyść, albowiem, każdy, zarówno ten, kto migruje, jak i ten, kto przyjmuje osobę migrującą, jednocześnie daje i otrzymuje, stanowią w dużej mierze streszczenie tego, co w instrukcji zostało powiedziane na temat fenomenu migracji. Instrukcja traktuje migrację w sposób uniwersalny, i dlatego wyraża zatroskanie o każdego migranta. Jest to zatem pierwszy dokument katolicki, który wprost mówi o wszystkich ludziach w drodze. Jak stwierdził J. Bakalarz, zgodnie z założeniami instrukcji „opieką Kościoła powinni być objęci wszyscy migranci – katolicy, bez względu na język, pochodzenie, rasę czy obrządek. Nowe prawo podkreśla jednak, że opiekę należy rozciągnąć również, na ile to możliwe, na chrześcijan innych wyznań, a nawet niechrześcijan"[221]. A zatem, skoro w tylu miejscach instrukcji pojawiają się wezwania do tego, aby wszystkim emigrantom zapewnić w miarę możliwości jakąś opiekę, jasnym jest, że Kościół nie może zaniechać tej działalności względem swoich wiernych, a zatem także członków katolickich Kościołów wschodnich.

[220] Tamże, s. 9.
[221] Tamże, s. 12.

Poczucie odpowiedzialności Kościoła za wszystkich migrantów, a także dostrzeżenie, że każdy, kogo w jakimkolwiek stopniu dotyka zjawisko migracji, jednocześnie daje i otrzymuje, wiąże się w dużej mierze z potwierdzeniem przez Kościół przysługującego każdemu człowiekowi prawa do migracji. Instrukcja sporo miejsca poświęciła temu zagadnieniu, które w sposób pośredni pojawiło się już w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia*. W *De pastorali miratoruum cura* temat ten został jednak przedstawiony już bardzo wyraźnie i obszernie, a autorzy instrukcji poza wspomnianym już prawem do migracji, wymienili również prawo do posiadania ojczyzny, a także o prawie migrantów do zachowania swojej spuścizny duchowej, swojej mentalności, mowy, kultury, religii, swojego duchowego dziedzictwa myśli, tradycji i kultury. Co więcej autorzy nie tylko podkreślili prawo do zachowania tego wszystkiego, ale stwierdzili ponadto, że wszystko to powinno być bardzo doceniane, oczywiście przy jednoczesnym obowiązku samych migrantów poszanowania spuścizny narodowej, języka i obyczajów kraju przyjmującego. Właśnie ze względu na poszanowanie dziedzictwa migrantów, opieka duszpasterska nad nimi powinna być zorganizowana w oparciu o zasadę, że kapłan musi być tego samego języka i narodu co migrant, aby mógł z nim dzielić to samo dziedzictwo[222].

Jest to zatem zasadnicza zmiana w nastawieniu Kościoła do zjawiska migracji, gdzie migracja przestaje być postrzegana jedynie jako zjawisko przygodne, niosące ze sobą duże zagrożenie dla wiary migranta, lecz zaczyna być ono postrzegane jako coś, do czego człowiek ma prawo, w tym ma także prawo do poszanowania i zachowania swego dziedzictwa kulturowego również w duszpasterstwie[223]. Wszystko to jest niezmiernie ważne także z punktu widzenia wewnątrzkościelnego, w zakresie migracji wiernych katolików wschodnich, którzy, zgodnie z tym, co zostało zawarte w instrukcji, mają prawo do zachowania swego dziedzictwa także poza własną ojczyzną. Niewątpliwie ważną częścią tego duchowego dziedzictwa jest obrządek, do którego ci wierni przynależą. Można powiedzieć, że na podstawie omawianego dokumentu prawo zachowania swego obrządku na emigracji przez wiernych katolickich Kościołów wschodnich nie jest jedynie przepisem prawa czysto kościelnego, ale zostało potwierdzone jako jedno z praw przysługujących każdej osobie. I dlatego, mając to na uwadze instrukcja stanowi: „chociaż bardzo się różnią między sobą kategorie tych ludzi [migrantów], to jednak wszyscy z nich znajdują się w szczególnych warunkach, znacznie różnych od tych, do jakich przywykli w swojej ojczyźnie tak, że nie mogą korzystać (na równi z innymi) z pomocy miejscowych proboszczów.

[222] V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 25.
[223] Tamże, s. 26.

Z tej to racji Kościół stara się z matczyną troskliwością o to, by zabezpieczyć im odpowiednią opiekę duszpasterską" (DPMC 15).

Poza omówionymi powyżej fragmentami instrukcji *De pastorali migratorum cura*, które w sposób bardzo ogólny dotyczą duszpasterstwa migrantów innych obrządków, normatywna części instrukcji zawiera przepisy, które w już w bardzo bezpośredni sposób dotyczą tej grupy ludzi w drodze. W pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę, iż instrukcja wskazuje Kongregację Biskupów jako podmiot odpowiedzialny za migrantów wschodnich. Z jednej strony czytamy w instrukcji, iż „Do Kongregacji Biskupów należy kierowanie, zarządzanie, koordynowanie, i prowadzenie tego wszystkiego, co dotyczy opieki duchowej nad wiernymi obrządku łacińskiego" (art. 16 § 1 DPMC), z drugiej jednak strony, w § 2 tego samego artykułu instrukcja stanowi: „podobnie obowiązkiem Kongregacji Biskupów jest podejmowanie tego, o czym była poprzednio mowa [a więc kierowaniu, zarządzaniu, koordynowaniu i prowadzeniu tego wszystkiego, co dotyczy opieki duchowej nad migrantami] dla dobra duchowego migrantów przynależnych do obrządków wschodnich". Jednocześnie prawodawca kościelny postanowił, aby w tym co dotyczy duszpasterstwa migrantów obrządku łacińskiego, Kongregacja Biskupów porozumiewała się z Kongregacją Kościołów Wschodnich, gdy idzie o tereny podległe tej kongregacji (zob. art. 16 § 1 DPMC). Podobnie Kongregacja Biskupów została zobowiązana do porozumienia się z Kongregacją Kościołów Wschodnich, „ilekroć wierni poszczególnych obrządków wschodnich udają się do miejsca niepodlegającego tejże kongregacji i gdzie nie ma kapłana własnego obrządku" (art. 16 § 2 DPMC)[224].

Określając dalsze szczegółowe przepisy dotyczące organizacji i zadań Kongregacji Biskupów w tym, co dotyczy duszpasterstwa migrantów, zostały również wprowadzone normy regulujące działanie Urzędu dla Spraw Migracji, który został ustanowiony jako organ pomocniczy przy Kongregacji Biskupów dla wypełnienia ciążących na tejże kongregacji zadań. Określając natomiast w sposób szczegółowy zadania tego urzędu instrukcja stanowi, że ma „zajmować się badaniem i podejmowaniem tego wszystkiego, co ma na uwadze przede wszystkim wzrost dobra duchowego chrześcijan migrujących, jakiegokolwiek języka, pochodzenia, narodu i – zachowując odpowiednie przepisy – obrządku (art. 18 § 2 DPMC). Drugim pomocniczym urzędem Kongregacji Biskupów utworzonym dla realizacji omawianych tu zadań była Rada Wyższa dla Spraw Migracji. Zgodnie z postanowieniami instrukcji wśród osób należących do tejże Rady z mocy samego prawa mieli być m.in.

[224] W. NECEL, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących*, „Prawo Kanoniczne" 56 (2013) nr 1, s. 55–56.

urzędnicy dykasterii Kurii Rzymskiej, zainteresowani w jakikolwiek sposób duszpasterstwem migrantów, a wśród nich także należący do Kongregacji Kościołów Wschodnich[225].

Rozdział IV omawianej instrukcji został poświęcony obowiązkom ordynariuszy miejsca zarówno *a quo*, jak i *ad quem*. Autorzy instrukcji postanowili tam, że „jeżeli chodzi o duszpasterstwo migrantów odmiennego obrządku, to zachowując w mocy uprawnienia ich Hierarchii, trzeba mieć na uwadze także dekrety wydane w tej materii" (art. 31 § 3 DPMC). W tym lapidarnym tekście należy zwrócić uwagę na użyty przez prawodawcę termin „hierarchia", który bezpośrednio nawiązuje do kan. 306 § 1 nr 1 PAL, w którym została sformułowana definicja legalna hierarchów w prawie wschodnim. Na kanwie omawianego zagadnienia ważne jest to, iż wspomniane w instrukcji uprawnienia hierarchów dotyczą także uprawnień przysługujących hierarchii wschodniej ustanowionej poza własnym terytorium poszczególnych Kościołów wschodnich. Ponadto należy zauważyć, że przez wspomniane w omawianym przepisie „dekrety wydane w tej materii" prawodawca rozumie przede wszystkim soborowe dekrety: o pasterskich zadaniach biskupów nr 23 oraz o katolickich Kościołach wschodnich nr 4, na co wskazuje załączony do niego przypis. Jest to bardzo ważne uściślenie, albowiem przywołane punkty soborowych dokumentów dotyczą kolejno obowiązku objęcia przez biskupów pasterską troską wiernych innych obrządków poprzez specjalnych kapłanów, parafie, wikariusza biskupiego (zob. CD 23) oraz ustanawiania parafii i własnej hierarchii wszędzie tam na świecie, gdzie wymaga tego dobro duchowe wiernych tych Kościołów (zob. OE 4). A zatem ten krótki przepis przypomina o całej gamie instytucji prawnych, które, poza tymi wskazanymi w *De pastoralis migratorum cura*, mogą być używane dla prawnej organizacji duszpasterstwa migrantów przynależących do katolickich Kościołów wschodnich.

Dokumenty i przemówienia Pawła VI dotyczące ludzkiej mobilności są bardzo liczne i mają ogromne znaczenie w kształtowaniu się duszpasterstwa migrantów. W pontyfikacie Pawła VI można wyodrębnić dwie fazy jego zaangażowania na rzecz ludzi w drodze[226]. W pierwszej nastąpiło przede wszystkim odnowienie i reforma kościelnego nauczania na temat migracji, do których impulsem było przede wszystkim nauczanie Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza uświadomienie sobie przez Kościół, że współczesne ruchy migracyjne są dla niego wyzwaniem i stawiają przed nim zupełnie nowe zadania[227]. W tym okresie organizowane wokół ludzi w drodze duszpasterstwo przestawało być już postrzegane jedynie w kategoriach środka pomagającego migrantom w zachowaniu wiary,

[225] Tamże, s. 56.

[226] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici*…, s. 99–115.

[227] G. TERRAGNI, *Magisterio Pontificio da Leone XIII a Paolo VI*, „Studi Emigrazione" 16 (1979) nr 55, s. 437.

ale jako droga do odnowy Kościoła i uznania, że nikt w Kościele nie może być cudzoziemcem. Wszystko to znalazło swój wyraz przede wszystkim w omówionych powyżej dokumentach *Pastoralis migratorum cura* oraz *De pastorali migratorum cura*[228].

Drugi okres był związany z ważną zmianą organizacyjną dotyczącą kościelnej troski o migrantów, która została wyrażona w papieskim liście apostolskim *motu proprio Apostolicae caritatis*[229] z 1970 r. Już na samym wstępie swojego listu papież zauważył, iż obecnie pole duszpasterskiej troski o ludzi w drodze powiększyło się niepomiernie, albowiem „na skutek niezwykłego rozwoju techniki zostały bardzo ułatwione wszelkiego rodzaju podróże, jak również zacieśniły się wzajemne powiązania obywateli i narodów oraz ożywiły kontakty między ludźmi" (AC; DSS 2138). I dlatego papież wzywał, aby szczególną uwagę duszpasterską zwrócić na tych, „którzy z własnej woli lub na skutek jakiejś konieczności opuszczają miejsce zamieszkania" (AC; DSS 2138). Papież jednocześnie wzywał, aby podjąć w dziedzinie migracji dociekliwe studium pozwalające lepiej zgłębić przyczyny i skutki tego zjawiska, a następnie na tej podstawie podjąć refleksję na temat konkretnego wsparcia dla wszelkiego rodzaju podróżujących. I właśnie mając to na uwadze, jak również wszelkie działania podejmowane na rzecz migrantów przez poprzedników Pawła VI, a szczególnie mając na uwadze wszelkie instytucje, które na przestrzeni lat zostały powołane w Kościele w celu zapewnienia opieki duszpasterskiej nad różnymi grupami migrantów, papież postanowił, że dla „doskonalszego zabezpieczenia pomocy duchowej tym, którzy przebywają z dala od własnych domostw, wydaje się obecnie wskazane wprowadzenie koordynacji i powiązań w zakresie tego rodzaju poczynań i poddanie ich jednemu kierownictwu" (AC; DSS 2143). Tym samym powołał do istnienia Papieską Komisję ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów, podległą Kongregacji Biskupów. Nowa Komisja przejęła dotychczasowe kompetencje działających przy Kongregacji Biskupów: Wyższej Rady ds. Migracji, Dzieła Apostolstwa Nieba lub Podróży Powietrznej (zob. AC; DSS 2139) i Międzynarodowego Sekretariatu ds. Kierowania Dziełem Apostolstwa Ludów Koczowniczych (zob. AC; DSS 2141), a także kompetencje działającego przy Kongregacji ds. Duchowieństwa urzędu, którego zadaniem było „dostarczanie pomocy o charakterze religijnym, tym, którzy podróżują z racji wyjazdu na wieś, kuracji, pobożności, naturalnego przyzwyczajenia, rozrywki cielesnej, odprężenia duchowego i tym podobnym przyczyn" (AC; DSS 2142). Można powiedzieć, że papieski dokument miał na celu przede wszystkim centralizację organów Stolicy Apostolskiej odpowiedzialnych za ludzi w drodze,

[228] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici…*, s. 100–101.

[229] PAULUS PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae Pontificia Commissio de spirituali migratorum atque itinerantium cura constituitur *Apostolicae caritatis* (19.03.1979), AAS 62 (1970), s. 193–197; tekst polski w: „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 87–89.

czego praktycznym wyrazem było powstanie nowej Papieskiej Komisji ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów [230].

Z tego okresu pochodzi również instrukcja Kongregacji Biskupów *Ecclesiae imago*[231] na temat pasterskiej posługi biskupów. W II sekcji tejże instrukcji poświęconej strukturze Kościoła partykularnego autorzy przedstawili przepisy regulujące możliwość powoływania do istnienia na terenie diecezji parafii partykularnych. Przede wszystkim zostało bardzo mocno podkreślone, że parafie co do zasady „są wspólnotami ukonstytuowanymi na określonym terytorium" (EI 174). Tym niemniej, jak stanowi dalej Instrukcja: „jeśli jednak domaga się tego dobro dusz, mogą być erygowane parafie personalne, a więc nieposiadające ściśle określonych granic terytorialnych, lecz obejmujące pewna jednolitą społecznie grupę członków (np. wiernych innego kraju lub języka). W takich wypadkach należy dokładnie sprecyzować to wszystko, co dotyczy ważności aktów kościelnych. To samo odnosi się do parafii obrządkowych" (EI 174).

Pod koniec pontyfikatu Pawła VI, utworzona przez niego Komisja opublikowała list o Kościele i mobilności ludzkiej *Chiesa e mobilità umana*, który stanowił podsumowanie tego wszystkiego, co zostało dotychczas powiedziane na temat duszpasterstwa migrantów, ze szczególnym uwzględnieniem nauczania Pawła VI[232]. W dokumencie tym, zjawisko ludzkiej mobilności zostało ukazane na tle dynamicznych przemian dokonujących się w świecie, w sposób nowoczesny i wieloaspektowy. Natomiast, w kwestii zorganizowanej, instytucjonalnej opieki duszpasterskiej nad migrantami Komisja stwierdziła: „chociaż ruchliwość ludzka wymaga powołania specjalnych instytucji, to jednak instytucje zwyczajne są zobowiązane do okazywania takiej samej wrażliwości w tej sprawie […] Złożoność problemu ludzkiej mobilności odbija się na poziomie eklezjalnym, lecz odpowiednie środki mogą być osiągnięte tylko w solidarnej współpracy Kościołów bezpośrednio zainteresowanych" (ChMU 25–26).

8. KODYFIKACJA JANA PAWŁA II I INNE WSPÓŁCZESNE AKTY PRAWNE W SŁUŻBIE MIGRANTOM WSCHODNIM

Niewątpliwie wydarzeniem o szczególnym znaczeniu dla kościelnego porządku prawnego było promulgowanie przez Jana Pawła II dwóch kodeksów[233]: Kodeksu Prawa

[230] W. NECEL, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących…*, s. 57.

[231] SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Directorium de pastorali ministerio episcoporum *Ecclesiae imago* (22.02.1973), Typis Polyglottis Vaticanis 1973; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 403–516.

[232] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici…*, s. 116.

[233] T. PŁOSKI, *Kodyfikacja prawa kanonicznego katolickich Kościołów wschodnich*, „Studia Warmińskie" 39 (2002), s. 367.

Kanonicznego w 1983 r. oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich w 1990 r. Papież podczas prezentacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich na synodzie biskupów stwierdził m.in., iż nowy kodeks, regulujący dyscyplinę kościelną wspólną dla wszystkich wschodnich Kościołów katolickich, uważa za integralną część jednego *Corpus iuris canonici*, na który składają się obok tego Kodeksu, Kodeks łaciński oraz konstytucja *Pastor bonus*[234] reformującą Kurię Rzymską (zob. MAV 8)[235]. Równie znamienne słowa, podkreślające wagę tej pierwszej i pełnej obejmującej katolicki Wschód i Zachód kodyfikacji prawa kanonicznego, papież zawarł w konstytucji apostolskiej *Sacri canones*[236], którą w sposób uroczysty dokonał promulgacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. W konstytucji tej papież użył w kontekście prawa kościelnego, stosowanej przez siebie już wcześniej metafory dwóch płuc[237] stwierdzając: „niezmienna od czasu rozpoczęcia kanonicznej kodyfikacji Kościołów wschodnich wola Biskupów Rzymu promulgowania dwóch Kodeksów, jednego dla Kościoła łacińskiego, drugiego dla katolickich Kościołów wschodnich, dostatecznie wyraźnie ukazuje, iż chcą oni zachować to, co z Bożej opatrzności zachodzi w Kościele: zespolony jednym Duchem oddycha niejako przy pomocy dwóch płuc, Wschodu i Zachodu, i płonie miłością do Chrystusa jakby jednym sercem z dwiema komorami" (SCa).

Jak zauważył V. de Paolis poprzez promulgację Kodeksu Prawa Kanonicznego duszpasterstwo migrantów zostało po raz pierwszy włączone do kanonicznego porządku Kościoła. Autor podkreślił przy tym, że uregulowanie kwestii związanych z opieką Kościoła nad migrantami w prawie powszechnym Kościoła z jednej strony nadawało mu większą wagę, a z drugiej powinno stanowić pozytywny impuls do przemyślenia przez Kościół na nowo zjawiska migracji jako takiego i swojego zaangażowania na rzecz ludzi w drodze. To, co V. de Paolis stwierdził na temat zjawiska migracji w kontekście promulgacji nowego Kodeksu łacińskiego znajduje swoje zastosowanie również w stosunku do Kodeksu wschodniego, ze względu na równą rangę tych dokumentów i zbieżność wielu instytucji prawnych mających na celu zapewnienie należytej opieki duszpasterskiej osobom, które wyruszyły na migracyjne szlaki. Oczywiście żaden z kodeksów nie zawiera jakiejś określonej

---

[234] IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de Romana Curia *Pastor bonus* (28.06.1988), AAS 80 (1988), s. 841–912; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 217–257.

[235] Tenże, Allocutio in aula Synodi episcoporum habita: de novo Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium *Memori animo veroque* (25.10.1990), AAS 83 (1991), s. 486–493.

[236] Tenże, Constitutio apostolica *Sacri canones* (18.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1033–1044; tekst polski w: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002, s. 27–41.

[237] Papież Jan Paweł II posłużył się tym porównaniem po raz pierwszy w czasie swojego pontyfikatu na spotkaniu ekumenicznym w Paryżu w 1980 r., używając go w kontekście pojednania chrześcijańskiego Wschodu i Zachodu; J. BUDNIAK, *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice 2010, s. 10.

części poświęconej *stricte* zagadnieniu szeroko rozumianego duszpasterstwa migrantów, tym niemniej uważna lektura obydwu Kodeksów pozwala dostrzec w nich wiele przepisów, które wprost nawiązują do wcześniejszego ustawodawstwa kościelnego regulującego sprawy zaangażowania Kościoła na rzecz ludzi w drodze[238].

Wśród dokumentów, które leżą u podstaw nowej kodyfikacji kościelnej, także w tym, co dotyczy migracji, należy niewątpliwie wymienić w pierwszej kolejności całą spuściznę Soboru Watykańskiego II. Jan Paweł II w konstytucji apostolskiej *Sacrae disciplinae leges*[239] promulgującej Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. stwierdził, że „w jakiś sposób ten nowy Kodeks może być pojmowany jako wielki pas transmisyjny przenoszący na język kanonistyczny tę doktrynę, mianowicie soborową eklezjologię. Chociaż nie da się obrazu Kościoła w ujęciu doktryny Soboru doskonale przełożyć na język kanonistyczny, to jednak Kodeks powinien się odnosić do tego obrazu jako pierwotnego wzoru, którego zarys powinien on odpowiednio, o ile to możliwe, z samej swej natury wyrażać". Nowa kodyfikacja kościelna zarówna łacińska, jak i wschodnia przedstawia zatem w dużej mierze dzieło przełożenia soborowej doktryny na język prawny. Stąd należy mieć na uwadze, iż obydwa Kodeksy zawierają nie tylko szczegółowe przepisy regulujące różne obszary działalności Kościoła, lecz również wiele zasad o charakterze ogólnym, dalekosiężnym, stanowiących punkt odniesienia do dalszej misji Kościoła i wydawanych w przyszłości norm prawnych[240].

Obydwa promulgowane przez Jana Pawła II Kodeksy, określają w kan. 1 bierne podmioty zawartych w nich norm prawnych oraz kryteria rządzące wzajemnymi stosunkami między nimi, czyli innymi słowy granice ich skuteczności. Kwestie te zostały sformułowane na dwa różne sposoby. Kodeks łaciński stwierdza bezwzględnie, iż wiąże jedynie Kościół łaciński, podczas gdy Kodeks wschodni dopuszcza w tej materii pewne wyjątki[241]. I tak kan. 1 KPK stanowi: „kanony tego Kodeksu dotyczą jedynie Kościoła łacińskiego", natomiast kan. 1 KKKW: „kanony tego Kodeksu odnoszą się do wszystkich i jedynie do katolickich Kościołów Wschodnich, chyba że wyraźnie co innego zostało postanowione odnośnie do relacji z Kościołem łacińskim". Pojawiło się zatem w kanonistyce pytanie o wzajemną relację dwóch Kodeksów. Nie sposób było bowiem uznać, iż zbiory te są całkowicie względem siebie autonomiczne, gdyż w obydwu Kodeksach nie brakuje miejsc, które bezpośrednio lub pośrednio odnoszą się także do katolików, którzy zasadniczo

238 V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 28.

239 IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25.01.1983), AAS 75 (1983), Pars II, s. VII–XIV; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencje Episkopatu, Poznań 1984, s. 6–17.

240 V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 29.

241 D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 164.

nie podlegają danemu Kodeksowi[242]. Dlatego uwzględniając dyspozycję kan. 1 KKKW przepisy tego Kodeksu znajdą zastosowanie do Kościoła łacińskiego, gdy w poszczególnych kanonach Kościół ten jest wprost wymieniany, gdy z kontekstu wynika, iż użyte w danym kanonie pojęcie Kościół *sui iuris* znajduje zastosowanie także do Kościoła łacińskiego, a także, gdy wynika to z natury rzeczy (*ex natura rei*) lub gdy niektóre kanony znajdują zastosowanie do interpretacji przepisów Kodeksu łacińskiego albo wypełniają znajdującą się w nim lukę[243]. W podobny sposób przepisy Kodeksu łacińskiego znajdują zastosowanie we wschodnim porządku prawnym. Choć kan. 1 KPK, w odróżnieniu od kan. 1 KPK/17 i kan. 1 KKKW, stwierdza kategorycznie, że przepisy tego zbioru dotyczą tylko Kościoła łacińskiego, i nie wprowadza wprost żadnych wyjątków w tej materii, to jednak w Kodeksie tym znajdują się również przepisy dotyczące bezpośrednio wiernych innych obrządków, inne z kolei mogą spełniać funkcję komplemetarną w stosunku do Kodeksu wschodniego służąc do jego interpretacji i wypełniania luk prawnych[244].

Jak już wspomniano nowa kodyfikacja nie reguluje w sposób całościowy problemu duszpasterstwa migrantów i nie zawiera żadnej części dedykowanej w sposób szczególny temu zagadnieniu. W związku z tym, zgodnie z kan. 6 § 1 nr 4 KPK i kan. 6 nr 1 KKKW, dotychczasowe prawodawstwo Kościoła regulujące sprawy migracji nie utraciło swej mocy obowiązywania, albwiem sprawy te ani nie zostały w całości uregulowane, co do ich uchylenia byłoby koniecznie zgodnie z Kodeksem łacińskim, ani nie zostały uregulowane przez Kodeks na nowo, co z kolei jest wymagane przez Kodeks wschodni[245]. Tym niemniej obydwa Kodeksy zawierają ważne regulacje, wskazujące w sposób ogólny stosunek Kościoła do zjawiska migracji i podstawowe instytucje służące do zapewnienia opieki pastoralnej

---

[242] U. NOWICKA, *Wzajemne powiązania KPK i KKKW na płaszczyźnie ich autonomicznego funkcjonowania*, „Prawo Kanoniczne" 55 (2012) nr 2, s. 167.

[243] Wynikająca z treści kan. 1 KKKW kwestia możliwości zastosowania przepisów Kodeksu wschodniego do Kościoła łacińskiego była w kanonistyce źródłem pewnych wątpliwości. Wyjaśnienia wymagało zwłaszcza użyte w kan. 1 słowo *expresse*. Nie było pewności, czy prawodawca chciał, aby faktycznie tylko te przepisy Kodeksu wschodniego znajdowały zastosowanie do Kościoła łacińskiego, w których ten był wprost wymieniany, czy jednak przepis ten należy interpretować szerzej. W tym przedmiocie, 8.12.2011 r., Papieska Rada Tekstów Prawnych opublikowała notę wyjaśniającą, w której m.in.stwardziła, iż wyraźna (*expresse*) wzmianka o Kościele łacińskim w kanonach Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich może być zarówno wyrażona wprost (*explicite*) jak i w sposób dorozumiany (*implicite*), gdy w sposób uzasadniony wyłania się to z kontekstu, w którym dana norma jest wyrażona. Komisja stwierdziła dalej, iż „należy uznać, że Kościół łacińskie jest przez analogię wymieniany w sposób dorozumiany za każdym razem, gdy KKKW używa wprost pojęcia Kościół *sui iuris* w kontekście relacji międzykościelnych. Mówi się o nim „przez analogię", biorąc pod uwagę, że cechy Kościoła łacińskiego, chociaż nie są całkowicie zbieżne z cechami Kościoła *sui iuris*, o których mowa w kan. 27 i 28 § 1 KKKW są jednak pod tym względem zasadniczo podobne"; PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Nota explicativa quoad can. 1 CCEO* (08.12.2011), „Communicationes" 43 (2011), s. 315–316.

[244] J. ABBASS, *The Eastern Code and Latin Church*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 3; D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 165.

[245] L. ADAMOWICZ, *Duszpasterstwo emigrantów w prawie kanonicznym…*, s. 127.

nad wiernymi migrantami. Prawodawca kościelny przede wszystkim dostrzega wiernych, którzy z różnych powodów opuszczają swoje Kościoły partykularne, a także tradycyjne środowiska kulturowo-religijne, i na tej podstawie z jednej strony potwierdza prawo tych wiernych do specjalnego duszpasterstwa, a z drugiej zobowiązuje pasterzy Kościoła do zapewnienia im takiego duszpasterstwa. Powyższe kwestie zostały przez prawodawcę kościelnego ujęte w dwa fundamentalne z punktu widzenia duszpasterstwa migrantów kanony, występujące zarówno w kodyfikacji łacińskiej, jak i wschodniej w następującym brzmieniu: „wiernym przysługuje prawo sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego obrządku, zatwierdzonego przez prawowitych pasterzy Kościoła, jak również podążania własną drogą życia duchowego, zgodnie jednak z doktryną Kościoła (kan. 214 KPK; kan. 17 KKKW), „Wierni mają prawo do otrzymywania od swoich pasterzy pomocy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza słowa Bożego i sakramentów." (kan. 213 KPK; kan. 16 KKKW)[246].

Poza przytoczonymi powyżej podstawowymi dla duszpasterstwa migrantów kanonami Kodeksu łacińskiego oraz wschodniego, każdy z tych aktów prawnych zawiera wiele norm dotyczących problemu migracji. Wiele z tych przepisów zostanie poddanych szczegółowej analizie w dalszych częściach niniejszej pracy. W tym miejscu warto jednak, za jednym z autorów, zauważyć, iż kodeksowe normy dotyczące zjawiska migracji można pogrupować na kilka ważnych tematów. Przede wszystkim została w nich podjęta próba przynajmniej opisowego określenia pojęcia migracji, następnie przedstawiony został temat ochrony praw migrantów, a także dostosowania zasad duszpasterstwa migrantów do aktualnej sytuacji oraz reorganizacji tegoż duszpasterstwa, a co za tym idzie zapewnienia wyspecjalizowanych instytucji kościelnych działających na rzecz migrantów, i w końcu określenia zasad podlegania migrantów poszczególnym stopniom kościelnej hierarchii[247].

Co do samych podstaw organizacji duszpasterstwa migrantów w Kodeksach, zgodnie z wytycznymi Soboru Watykańskiego II, akcentuje się, iż pierwszymi odpowiedzialnymi za duszpasterstwo migrantów na danym terytorium są biskup diecezjalny (zob. kan. 383 § 1 KPK) bądź eparchialny (zob. kan. 192 § 1 KKKW), a także współpracujący z nimi proboszczowie parafii terytorialnych (zob. kan. 529 KPK; 289 § 3 KKKW). Dlatego biskup ma obowiązek troszczyć się o znajdujących się na jego terytorium migrantów, co więcej to on sam ma wybierać najbardziej odpowiednie środki tak, aby potrzeby duchowe migrantów, a zwłaszcza wówczas, gdy ci nie mogą korzystać z normalnej opieki

[246] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 65.

[247] A. ORCZYKOWSKI, *Problemy migracji w Kodeksie Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne" 39 (1996) nr 1–2, s. 171; Tenże, *Problemy migracji w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*, „Prawo Kanoniczne" 50 (2007) nr 1–2, s. 165.

duszpasterskiej, mogły zostać jak najlepiej zaspokojone (zob. kan. 516 § 2 KPK). Może w tym celu mianować wikariusza biskupiego, którego władzy powierzeni byliby bądź to ogólnie przebywający na danym terytorium migranci, bądź też wierni danego obrządku (zob. kan. 476 KPK; kan. 246 KKKW)[248]. Wiernym innych obrządków przebywających na terytorium jakiegoś kościoła partykularnego, którymi bardzo często będą właśnie migranci, obydwa Kodeksy poświęcają specjalne dyspozycje, zgodnie z którymi biskup diecezjalny „jeżeli ma w swojej diecezji wiernych innego obrządku, powinien zaradzić ich duchowym potrzebom czy to przez kapłanów albo parafie tegoż obrządku, czy przez wikariusza biskupiego" (kan. 383 § 2 KPK; zob. kan. 193 § 1–2; 678 § 2 KKKW).

Analizując kodeksowe normy dotyczące duszpasterstwa migrantów, odnosi się wrażenie, że wciąż to parafia terytorialna jest tą jednostką organizacyjną Kościoła, która w pierwszej kolejności może i powinna stanowić adekwatną odpowiedź na ich duchowe potrzeby. Dla realizacji tego zadania w obrębie parafii terytorialnej może być ustanowiony wikariusz parafialny, który będzie świadczył pomoc proboszczowi w wypełnianiu posługi parafialnej „w odniesieniu do określonego zespołu wiernych parafii" (kan. 545 § 2 KPK; zob. kan. 301 § 2 KKKW). Gdy jednak wymagają tego okoliczności, a więc wówczas, gdy zwykła opieka duszpasterska nad migrantami jest niewystarczająca i gdy zostanie uznane to za wskazane, prawodawca kościelny dopuszcza możliwość erygowanie parafii personalnych określonych m.in. z racji obrządku (zob. kan. 518 KPK; kan. 280 KKKW), quasi-parafii (zob. kan. 516 § 1 KPK), a także powołania specjalnego kapelana dla migrantów (zob. kan. 568 KPK)[249]. Poza tym w celu zapewnienia odpowiedniej opieki duszpasterskiej nad migrantami, a w sposób szczególny migrantami przynależącymi do różnych obrządków mogą być, za zgodą najwyższej władzy kościelnej, „erygowane Kościoły partykularne odrębne ze względu na obrządek wiernych lub z innej podobnej racji" (kan. 372 § 2 KPK). Kodeks łaciński wprowadza ponadto przepisy, na podstawie których mogą być powoływane do istnienia nowe struktury, by zaradzić potrzebom duszpasterskim w sytuacjach, gdy zwyczajna opieka duszpasterska jest niewystarczająca, a więc celem prowadzenia „specjalnych dzieł duszpasterskich" (kan. 294 KPK), czyli prałatury personalne[250]. Nie wszystkie z tych instytucji występują w obydwu Kodeksach. Kodeks wschodni nie zawiera m.in. przepisów dotyczących quasi-parafii, kapelana migrantów oraz prałatury personalnej, natomiast zawiera przepisy dotyczące egzarchatów (zob. kan. 311–321 KKKW), które z kolei nie występują w Kodeksie łacińskim.

---

[248] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 65–66; V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 29–30.

[249] L. ADAMOWICZ, *Duszpasterstwo emigrantów w prawie kanonicznym…*, s. 128–130.

[250] V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 30.

Zarówno Kodeks łaciński, jak i Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich poświęcają zatem wiele miejsca różnym aspektom zjawiska migracji i wprowadzają wiele instytucji prawnych mających na celu zagwarantowanie odpowiedniej opieki duszpasterskiej nad ludźmi w drodze. Jak zauważył jednak D. Salachas katoliccy emigranci ze Wschodu, którzy często mają stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania na terenach znajdujących się pod jurysdykcją Kościoła łacińskiego, stopniowo zaczynają tworzyć specyficzne personalne prawo międzykościelne, które według niego mogłoby zostać nazwane „migracyjnym prawem kanonicznym" (*diritto canonico migratorio*) lub „prawem kanonicznym Diaspory" (*diritto canonico della Diaspora*)[251]. Niewątpliwie powyższa wypowiedź poza zwróceniem uwagi na pewne osobliwe kwestie kanoniczne dotyczące organizacji duszpasterstwa dla migrantów wschodnich na terenach łacińskich, wskazuje również na ciągły brak całościowej regulacji zjawiska migracji przez prawodawcę kościelnego. Zwrócił na to również uwagę V. de Paolis, który stwierdził: „możemy być również zaskoczeni faktem, że prawo do szczególnej pomocy duszpasterskiej dla migrantów nie zostało wyraźnie określone w nowym prawie kanonicznym, choć istnieje tak wiele dokumentów Stolicy Apostolskiej, które o tym wspominały"[252].

Warto w tym miejscu jeszcze raz powrócić do przemówienia Jana Pawła II *Memori animo veroque*, które wygłosił na synodzie biskupów, prezentując Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich. W przemówieniu tym papież nawiązał również do sytuacji wiernych katolickich Kościołów wschodnich, którzy mieszkają poza swoim terytorium. W tym kontekście Jan Paweł II, przypominając o swojej wielkiej trosce o tę grupę migrantów, stwierdził m.in. „dla wielu z tych wiernych przewidziano utworzenie własnych okręgów kościelnych, takich jak eparchie i egzarchaty, na czele których stoją biskupi i inni hierarchowie wyznaczeni przez Stolicę Apostolską i bezpośrednio przed nią odpowiedzialni; inni natomiast powierzeni są opiece ordynariuszy łacińskich. Papieże zawsze i wszędzie pragnęli, aby wszyscy ci wierni, używając słów Soboru Watykańskiego II, «wszędzie na ziemi pozostawali przy własnym obrządku, pielęgnowali go i odpowiednio do własnych możliwości zachowywali» (OE 4)" (MAV 9). Papież skierował następnie słowa uznania pod adresem Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich, przypominając o jej zasługach na polu troski o migrantów wywodzących się ze wschodnich obrządków. Jednocześnie wyraził nadzieję, iż w dalszych latach swojej pracy Kongregacja ta „zrobi wszystko, co w jej mocy, aby ci wierni na cały świecie znaleźli sprzyjające warunki do zaspokojenia właśnie co wyrażonego pragnienia" (MAV 9). Podobne życzenia Jan Paweł II skierował

[251] D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 168.
[252] V. DE PAOLIS, *La Chiesa e le migrazioni…*, s. 31.

do wszystkich ordynariuszy, którym jest powierzona troska duszpasterska o migrantów. Papież przypomniał im jednocześnie, że „pełnią przez to istotną posługę wobec Kościoła powszechnego i dają świadectwo troski o to, co najcenniejsze i najmilsze człowiekowi, to jest, aby mógł żyć zgodnie z tą kulturą serca, w której Stwórca umieścił go od matczynego łona i która jest rzeczywiście zgodna z tym, czego wymaga *salus animarum*" (MAV 9).

W omawianym przemówieniu na podkreślenie zasługuje jeszcze jedna wypowiedź Jana Pawła II, która pośrednio dotyczyła sytuacji prawnej migrantów wschodnich pozostających poza terytorium swoich Kościołów. Otóż papież stwierdził, że niektóre normy zawarte we właśnie ogłaszanym Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, stanowiły szczególny przedmiot jego uwagi. Do takich norm należały m.in. te dotyczące „władzy zwierzchników wschodnich Kościołów *sui iuris*, ograniczonej do określonego terytorium" (MAV 12). Papież rozwinął następnie tę ważną kwestię wzywając w pierwszej kolejności do wiary w to, że „Pan panów i Król królów nigdy nie pozwoli, aby sumienne przestrzeganie takich praw zaszkodziło dobru Kościołów wschodnich" (MAV 12). Jednocześnie Jan Paweł II przyznał: „teraz, dzięki ogłoszonemu Kodeksowi, z przyjemnością rozważę propozycje wypracowane na Synodach, bardzo szczegółowe i z jasnym odniesieniem do norm Kodeksu, które uznano za stosowne, aby sprecyzować za pomocą *ius speciale* i *ad tempus*, dla ustanowienia których ścieżka wskazana jest w odpowiednim kanonie Kodeksu z klauzulą *ius a Romano Pontifice Approbatum*" (MAV 12). Wypowiedź ta niewątpliwie przyczyniła się do dyskusji wśród kanonistów nad możliwością rozciągnięcia władzy patriarchów poza granice własnego Kościoła *sui iuris*[253], a zatem zagadnieniem, które miałoby swoje implikacje, także dla duszpasterstwa migrantów pochodzących z tych Kościołów.

Brak pełnego unormowania prawnego zjawiska migracji w kościelnym porządku prawnym, na który zwrócili uwagę cytowani powyżej D. Salachas i V. de Paolis został w dużym stopniu uzupełniony przez wydaną w 2004 r. instrukcję Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych – *Erga migrantes caritas Christi*. Instrukcja okazała się „próbą integralnego duszpasterskiego spojrzenia Kościoła na fenomen migracji i zaproponowania adekwatnych unormowań prawno-pastoralnych"[254]. Ponadto należy podkreślić, że dokument ten dotyczy całego Kościoła katolickiego, a więc nie tylko Kościoła

[253] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Tra passato e presente*, w: *Cristiani orientali e pastori latini*, red. P. Gefaell, Milano 2012, s. 33–106; L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato*, „Angelicum" 83 (2006) nr 4, s. 845–870.

[254] W. NECEL, *Troska Kościoła o migrujących wg instrukcji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych „Erga migrantes caritas Christi"*, „Collectanea Theologica" 75 (2005) nr 2, s. 193.

łacińskiego, lecz także katolickich Kościołów wschodnich, co zostało po raz pierwszy tak wyraźnie zaznaczone w kościelnym dokumencie poświęconym zagadnieniom migracji.

Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* stała się tym samym kolejnym wyrazem pasterskiej troski Kościoła o ludzi w drodze i wpisała się w długą listę dokumentów regulujących ten ważny obszar duszpasterskiej działalności Kościoła. Dlatego w swej pierwszej części Instrukcja odwołuje się do źródeł kościelnego prawodawstwa dotyczącego migracji, a więc m.in. do dwóch dekretów Kongregacji Konsystorialnej: *Ethnografica studia*[255] i *Magni semper*[256], które dotyczyły odpowiedzialności Kościoła lokalnego za imigrantów i powierzały Kongregacji procedury upoważniające duchowieństwo do opieki nad migrantami, do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. (zob. EMCC 19), do *Magna Carta* myśli Kościoła o migrantach, czyli konstytucji Piusa XII *Exsul Familia* (zob. EMCC 20) oraz wydawanych w oparciu o nią w kolejnych latach *motu proprio Pastoralis migratorum cura* Pawła VI, instrukcji Kongregacji Biskupów *De pastorali migratorum cura*, a także listu oraz utworzonej przez Pawła VI Papieskiej Komisji ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów o Kościele i mobilności ludzkiej *Chiesa e mobilità umana* (zob. EMCC 23). W Instrukcji nie zabrakło także odniesień do nauczania Soboru Watykańskiego II, a szczególnie do konstytucji *Gaudium et spes* oraz *Lumen gentium* i przedstawionej w nich wizji Kościoła jako Ludu Bożego, a także dekretu *Christus Dominus*, który wprost wzywał do rozwijania odpowiednich metod duszpasterskich, które pozwolą zatroszczyć się o życie szeroko rozumianej grupy migrantów, którzy nie mogą korzystać z ogólnej zwyczajnej opieki proboszczów lub są jej zupełnie pozbawieni (zob. CD 18; zob. EMCC 21). Instrukcja odwołuje się również do przepisów zarówno Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., jak i Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1990 r. (zob. EMCC 24–26). Nawiązanie przez autorów *Erga migrantes caritas Christi* do wszystkich wymienionych powyżej aktów prawa nie miało na celu jedynie przypomnienia, a nawet aktualizacji zawartych tam unormowań dotyczących zaangażowania Kościoła na rzecz migrantów. Wskazanie tych dokumentów miało o wiele bardziej na celu przedstawienie szczególnego kontekstu, w jakim ta Instrukcja na progu XXI w. podejmuje próbę wypracowania teologiczno-duszpasterskich zasad, w oparciu o które powinno działać duszpasterstwo migrantów i na tym gruncie przedstawia bardzo konkretne rozwiązania duszpastersko-prawne[257].

---

[255] SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Decretum de sacerdotibus in certas quasdam regiones demigrantibus *Etnografica studia* (25.03.1914), AAS 6 (1914), s. 182–186.

[256] Taż, Decretum de clericis in certas quasdam regiones demigrantibus *Magni simper* (30.12.1918), AAS 11 (1919), s. 39–43.

[257] W. NECEL, *Troska Kościoła o migrujących…*, s. 195.

Omawiana Instrukcja ma w głównej mierze charakter doktrynalny, a jej zasadniczy korpus podzielony został na IV części. Ponadto Instrukcja zawiera również przepisy prawno-duszpasterskie, które ujęte zostały w VI rozdziałów podzielonych łącznie na 22 artykuły. Jak już wspomniano dokument charakteryzuje się tym, iż zarówno w części doktrynalnej, jak i dyscyplinarnej poruszane w nim kwestie są rozważane z perspektywy katolickiego Wschodu oraz Zachodu[258]. Stąd autorzy Instrukcji przywołując podstawy prawne poszczególnych instytucji prawnych odwołują się nie tylko do Kodeksu Prawa Kanonicznego, lecz także do Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, ilekroć dana instytucja jest uregulowana w paralelnych kanonach kodyfikacji wschodniej. Na uwagę zasługuje również powszechne już używanie w Instrukcji pojęcia Kościoła *sui iuris*, które w zależności od kontekstu znajduje zastosowanie zarówno do katolickich Kościołów wschodnich, jak i Kościoła łacińskiego.

Z punktu widzenia niniejszej pracy należy zwrócić uwagę na nr. 52–55 instrukcji *Egra migrantes caritas Christi*, zatytułowane „Migranci katoliccy obrządku wschodniego" (*Migranti cattolici di rito orientale*). Autorzy rozpoczynają ten fragment Instrukcji od ważnych słów: „na szczególną uwagę duszpasterską zasługują coraz liczniejszy dziś migranci katoliccy obrządku wschodniego. W odniesieniu do nich przypominamy przede wszystkim o prawnym obowiązku przestrzegania wszędzie – kiedy to możliwe – własnego obrządku" (EMCC 52). Apel ten niewątpliwie nawiązuje do nauki soborowej na temat równej godności obrządków, która została zawarta w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*. To tam ojcowie soborowi wyrazili swe pragnienie, aby „tradycja każdego obrządku pozostała bezpieczna i nienaruszona" (OE 2), a na całym świecie zadbano o jej zachowanie i wzrost (zob. OE 4). Tak wielka troska Kościoła katolickiego o obrządki wschodnie wynikała nie tylko z uznania ich równej godności, starożytności i stanowienia części niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego (zob. EO 1; 3), lecz także ze świadomości zagrożeń, na jakie są wystawione te wspólnoty i poszczególni wierni m.in. w związku z różnymi formami szeroko pojętej migracji.

Ta ostatnia kwestia została bardzo wyraźnie przypomniana przez odbywający się w 2001 r., pod hasłem „Biskup sługą Ewangelii Jezusa Chrystusa dla nadziei świata", synod biskupów. W ogłoszonej przez Jana Pawła II posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis*[259] papież zaznaczył, że „Ojcowie synodalni pochodzący z katolickich Kościołów wschodnich wysunęli ponownie problem emigracji wiernych tych wspólnot,

[258] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici…*, s. 173.

[259] IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe *Pastores gregis* (16.10.2003), AAS 96 (2004), s. 825–924; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 310–400.

nowy ze względu na pewne aspekty i jego poważne konsekwencje w życiu praktycznym" (PG 72). Wspomniani przez papieża ojcowie synodalni zwracali uwagę na to, iż znaczna liczba wiernych należących do katolickich Kościołów wschodnich mieszka z dala od swoich miejsc pochodzenia, a tym samych od tradycyjnych obszarów swoich Kościołów. Dlatego papież w dalszej części adhortacji stwierdził: „Synod Biskupów uznał za konieczne przeprowadzenie pogłębionej analizy sposobów, jakimi Kościoły katolickie, zarówno wschodnie jak i zachodnie, mogą ustanowić odpowiednie i dobrze przystosowane struktury duszpasterskie, zdolne wychodzić naprzeciw potrzebom wiernych żyjących w sytuacji «diaspory». W każdym przypadku pozostaje obowiązkiem biskupów miejsca, chociaż należą do innego obrządku, być dla wiernych obrządku wschodniego jak prawdziwi ojcowie, zapewniając im, w trosce pasterskiej, ochronę szczególnych wartości religijnych i kulturowych, pośród których przyszli na świat i otrzymali początkową formację chrześcijańską" (PG 72).

Wydana niespełna rok po papieskiej adhortacji Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* stanowiła niewątpliwie również odpowiedź na podniesione podczas synodu postulaty dotyczące ochrony dziedzictwa obrządków wschodnich i zapewnienia należytych struktur duszpasterskich dla migrantów wywodzących się z tych wspólnot, wskazując na ciążące zarówno na poszczególnych wiernych, jak i poszczególnych Kościołach partykularnych, a także samych Kościołach *sui iuris* obowiązki w tym względzie. Instrukcja przedstawiła konkretne rozwiązania instytucjonalne, które mogą i powinny być wykorzystywane w duszpasterstwie migrantów[260]. Instytucje te zostaną poddane szczegółowej analizie w dalszej części niniejszej pracy.

Sześć lat po wydaniu Instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* temat duszpasterstwa migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich powrócił na forum Specjalnego Zgromadzenia Synodu Biskupów poświęconego Bliskiemu Wschodowi, które obradowało pod przewodnictwem Benedykta XVI pod hasłem: „Kościół katolicki na Bliskim Wschodzie: komunia i świadectwo. «Jeden duch i jedno serce ożywiały wszystkich, którzy uwierzyli» (Dz 4,32)"[261]. Owocem synodu była ogłoszona przez papieża w 2012 r. adhortacja apostolska *Ecclesia in Medio Oriente*, w której znalazł się również specjalny rozdział poświęcony migrantom.

Papież w swojej posynodalnej refleksji zwrócił uwagę na kilka ważnych aspektów zjawiska migracji, którymi bardzo mocno są naznaczone tereny Bliskiego Wschodu. Przede wszystkim Benedykt XVI poruszył bardzo ogólne, choć zarazem niezmiernie istotne kwestie,

[260] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici…*, s. 163.

[261] T. ROZKRUT, *Synody biskupów papieża Benedykta XVI*, „Prawo Kanoniczne" 56 (2013) nr 3, s. 96.

stwierdzając, iż „Bliski Wschód bez chrześcijan lub z nielicznymi chrześcijanami nie jest już Bliskim Wschodem, ponieważ wraz z innymi ludźmi wierzącymi tworzą oni tak szczególną tożsamość regionu" (EMO 31). W tych słowach papież wyraził swoje przekonanie, iż charakteryzująca Bliski Wschód różnorodność jest wielkim bogactwem tego regionu. Słowa te zarazem były apelem do przywódców politycznych i religijnych o poszanowanie praw chrześcijan na Bliskim Wschodzie, którzy niejednokrotnie doświadczają w swoich rodzinnych stronach cierpień, upokorzeń i prześladowań. I to właśnie te trudne sytuacje powodują, że „wielu chrześcijan wybiera bardziej sprzyjające warunki, miejsca pokoju, gdzie oni i ich rodziny mogą żyć godnie i bezpiecznie, oraz przestrzenie wolności, gdzie ich wiara może się wyrażać, nie będąc poddana różnym ograniczeniom" (EMO 31). Taka sytuacja nie mogła nie odcisnąć swego piętna także na samych katolickich Kościołach wschodnich. Dlatego papież odwołując się do obrad synodalnych napisał w swej adhortacji: „pasterze katolickich Kościołów wschodnich *sui iuris* stwierdzają z niepokojem i bólem, że liczba ich wiernych ulega zmniejszeniu na terenach tradycyjnie patriarchalnych i że od jakiegoś czasu są zmuszeni do rozwijania duszpasterstwa emigracji" (EMO 32). Jednocześnie papież zachęcał wschodnich hierarchów, aby m.in. darzyli swoich księży i wiernych z diaspory miłością, nakłaniali ich do pozostawania w ścisłym kontakcie ze swymi Kościołami, a także do zachowywania swoich obrządków, co razem przyniesie wielki pożytek całemu Kościołowi (zob. EMO 32). Papież wzywał również pasterzy przyjmujących migrantów, głównie pasterzy łacińskich, „aby przyjmowali ich z miłością i szacunkiem, jako braci, by umacniali więzy komunii miedzy emigrantami a Kościołami ich pochodzenia, umożliwiali sprawowanie liturgii według ich tradycji oraz by podejmowali działalność duszpasterską i parafialną, tam gdzie jest to możliwe" (EMO 32).

Benedykt XVI w *Ecclesia in Medio Oriente* po raz kolejny w oficjalnym nauczaniu Kościoła przypomniał o tym, że wschodnie obrządki stanowią integralną część dziedzictwa Kościoła powszechnego i dlatego m.in. wierni przynależący do tych wspólnot, którzy z różnych przyczyn często wbrew swojej woli wyruszają na migracyjne szlaki powinni mieć zapewnioną właściwą opiekę duszpasterską wszędzie tam, gdzie się znajdą, aby to swoje szczególne dziedzictwo mogli nie tylko podtrzymywać, lecz także rozwijać. Papież bardzo mocno podkreślił negatywne skutki migracji dla katolickich Kościołów wschodnich na ich własnych terytoriach, stąd tych, którzy mimo wszystko zdecydowali się nie opuszczać swych ojczystych stron umacniał w ich postanowieniu (zob. EMO 35)[262]. Ponadto, poruszył również niespotykane dotąd zagadnienie napływu migrantów – katolików na Bliski Wschód, zaznaczając, iż na skutek tego typu migracji liczba katolików tego regionu, rdzennych

[262] R. FLAMINI, *Forced exodus: Christians in the Middle East*, „World Affairs" 176 (2013) nr 4, s. 71.

i nowo przybyłych niemal wyrównała się. Dlatego papież wezwał wszystkich katolików Bliskiego Wschodu, aby starali się „żyć jedni z drugimi zjednoczeni i we wspólnocie braterskiej w miłości i wzajemnym szacunku, aby w sposób wiarygodny świadczyć o waszej wierze w śmierć i zmartwychwstanie Chrystusa!" (EMO 36). Nie było to zresztą jedyne wezwanie papieża do jedności w kontekście migracji, które znalazło się w tym dokumencie (zob. EMO 34).

Sprawa organizacji struktur duszpasterskich dla wiernych katolików należących do wschodnich Kościołów *sui iuris* pojawiła się również w Orędziu papieża Benedykta XVI na 99. Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy[263] w 2013 r. W tym przesłaniu papież w dość poetycki sposób przypomniał, iż „na szerokim polu migracji macierzyńska troska Kościoła wyraża się w różnych kierunkach". Benedykt XVI, podobnie jak jego poprzednicy, miał świadomość powszechności zjawiska migracji, które nie mogło pozostawać obojętne dla pasterzy Kościoła. W tym kontekście papież, ukazując zjawisko migracji wraz z jego pozytywnymi i negatywnymi skutkami, przypomniał o niektórych bardzo konkretnych środkach, których Kościół na przestrzeni lat używał dla dobra duchowego ludzi w drodze, przy czym, odnosił się do zjawiska migracji w wymiarze ogólnoludzkim, a więc nie tylko sytuacji migrantów – katolików. Jak jednak stwierdził papież: „w odniesieniu do wiernych chrześcijan, pochodzących z różnych stron świata, troska o wymiar religijny obejmuje także dialog ekumeniczny oraz opiekę nad nowymi wspólnotami, natomiast w odniesieniu do wiernych katolików wyraża się ona między innymi w tworzeniu nowych struktur duszpasterskich i umacnianiu (*valorizzare*) różnych obrządków tak, aby umożliwić ich pełne włączenie się w życie lokalnych wspólnot kościelnych".

Kończąc prezentowany w niniejszym rozdziale zarys kształtowania się prawodawstwa kościelnego regulującego duszpasterstwo migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich, należy również nawiązać do obecnego pontyfikatu papieża Franciszka. Bez wątpienia szeroko rozumiany problem migracji jest bardzo bliski temu papieżowi i mocno wpisuje się w jego pontyfikat[264]. Z jednej strony papież przyznaje, iż on i cała jego rodzina wywodzi się ze środowiska emigranckiego. Franciszek mówił o tym podczas przesłania telewizyjnego skierowanego do uczestników konferencji TED, która odbyła się w 2017 r. w Vancouver[265]. Papież powiedział wtedy: „kiedy spotykam lub słucham chorych albo migrantów, którzy stoją w obliczu strasznych trudności w poszukiwaniu lepszej

[263] BENEDICTUS PP. XVI, Nuntius occasione XCIX Internationalis Diei pro migrantibus et exsulibus (2013) *Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza* (12.10.2012), AAS 104 (2012), s. 905–909.

[264] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici…*, s. 194.

[265] FRANCISCUS PP., Nuntius televisifici ad TED 2017 *Futurum tu* (26.04.2017), AAS 109 (2017), s. 490–493.

przyszłości, więźniów, którzy niosą w swoich sercach piekło bólu, a także wielu ludzi, także młodych, którzy nie mogą znaleźć pracy, często zastanawiam się: «Dlaczego oni, a nie ja?» Ja sam urodziłem się w rodzinie imigrantów; mój ojciec, moi dziadkowie, podobnie jak wielu innych Włochów, wyjechali do Argentyny i dzielili swój los z tymi, którzy nic nie mieli. Mógłbym zatem z łatwością znaleźć się wśród dzisiejszych „odrzuconych" ludzi. I dlatego zawsze w głębi serca zadaję sobie pytanie: «Dlaczego oni, a nie ja?»". Z drugiej strony migracja, zwłaszcza ze wszystkimi zagrożeniami i dramatami, jakie może ze sobą nieść wpisuje się w zasadniczy rys pontyfikatu papieża Franciszka, jakim niewątpliwie jest wyjść ku drugiemu człowiekowi zwłaszcza temu, który znalazł się na ludzkich peryferiach (zob. EG 46). Papież wyraził tę myśl bardzo jasno w swej adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*[266], w której to, na kanwie tematu „nowych form ubóstwa", nawiązał również właśnie do problemu migracji stwierdzając: „jest rzeczą nieodzowną, by być blisko nowych form ubóstwa i kruchości, w których jesteśmy wezwani do rozpoznania cierpiącego Chrystusa, chociaż to na pozór nie przynosi nam żadnych namacalnych i natychmiastowych korzyści: bezdomni, narkomani, uchodźcy, ludy tubylcze, coraz bardziej samotne i opuszczone osoby w podeszłym wieku itd. Migranci są dla mnie szczególnym wyzwaniem, ponieważ jestem pasterzem Kościoła bez granic, który czuje się matką wszystkich" (EG 210). Należy ponadto podkreślić, iż pontyfikat Franciszka przypadł na okres nowych potężnych globalnych ruchów migracyjnych, wobec których nie chciał pozostawać obojętny[267]. Wyrazem tego są niewątpliwie jego słowa zawarte w orędziu na 100. Światowy dzień Migranta i Uchodźcy[268] w 2014 r.: „Dzisiejsze ruchy migracyjne stanowią największe w całych dziejach zjawisko przemieszczania się osób, jeśli nie ludów. Wędrując razem z migrantami i uchodźcami, Kościół stara się zrozumieć przyczyny leżące u źródeł migracji, a także pracować nad przezwyciężeniem ich negatywnych skutków oraz ukazywać ich pozytywne efekty dla wspólnot, z których pochodzą migranci, dla tych, w których przebywają czasowo, i docelowych".

Z punktu widzenia organizacji i tworzenia się duszpasterskich struktur dla migrantów wywodzących się z katolickich Kościołów wschodnich na szczególną uwagę zasługuje decyzja jaką papież Franciszek podjął w 2020 r. odnośnie zakresu terytorialnego władzy patriarszej. O przyjrzeniu się możliwości rozciągnięcia władzy patriarchów poza granice

[266] Tenże, Adhortatio apostolica *Evangelii gaudium* (24.11.2013), AAS 105 (2013), s. 1019–1137.

[267] Szacuje się, że w okresie początku pontyfikatu Franciszka zjawisko migracji dotyczyło m.in. 232 milionów pracowników, 16 milionów uchodźców, 30 milionów przesiedleńców wewnętrznych migrujących z powodu konfliktów, prześladowań czy klęsk żywiołowych; G. BENTOGLIO, *«Ero straniero e mi avete accolto…». Il linguaggio del Magistero*, „Studi Emigrazione" 52 (2015) nr 197, s. 61.

[268] FRANCISCUS PP., Nuntius occasione Diei Mundialis Migrantis atque Profugi *Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore* (05.08.2013), AAS 105 (2013), s. 926–930.

własnego Kościoła *sui iuris* mówił bardzo wyraźnie Jan Paweł II w swym przemówieniu *Memori animo veroque*. Dopiero jednak Franciszek faktycznie, choć w ograniczonym zakresie, wprowadził w tej materii pewne zmiany. Franciszek na podstawie opublikowanego 6 sierpnia 2020 r. Reskryptu[269] rozszerzył jurysdykcje katolickich patriarchów wschodnich[270] na cały Półwysep Arabski obejmujący dwa wikariaty apostolskie: Arabii Północnej i Południowej. Papieski Reskrypt był odpowiedzią na prośbę, którą w kwestii jurysdykcji na omawianym terytorium skierowali sami patriarchowie, mając na względzie większe dobro duchowe wiernych, a także historyczne prerogatywy ich jurysdykcji na tym terytorium. Z treści reskryptu wynika, iż troska duszpasterska patriarchów o swoich wiernych tam przebywających ma być jednak realizowana w ścisłej współpracy z wikariuszami apostolskimi. Tym niemniej katolickie Kościoły wschodnie będą mogły zapewnić bezpośrednią opiekę duszpasterską wiernym, którzy od 2003 r. znajdują się pod opieką łacińskich Wikariuszy Apostolskich. Decyzja papieża, jak stanowi Reskrypt była podyktowana pragnieniem wspierania komunii, zrozumienia i lepszej współpracy na tym terenie zarówno z wyznawcami innych religii, jak i przedstawicielami różnych tradycji. Jednocześnie decyzja Franciszka może również pomóc jeszcze lepiej towarzyszyć katolickim migrantom wschodnim przebywającym w tym regionie.

9. PODSUMOWANIE

Kościół nigdy nie pozostawał obojętny na potrzeby wiernych migrantów. Dlatego już od pierwszych wieków można dostrzec próby zaradzania ich duchowym potrzebom poprzez organizowanie dla nich specjalnego duszpasterstwa. Pozytywna postawa wobec migrantów wynikała w dużej mierze z faktu, że Kościół, zwłaszcza w swoich początkach, daleki był od tendencji uniformistycznych. Mając świadomość nadprzyrodzonego celu swojej misji umiał wykorzystywać do jego realizacji różne języki, kultury i tradycje. Jednocześnie przyjmowana przez kolejne narody wiara bardzo mocno zrastała się z ich dziedzictwem. Wierni, którzy na skutek migracji znajdowali się w nowych pod względem kulturowym i językowym środowiskach byli bardzo mocno narażeni nie tylko na utratę swego dziedzictwa, lecz także swojej wiary. Wobec tego chciano zapewnić im takie warunki, które pozwoliłyby im w pełni uczestniczyć w życiu Kościoła oraz zachować ich duchowe i kulturowe dziedzictwo.

[269] Tenże, Rescriptum ex Audientia Ss.mi quoad iurisdictionem catholicorum orientalium patriarcharum in Araba Paeninsula (22.07.2020), „Communicationes" 52 (2020), s. 373–374.

[270] Wydane przez papieża normy dotyczą sześciu patriarchalnych, katolickich Kościołów wschodnich, czyli Kościoła: koptyjskiego, maronickiego, syryjskiego, chaldejskiego, melchickiego i ormiańskiego.

Zjawisko migracji dotknęło również wiernych katolickich Kościołów wschodnich. Migranci wschodni nie zawsze spotykali się ze zrozumieniem ze strony Kościoła łacińskiego, na którego terytoriach często przebywali, ponieważ taki stan rzeczy był ściśle związany z ogólnym podejściem Kościoła łacińskiego do katolickich Kościołów wschodnich. Kościoły te, choć pozostawały w pełnej wspólnocie z Kościołem łacińskim, nie mogły w pełni korzystać ze swoich praw w związku z obowiązującą zasadą *praestantia ritus latini*. Obrządki wschodnie były marginalizowane wobec nadrzędnego obrządku łacińskiego. W skrajnych fazach obowiązywania tej zasady Kościół łaciński był utożsamiany z Kościołem powszechnym, a jego obrządek był uważany za najlepszy i najbezpieczniejszy dla zbawienia wiernych. W związku z tym inne obrządki były poddawane często bardzo intensywnej latynizacji, a jeśli były uznawane to tylko na płaszczyźnie liturgicznej. Same Kościoły wschodnie były traktowane jako obszar misyjnej działalności Kościoła łacińskiego. Wszystkie te czynniki przekładały się bezpośrednio na stosunek do wiernych katolickich Kościołów wschodnich przebywających w diasporze, czego najboleśniejsze skutki widać było na przełomie XIX i XX w. w Ameryce Północnej, kiedy to wielu wschodnich migrantów przeszło do Kościoła prawosławnego.

W celu przezwyciężenia takiego stanu rzeczy konieczna była zmiana ogólnego nastawienia Kościoła do katolickich Kościołów wschodnich. Początkiem takich zmian był list apostolski Leona XIII *Orientalium dignitas*, w którym papież przyznał, że Kościoły wschodnie ze względu na swoją starożytność i apostolskie pochodzenie zasługują w całym Kościele na cześć i miłość, w związku z czym nic nie stoi na przeszkodzie, aby zachowywały swoje tradycje liturgiczne i dyscyplinarne, jeśli są zatwierdzone przez prawo. Ta zmiana nastawienia, choć nie od razu, zaczęła powoli przekładać się na duszpasterstwo migrantów.

Od tamtej pory kwestie dotyczące duszpasterstwa migrantów wschodnich zaczęły coraz częściej pojawiać się w licznych dokumentach Kościoła. Były to dokumenty różnych watykańskich dykasterii, kolejnych papieży, a także Soboru Watykańskiego II. W ten sposób wytworzył się cały system instytucji prawnych, które mogły być i faktycznie były wykorzystywane w duszpasterstwie wiernych migrantów należących do różnych wschodnich Kościołów *sui iuris*. Analiza tego bogatego prawodawstwa ukazuje ogromną ewolucję, jaka dokonała się w samym podejściu Kościoła do zjawiska migracji, ale także w rozumieniu praw jakie przysługują wiernym migrantom oraz obowiązków jakie w związku z nimi ciążą na Kościele. Oczywiście odnosi się to także do migrantów wschodnich. Ta ogromna zmiana, jaka dokonała się na polu troski duszpasterskiej o wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze, ukazuje jednocześnie, jak bardzo praktyka duszpasterska jest związana z kościelną doktryną.

ROZDZIAŁ II

PODSTAWOWE PRAWA I OBOWIĄZKI WIERNYCH MIGRANTÓW KATOLICKICH KOŚCIOŁÓW WSCHODNICH

Każdy człowiek, który z różnych powodów decyduje się pozostawić swoje rodzinne strony i wyruszyć na migracyjne szlaki, zachowuje swoje niezbywalne oraz nienaruszalne prawa. Podstawowym źródłem tych praw jest przyrodzona godność każdej osoby ludzkiej, z której, poza wieloma różnymi prawami, wypływa również, przysługujące wszystkim ludziom prawo do migracji. Prawo to było wielokrotnie potwierdzane zarówno w prawodawstwie świeckim, jak i w dokumentach kościelnych. Ponadto migranci będący członkami wspólnoty Kościoła wszędzie zachowują przysługujące im i ciążące na nich, z racji przyjętego chrztu, prawa i obowiązki szczegółowo określone w prawodawstwie Kościoła katolickiego. Co więcej, okoliczności związane z migracją nie tylko nie przekreślają tych praw i obowiązków, lecz także wielokrotnie są dla wiernych migrantów źródłem szczególnych uprawnień, ale też zobowiązań. Ma to miejsce m.in. w przypadku migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich, którzy z tytułu swojej przynależności obrządkowej mają szczególne prawo-obowiązek zachowania wszędzie swojego obrządku, a więc także w nowych okolicznościach, w których z racji migracji się znaleźli, często poza tradycyjnymi granicami swoich Kościołów *sui iuris* na terytoriach, gdzie są pozbawieni opieki duszpasterskiej swoich własnych pasterzy.

1. LUDZKA MOBILNOŚĆ JAKO JEDNO Z PODSTAWOWYCH PRAW CZŁOWIEKA

Tragiczne doświadczenia światowych konfliktów zbrojnych początku XX w. stały się dla wspólnoty międzynarodowej impulsem do potwierdzenia i zabezpieczenia przy pomocy instrumentów prawnych podstawowych praw człowieka[1]. Podejmowane w tym obszarze

[1] Prawa człowieka były zabezpieczane już wcześniej w państwowych systemach prawnych. W tym kontekście można wymienić w tym miejscu m.in.: Deklarację Niepodległości Stanów Zjednoczonych Ameryki z 4 lipca 1776 r., *The Bill of Rights* z 15 grudnia 1791 r. czy francuską Deklarację Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r. Natomiast wspominane wydarzenia sprawiły, iż, na forum ogólnoświatowym, uznano konieczność ochrony tych praw nie tylko na płaszczyźnie wewnątrzpaństwowej, lecz także międzynarodowej. Tym niemniej obecnie aktami prawnymi o szczególnym znaczeniu dla ochrony praw człowieka są konstytucje poszczególnych państw, które, obok przepisów określających ustrój państwa, zawierają normy stanowiące o pozycji jednostki, a więc normy określające prawa i wolności nie tylko obywateli, lecz wszystkich ludzi. Normy te jednak w znacznej części powtarzają treści wypracowane przez prawodawstwo międzynarodowe;

działania miały przede wszystkim ustrzec świat przed podobnymi tragediami w przyszłości, a tym samym zapewnić mu bezpieczeństwo i pokój[2]. Jednakże poza tym nadrzędnym celem działania te przyczyniły się do charakterystycznego dla XX w. ogólnego wzrostu wrażliwości na godność osoby ludzkiej i przysługujących jej praw. W ten nurt wpisuje się również Kościół, który wielokrotnie, a zwłaszcza po II wojnie światowej wypowiadał się na temat podstawowych praw przysługujących każdej osobie. W swoich dokumentach poświęconych prawom człowieka zarówno społeczność międzynarodowa, jak i Kościół dostrzegły również przysługujące każdemu człowiekowi prawo do migracji, a pojawiające się od tej pory wypowiedzi Kościoła na ten temat stały się szczególnym przejawem jego duszpasterskiej troski o ludzi w drodze.

1.1. Prawo do migracji w prawodawstwie świeckim

Kamieniem milowym w zakresie ochrony praw człowieka była uchwalona 10 grudnia 1948 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ Powszechna Deklaracja Praw Człowieka. Deklaracja ta, choć nie jest umową międzynarodową, a więc nie ma mocy wiążącej, a jej nieprzestrzeganie nie wywołuje żadnych sankcji, jednak ma ogromne znaczenie polityczne i moralne. Przede wszystkim Deklaracja została uchwalona przez przedstawicieli niemalże całej społeczności międzynarodowej i była pierwszym tego typu dokumentem. Ponadto, co bardzo ważne, w swych założeniach antropologicznych Deklaracja wyraża prawno-naturalne spojrzenie na człowieka, a tym samym akcentuje znaczenie „przyrodzonej godności oraz równych i niezbywalnych praw wszystkich członków wspólnoty ludzkiej" (wstęp do PDPC)[3]. W podobnym duchu został sformułowany art. 1 Deklaracji, który ma fundamentalne znaczenie nie tylko dla wszystkich dalszych jej postanowień, lecz także innych dokumentów dotyczących praw człowieka, a stanowi: „wszyscy ludzie rodzą się wolni i równi w swej godności i prawach" (art. 1 PDPC). Deklaracja wskazuje na przyrodzoną godność i równość wszystkich ludzi, i to w tych wartościach upatruje źródło pokoju, sprawiedliwości i wolności na świecie. Ponadto przyrodzona i niezbywalna godność każdego człowieka potwierdzona przez Deklarację stanowi źródło dalszych prawa i wolności.

W kontekście omawianego tematu na szczególną uwagę zasługuje art. 13 ust. 1–2 PDPC, który stanowi: „1. Każda osoba jest uprawniona do wolności poruszania się i osiedlania w granicach każdego Państwa; 2. Każda osoba jest uprawniona do opuszczania

---

L. GARLICKI, *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2016, s. 100–108; J. HOŁDA, Z. HOŁDA, D. OSTROWSKA, J.A. RYBCZYŃSKA, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Warszawa 2014, s. 20–21, 52; E. ŁĘTOWSKA, *Po co ludziom konstytucja*, Warszawa 1995, s. 13.

[2] R. KUŹNIAR, *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2007, s. 19.

[3] J. HOŁDA, Z. HOŁDA, D. OSTROWSKA, J.A. RYBCZYŃSKA, *Prawa człowieka…*, s. 55.

jakiegokolwiek kraju, włączając swój własny kraj, jak również do powrotu do swego kraju". Przepis ten nie tylko potwierdza prawo każdego człowieka do migracji, lecz także ukazuje złożoność tego zjawiska. Jak wynika z jego treści migracje mogą mieć charakter zarówno wewnątrzpaństwowy, jak i międzypaństwowy, a człowiek mający prawo do opuszczenia własnej ojczyzny powinien cieszyć się również prawem do powrotu do niej. Mówiąc o zagwarantowanym przez Deklarację prawie każdego człowieka do migracji, należy przywołać również art. 14 ust. 1, który brzmi: „1. W razie prześladowania, każda osoba jest uprawniona do ubiegania się o azyl i korzystania z niego w innych krajach". Do podstawowych praw człowieka należy zatem również ubieganie się o azyl, a więc o pomoc ze strony państwa, w którym znalazł się człowiek prześladowany w państwie swego pochodzenia. Omawiany przepis Deklaracji potwierdza tym samym prawo każdego człowieka do szukania pomocy i ochrony w innych państwach, wskazując jednocześnie, że przynależne każdemu człowiekowi prawo do migracji może być realizowane z różnych motywów. Nie zawsze migranci z własnej woli ruszają na migracyjne szlaki. Nieraz, o czym przypomina prawo do azylu, mogą zostać zmuszeni przez różne okoliczności do opuszczenia swoich rodzinnych stron[4].

Kolejnymi ważnymi dokumentami opracowanymi w ramach ONZ przez Komisję Praw Człowieka były Międzynarodowe Pakty Praw Człowieka uchwalone 16 grudnia 1966 r., przy czym kwestie związane z prawem do migracji znalazły się w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych[5]. W odróżnieniu od Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, Pakty były dokumentami wiążącymi przystępujące do nich państwa. Oba Pakty przedstawiały kwestię odpowiedzialności ich sygnatariuszy za nieprzestrzeganie ich postanowień w nieco inny sposób. Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych, który zawiera przepisy potwierdzające prawo do swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania stanowi w tym przedmiocie, że każde z państw-stron „zobowiązuje się przestrzegać i zapewnić wszystkim osobom […] prawa uznane w niniejszym Pakcie" (art. 2 MPPOiP). Co bardzo ważne, na mocy zawartych w Paktach postanowień został powołany do istnienia Komitet Praw Człowieka, który spełnia kluczową rolę w mechanizmie kontrolnym Paktów. Komitet mieszczący się w Genewie składa się z 18 członków wybieranych na czteroletnią kadencję na posiedzeniu państw-stron, a do jego głównych zadań należy badanie sprawozdań państw, skarg państw oraz skarg indywidualnych

[4] P. WOJNICZ, *Problem uchodźców w wybranych dokumentach Stolicy Apostolskiej w kontekście standardów międzynarodowych*, „Civitas et Lex" 15 (2017) nr 3, s. 36.

[5] Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 16.12.1966 r. (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167).

(zob. art. 28–43 MPPOiP)[6]. Natomiast, co do samego prawa do migracji Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych w art. 12 ust. 1–2 powtórzył to, co w tej materii zostało zawarte w art. 13 ust. 1–2 PDPC, doprecyzowując jednak te przepisy poprzez wprowadzenie pewnych ograniczeń w korzystaniu z nich. Stąd art. 12 ust. 3 MPPOiP stanowi, że: „wymienione wyżej prawa [do wolności poruszania się i osiedlania w granicach każdego państwa; do opuszczania jakiegokolwiek kraju, włączając swój własny; do powrotu do swego kraju] nie mogą podlegać żadnym ograniczeniom, z wyjątkiem tych, które są przewidziane przez ustawę, są konieczne do ochrony bezpieczeństwa państwowego, porządku publicznego, zdrowia lub moralności publicznej, albo praw i wolności innych i są zgodne z pozostałymi prawami uznanymi w niniejszym Pakcie". Potwierdzono w ten sposób, iż państwa jako suwerenne podmioty mogą same ustalać zasady dotyczące ich granic, a także wprowadzać ograniczenia swobodnego przepływu ruchu osobowego przez ich terytoria oraz ustalać warunki dla cudzoziemców chcących dostać się na to terytorium. Tym niemniej państwa bardzo często same ograniczają swobodę podejmowania tych decyzji poprzez podpisywanie umów międzynarodowych, których celem jest ułatwienie i liberalizacja międzynarodowego ruchu osobowego[7].

W czasie, gdy powstawały Pakty na forum międzynarodowym trwały prace mające na celu próbę rozwiązania problemu szczególnej grupy migrantów, jaką stanowią uchodźcy. Dokumentami, które najbardziej przyczyniły się do zapewnienia ochrony prawnej i wielorakiej pomocy uchodźcom były: Konwencja Genewska[8] z 1951 r. oraz Protokół Nowojorski[9] z 1967 r. Ich sygnatariusze zobowiązali się do przestrzegania praw uchodźców, a więc przede wszystkim do zapewnienia im tego wszystkiego, co gwarantuje prawo międzynarodowe. W praktyce oznaczało to m.in. zobowiązanie się państw do udzielania azylu osobom spełniającym odpowiednie wymagania w tym przedmiocie, powstrzymanie się od odsyłania uchodźców do krajów ich pochodzenia, jeśli grozi im tam prześladowanie, a także zapewnienie im odpowiedniej opieki prawnej i humanitarnej oraz swobody wyznawania religii[10].

Międzynarodowy system ochrony prawa człowieka o zasięgu globalnym, choć bezwzględnie konieczny, jest jednak niedoskonały i niejednokrotnie dochodzi w praktyce

[6] A. MICHALSKA, *Ewolucja kompetencji Komitetu Praw Człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 58 (1996) z. 1, s. 3.

[7] W. GÓRALCZYK, S. SAWICKI, *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*, Warszawa 2017, s. 284.

[8] Konwencja dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951 r. (Dz.U. 1991 nr 119 poz. 515).

[9] Protokół dotyczący statusu uchodźców, sporządzony w Nowym Jorku dnia 31 stycznia 1967 r. (Dz.U. 1991 nr 119 poz. 517).

[10] R. BIERZANEK, J. SYMONIDES, *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2005, s. 261.

do jego licznych naruszeń. Dlatego ze względu na liczbę państw należących do Organizacji Narodów Zjednoczonych, a co za tym idzie ich kulturową różnorodność i odrębność, a także na ograniczone możliwości oddziaływania wspólnoty międzynarodowej na poszczególne państwa członkowskie, pojawiła się konieczność opracowania regionalnych systemów ochrony praw człowieka. Rozwój takich systemów niesie ze sobą niewątpliwie wiele korzyści. Mniejsza ilość państw zaangażowanych w ich tworzenie sprzyja zarówno wypracowywaniu konsensusu co do ich treści, jak i mechanizmów monitorowania i egzekwowania zawartych w nich postanowień. Ponadto takie regiony są obszarami stosunkowo jednorodnymi pod względem kultury, języka, religii czy tradycji, co oczywiście również może ułatwiać powstawanie takich systemów. Systemy te są ponadto łatwiej dostępne pod względem geograficznym, jak i językowym[11].

Na świecie powstało kilka takich regionalnych systemów ochrony praw człowieka, spośród których najważniejsze zostały ogłoszone w ramach Organizacji Państw Amerykańskich, Unii Afrykańskiej (dawniej Organizacji Jedności Afrykańskiej) oraz Rady Europy[12]. Ponadto na uwzględnienie zasługują również systemy powstałe w ramach Unii Europejskiej, Wspólnoty Niepodległych Państw, Ligii Państw Arabskich, czy w końcu na kontynencie azjatyckim Stowarzyszenia Narodów Azji Południowo-Wschodniej[13]. Powstałe w ramach tych wspólnot systemy regionalne są dziś w pełni uznawane jako część uniwersalnego systemu ochrony praw człowieka i podstawowych wolności. Należy pamiętać, że funkcjonują one w ramach prawa międzynarodowego, czyli nie mogą mieć pierwszeństwa przed międzynarodowym systemem praw człowieka. Dlatego powinny harmonijnie współistnieć z międzynarodowym reżimem prawnym, potwierdzając zawarte w nim prawa i wolności, a jednocześnie zapewniając poszczególnym osobom bardziej skuteczną ochronę prawną[14].

Migranci dzięki powstaniu omawianych regionalnych systemów ochrony praw człowieka uzyskali dodatkowe zabezpieczenie, a także niejednokrotnie dodatkowe prawa na obszarach poszczególnych regionów. W większości tych dokumentów zostały niemalże dosłownie powtórzone normy z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych potwierdzające prawo każdego człowieka, w tym przypadku także mieszkańca danego regionu, do migracji.

[11] R.K.M. SMITH, *International Human Rights Law*, Oxford 2020, s. 72–73.

[12] CH. HEYNS, D. PADILLA, L. ZWAAK, *A schematic comparison of regional human rights systems: An update*, „Sur – International Journal of Human Rights" 3 (2006) nr 4, s. 163.

[13] R.K.M. SMITH, *International Human Rights Law…*, s. 78–80.

[14] Tamże, s. 80.

Na przykład art. 22 Amerykańskiej Konwencji Praw Człowieka[15] stanowi m.in. „1. Każda osoba legalnie przebywająca na terytorium Państwa-Strony ma prawo poruszać się w jego granicach oraz zamieszkać w nim, zgodnie z przepisami prawa; 2. Każda osoba ma prawo do swobodnego opuszczenia kraju, włącznie z jego własnym". Przywołany artykuł Konwencji zawiera ponadto dalsze przepisy określające legalne warunki, jakie muszą zostać spełnione, aby poszczególne państwa regionu mogły ograniczyć to prawo, a także przepisy dotyczące azylu, deportacji i wydalania cudzoziemców. Podobne przepisy zawiera art. 12 Afrykańskiej Karty Praw Człowieka i Ludów[16], art. 2–4 Protokołu nr 4 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności[17] i inne regionalne dokumenty. Należy jednak mieć na uwadze, iż systemy regionalne są przede wszystkim skupione na ochronie praw swoich obywateli. W sposób szczególny widoczne jest w państwach wchodzących w skład Ligii Arabskiej. Większość dokumentów poświęconych prawom człowieka wydawanych przez Ligę dotyczy praw tylko obywateli arabskich, a nie wszystkich tych, którzy podlegają jurysdykcji państw arabskich, jak wymaga tego prawo międzynarodowe. Stąd Arabska Karta Praw Człowieka[18] uznaje wiele praw przysługujących tylko obywatelom. Oczywiście taka sytuacja w sposób szczególny dotyka migrantów i uchodźców spoza tego regionu, a tymczasem również oni powinni mieć zagwarantowane swoje prawa zgodnie z międzynarodowymi standardami[19].

Na kanwie omawiania podstawowych przepisów prawa międzynarodowego uznających prawo do migracji, jako jedno z podstawowych praw człowieka, warto również zwrócić uwagę na kwestie związane z mniejszościami i instrumentami prawa międzynarodowego zabezpieczającymi ich prawa. Z punktu widzenia niniejszej pracy jest to zagadnienie szczególnie istotne, albowiem niejednokrotnie przynależność migrantów do poszczególnych katolickich Kościołów wschodnich pokrywa się z ich przynależnością narodową lub etniczną.

Wiele konfliktów zarówno międzynarodowych, jak i wewnątrzpaństwowych miało i ma u podłoża różnice o charakterze narodowościowym czy etnicznym. W tym kontekście,

---

[15] Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z dnia 22.11.1969 (O.A.S.Treaty Series No. 36, 1144 U.N.T.S. 123), w: *Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 99–111.

[16] Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów z dnia 27.06.1981 (OAU Doc. CAB/LEG/67/3 rev. 5, 21 I.L.M. 58 (1982)), w: *Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 121–129.

[17] Protokół nr 4 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności gwarantujących niektóre prawa i wolności, inne niż już zawarte w Konwencji i w Pierwszym Protokole dodatkowym do Konwencji (Dz.U.1995 nr 36 poz. 175/2).

[18] Arabska Karta Praw Podstawowych z dnia 22.05.2004 (12 Int'l Hum. Rts. Rep. 893 (2005)), w: http://hrlibrary.umn.edu/instree/loas2005.html?msource=UNWDEC19001&tr=y&auid=3337655 [dostęp: 06.05.2022].

[19] M. RISHMAWI, *The League of Arab States Human Rights Standards and Mechanisms: Towards Further Civil Society Engagement – A Manual for Practitioners*, Cairo 2015, s. 82.

ze względu na przynależność poszczególnych osób do różnych grup mniejszościowych o charakterze narodowym, etnicznym lub religijnym dochodziło niejednokrotnie do naruszeń podstawowych praw człowieka. Ponadto istniejące na początku XX w. w ramach Ligii Narodów metody rozwiązywania sporów narodowościowych były niewystarczające i ostro krytykowane przez społeczność międzynarodową zwłaszcza po II wojnie światowej. Wszystko to spowodowało, iż dostrzeżono pilną konieczność zapewnienia lepszej ochrony prawnej mniejszościom[20]. Uznano tym samym, że realizacja i zabezpieczenie poszczególnych uniwersalnych praw i wolności wymaga uwzględnienia również pewnych specyficznych cech chronionego podmiotu, takich jak: przynależność danej osoby do konkretnej mniejszości narodowej, etnicznej czy religijnej[21].

Początkowo jednak ochrona mniejszości narodowych miała charakter indywidualny i negatywny, to znaczy sprowadzała się do wprowadzenia zasady równości wszystkich ludzi i zakazu dyskryminacji wszystkich ludzi, a więc także poszczególnych członków danych mniejszości. W taki sposób regulowała te kwestie Powszechna Deklaracja Prawa Człowieka, stanowiąc w art. 2: „każda osoba jest uprawniona do korzystania ze wszystkich praw i wolności ogłoszonych w niniejszej Deklaracji bez jakiejkolwiek różnicy, zwłaszcza ze względu na rasę, kolor skóry, płeć, język, religię, poglądy polityczne lub jakiekolwiek inne, pochodzenie narodowe lub społeczne, majątek, urodzenie lub jakąkolwiek inną sytuację". W podobny sposób kwestia ta została ujęta w Międzynarodowym Pakcie Praw Obywatelskich i Politycznych: „w Państwach, w których istnieją mniejszości etniczne, religijne lub językowe, osoby należące do tych mniejszości nie mogą być pozbawione prawa do własnego życia kulturalnego, wyznawania i praktykowania własnej religii oraz posługiwania się własnym językiem wraz z innymi członkami danej grupy" (art. 27 MPPOiP). W Pakcie został bardzo wyraźnie wyeksponowany zakaz wszelkiej dyskryminacji. Zakaz ten został ujęty w art. 26 Paktu, w brzmieniu: „wszyscy są równi wobec prawa i są uprawnieni bez żadnej dyskryminacji do jednakowej ochrony prawnej". Co jednak bardzo ważne zarówno w Deklaracji, jak i w Pakcie podmiotami zawartych tam praw, w tym także praw związanych z przynależnością do danej mniejszości, są wyłącznie jednostki[22]. A zatem, choć dokumenty te zapewniały ochronę w prawie międzynarodowym osobom należącym do różnych mniejszości, i co bardzo ważne w jakimś stopniu prawnie legitymizowały istnienie różnych mniejszości, nie przyznawały im jednak żadnych praw

[20] J. HOŁDA, Z. HOŁDA, D. OSTROWSKA, J.A. RYBCZYŃSKA, *Prawa człowieka…*, s. 147.

[21] M. JABŁOŃSKI, *Normatywne podstawy ochrony praw mniejszości – wybrane zagadnienia*, w: *Aktualne problemy ochrony wolności i praw mniejszości w Polsce i na świecie*, red. J.B. Banach-Gutierrez, M. Jabłoński, Wrocław 2017, s. 18.

[22] J. HOŁDA, Z. HOŁDA, D. OSTROWSKA, J.A. RYBCZYŃSKA, *Prawa człowieka…*, s. 148–149.

jako grupom. Omawiane prawo nie mogło być tym samym wprost i jednoznacznie uznawane za prawo kolektywne[23].

Prace nad ochroną mniejszości zintensyfikowały się dopiero w latach 80. XX w. W tym czasie podejmowano przede wszystkim szeroką dyskusje na temat możliwości zabezpieczenia praw grupowych mniejszości, próbowano na potrzeby prawa międzynarodowego zdefiniować mniejszości, a także określić właściwy model ochrony mniejszości. To wszystko miało ostatecznie służyć zabezpieczeniu statusu mniejszości narodowych[24]. Owocem tych prac była uchwalona w 1992 r. przez Zgromadzenie Ogólne ONZ Deklaracja o prawach osób należących do mniejszości narodowych etnicznych, religijnych i językowych[25]. Dokument ten, choć nie posiada mocy prawnie wiążącej, wyznacza jednak w ramach ONZ minimalne standardy w zakresie ochrony osób należących do wskazanych w nim mniejszości. Stanowi o tym art. 1 Deklaracji w brzmieniu: „1. Państwa będą chroniły w obrębie ich odnośnych terytoriów istnienie oraz tożsamość narodową lub etniczną, religijną i językową mniejszości, jak również zapewniały warunki służące wspieraniu takiej tożsamości". Na podkreślenie zasługuje fakt, że w deklaracji nastąpiło przełamanie indywidualistycznego podejścia do kwestii ochrony członków mniejszości. Świadczy o tym art. 3, w którym autorzy dokumentu potwierdzili, iż osoby należące do mniejszości mogą korzystać ze swoich praw „indywidualnie, jak i wraz z innymi członkami swojej grupy". Deklaracja określiła ponadto w art. 2 podstawowy katalog praw i wolności osób należących do mniejszości, wśród których wymieniono m.in. „prawo do korzystania ze swej własnej kultury, do wyznawania i praktykowania swej własnej religii oraz do używania swego własnego języka, publicznie i prywatnie, swobodnie i bez ingerencji lub jakiejkolwiek formy dyskryminacji". Godne uwagi jest także to, iż, co wynika z cytowanego już art. 1 Deklaracji, państwa mają nie tylko chronić te mniejszości, ale mają te wspólnoty wspierać w utrzymywaniu i rozwijaniu ich tożsamości.

Wśród ogromnej rzeszy migrantów niewątpliwie największą grupę stanowią pracownicy. Nie dziwi zatem fakt, iż podstawowe prawa również tej szczególnej grupy ludzi w drodze zostały zabezpieczone na forum międzynarodowym. Podstawowym dokumentem regulującym te kwestie jest przyjęta przez Zgromadzenie Ogólne ONZ w 1990 r. Konwencja o ochronie praw wszystkich pracowników migrujących oraz członków

[23] M. JABŁOŃSKI, *Normatywne podstawy ochrony praw mniejszości…*, s. 23.

[24] J. HOŁDA, Z. HOŁDA, D. OSTROWSKA, J.A. RYBCZYŃSKA, *Prawa człowieka…*, s. 147.

[25] Deklaracja o prawach osób należących do mniejszości narodowych etnicznych, religijnych i językowych (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 47/135 z dn. 18.12.1992), w: http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1992b.html [dostęp: 06.05.2022].

ich rodzin[26]. Głównym celem Konwencji było zapewnienie ochrony migrującym pracownikom, przede wszystkim poprzez wprowadzenie w tej dziedzinie odpowiednich standardów, a także określenie obowiązków państw, z których pochodzą ci pracownicy, i do których się udają. Przepisy Konwencji określają prawa wszystkich migrujących pracowników i ich rodzin, a zatem zarówno tych migrujących leganie, jak i nielegalnie, jednak ustalając dla nich odrębne przepisy. Ponadto na uwagę zasługuje fakt, iż autorzy Konwencji zjawisko migracji pracowników i ich rodzin potraktowali bardzo szeroko, stąd dokument ten porusza kwestie związane nie tylko z samym okresem pobytu na terytorium danego państwa i wykonywania tam zawodu, lecz również kwestie związane z przygotowaniem do migracji, wyjazdem, przyjazdem oraz powrotem do państwa pochodzenia lub zamieszkania. Powstanie i wejście w życie omawianej Konwencji świadczy o ogromnym wzroście zainteresowania zjawiskiem migrujących pracowników na forum globalnym. Sygnatariuszami Konwencji są przede wszystkim mniej rozwinięte państwa Południa, natomiast najwyżej rozwinięte państwa świata dość sceptycznie podchodzą do jej postanowień. Jest to spowodowane w dużej mierze wiążącym charakterem Konwencji, która została wyposażona w organ kontrolujący jej postawienia, jakim jest Komitet ds. Pracowników Migrujących[27].

Na początku XXI w. kwestia praw migrantów i uchodźców stała się przedmiotem szczególnego zainteresowania ONZ, w wyniku czego po raz pierwszy na forum Zgromadzenia Ogólnego odbył się 19 września 2016 r. szczyt ONZ w sprawie uchodźców i migrantów, w którym wzięli udział szefowie państw i rządów oraz liderzy społeczeństwa obywatelskiego[28]. Podczas szczytu światowi przywódcy przyjęli Deklarację Nowojorską w Sprawie Uchodźców i Migrantów[29], a także przedstawili plany jej realizacji. Treść deklaracji przede wszystkim zobowiązuje państwa do poszanowania i ochrony podstawowych praw wszystkich migrantów i uchodźców bez względu na ich status oraz do podejmowania skutecznych kroków mających na celu zaradzenie sytuacji powstałej na skutek nowych, dużych ruchów migracyjnych. Sygnatariusze Deklaracji zobowiązują się przy tym

[26] Konwencja o ochronie praw wszystkich pracowników migrujących oraz członków ich rodzin (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 45/158 z dn. 18.12.1990), w: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-rights-all-migrant-workers [dostęp: 06.05.2022].

[27] B. TERMIŃSKI, *Kilka refleksji na temat związków migracji międzynarodowych z problematyką międzynarodowej ochrony praw człowieka i przestrzenią polityki społecznej*, „Revista Crítica de Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social" 9 (2014), s. 21.

[28] K. MARCZUK, *Kryzys uchodźczy 2014–2016 – podejścia Unii Europejskiej i Organizacji Narodów Zjednoczonych. Propozycje działań*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 14 (2017) nr 1, s. 114–115.

[29] Deklaracja nowojorska w sprawie uchodźców i migrantów (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 71/1 z dn. 19.09.2016), w: extension://bfdogplmndidlpjfhoijckpakkdjkkil/pdf/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fen%2Fdevelopment%2Fdesa%2Fpopulation%2Fmigration%2Fgeneralassembly%2Fdocs%2FA_RES_71_1_E.pdf [dostęp: 06.05.2022].

do poszanowania, zagwarantowanych w prawie międzynarodowym praw człowieka[30]. Jednocześnie Deklaracja miała stanowić przyczynek do wypracowania w przyszłości Globalnego Porozumienia w Sprawie Uchodźców oraz Globalnego Porozumienia na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Regularnej Migracji. Wśród głównych zobowiązań Deklaracji na pierwszym miejscu znalazła się ochrona podstawowych praw wszystkich migrantów i uchodźców, niezależnie od ich statusu społecznego. Deklaracja przypomina również m.in. o potrzebie wspierania państw, które ratują i przyjmują dużą liczbę migrantów i uchodźców, także poprzez wielostronne rozwiązania finansowe[31]; o wspieraniu i ulepszaniu pomocy humanitarnej; o pozytywnym wkładzie migrantów w rozwój państw przyjmujących; o konieczności stanowczego potępiania ksenofobii wobec migrantów i uchodźców. Na podkreślenie zasługuje fakt, iż zawarte w Deklaracji rozwiązania mają ostatecznie służyć ściślejszej współpracy między poszczególnymi państwami w dziedzinie migracji, a także wzmocnieniu globalnego zarządzania migracjami poprzez włączenie Międzynarodowej Organizacji ds. Migracji do systemu Narodów Zjednoczonych.

Przyjęta w Nowym Jorku Deklaracja zapoczątkowała prace na forum międzynarodowym[32], które po dwóch latach doprowadziły do przyjęcia, 10 grudnia 2018 r., podczas konferencji ONZ w Marrakeszu Globalnego Porozumienia na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Legalnej Migracji[33]. Porozumienie po raz kolejny przypomniało o przysługującym migrantom i uchodźcom prawom, które muszą być szanowane, realizowane i chronione, co nierozerwalnie łączy się z zakazem wszelkiej dyskryminacji tych grup. W związku z powyższym sygnatariusze tego dokumentu zobowiązali się do działań na rzecz poprawy sytuacji bytowej migrantów, m.in. poprzez zapewnienie im dostępu do podstawowych usług oraz udział w zrównoważonym rozwoju państw przyjmujących. Ponadto Porozumienie, podobnie jak wcześniejsza Deklaracja Nowojorska, wskazuje w swej treści na potrzebę spójnego zarządzania migracjami w wymiarze globalnym, przy jednoczesnym poszanowaniu suwerenności poszczególnych państw, a co za tym idzie

[30] E. GUILD, *The UN Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration: What Place for Human Rights?*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 661.

[31] D.J. CANTOR, *Fairness, Failure, and Future in the Refugee Regime*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 628.

[32] Deklaracja Nowojorska wzywała do przyjęcia do końca 2018 r. dwóch porozumień, jednego dotyczącego ogólnie migrantów oraz drugiego dotyczącego uchodźców. Porozumienie dotyczące uchodźców (*The Refugee Compact*) nie zostało jednak sporządzone jako odrębny dokument lecz zostało przedstawione we wrześniu 2018 r., jako załącznik do rocznego raportu na temat uchodźców Wysokiego Komisarza ONZ ds. uchodźców; E. GUILD, *The UN Global Compact…*, s. 661; zob. V. TÜRK, *The Promise and Potential of the Global Compact on Refugees*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 575–583.

[33] Globalne porozumienie na rzecz bezpiecznej, uporządkowanej i legalnej migracji (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr A/RES/73/195 z dn. 10.12.2018), w: https://www.gov.pl/attachment/86cbf22a-c520-4b94-88b8-923c5758ce03 [dostęp: 06.05.2022].

możliwości kształtowania własnej, krajowej polityki migracyjnej, przy zachowaniu jednak obowiązujących w tej materii standardów międzynarodowych[34].

O randze omawianych dokumentów świadczy niewątpliwie fakt, iż zostały przyjęte w ramach ONZ, a ponadto, że w swej treści starały się objąć w sposób kompleksowy wszystkie wymiary międzynarodowej migracji. Tym niemniej dokumenty te, a zatem nawet Globalne Porozumienie, nie są traktatami międzynarodowymi, a zatem nie mają mocy wiążącej na gruncie prawa międzynarodowego[35]. Ponadto należy również wspomnieć, że Globalne Porozumienie na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Legalnej Migracji, nie zostało przyjęte jednogłośni, a państwa, które do niego nie przystąpiły wskazywały, iż, przy niewątpliwie słusznych założeniach tego dokumentu, niektóre jego przepisy mogą w praktyce prowadzić do ograniczenia suwerenności państw-sygnatariuszy[36].

1.2. Prawo do migracji w dokumentach kościelnych

Kwestia przysługującego każdemu człowiekowi prawa do migracji znalazła swoje miejsce również w wielu dokumentach Kościoła. Kościół w swoich wypowiedziach nie tylko potwierdzał to prawo, ale również apelował do społeczności międzynarodowej o godziwe traktowanie ludzi w drodze, przyznając jednak, iż prawo do migracji nie jest prawem o charakterze bezwzględnym.

---

[34] A. PÉCOUD, *Narrating an ideal migration world? An analysis of the Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*, „Third World Quarterly" 42 (2021) nr 1, s. 28.

[35] C. COSTELLO, *Refugees and (Other) Migrants: Will the Global Compacts Ensure Safe Flight and Onward Mobility for Refugees?*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 643.

[36] Globalne Porozumienie na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Legalnej Migracji podpisały 164 państwa. Nie podpisało go natomiast 5 państw: Polska, Czechy, Węgry, Izrael oraz Stany Zjednoczone. Po podjęciu przez Radę Ministrów decyzji o nieprzystąpieniu Polski do Porozumienia i podaniu tej informacji do publicznej wiadomości, swoje wątpliwości, co do tej decyzji wyraził ówczesny Rzecznik Praw Obywatelskich – Adam Bodnar. W odpowiedzi MSWiA wskazało, iż „w ramach negocjacji, Polska nie odnosiła się negatywnie do zapisów dokumentu potwierdzających konieczność zagwarantowania ochrony podstawowych praw człowieka migrantów". Jednocześnie przedstawiciel resortu stwierdził, iż „należy mieć na uwadze, że GCM jest dokumentem bardzo rozbudowanym, zawierającym w sumie 187 zobowiązań uporządkowanych w ramach 23 celów, które w wielu obszarach wykraczają poza obowiązujące ramy prawa międzynarodowego. [Dlatego] decyzja o niewyrażeniu poparcia Polski dla GCM była podyktowana przede wszystkim brakiem wystarczająco silnych gwarancji poszanowania suwerennego prawa państw do decydowania o tym kogo przyjmują na swoim terytorium oraz na jakich warunkach, a także brakiem rozróżnienia pomiędzy migrantami legalnymi i nielegalnymi. W konsekwencji tych braków, dokument zobowiązuje państwa do rozszerzenia katalogu uprawnień migrantów, nie różnicując ich w zależności od statusu. Nieprecyzyjność wielu punktów dokumentu powoduje znaczne trudności interpretacyjne oraz praktycznie uniemożliwia potencjalne wdrożenie zapisów GCM do prawa polskiego. W ocenie Rządu RP porozumienie GCM nie gwarantuje bezpieczeństwa dla Polski i może stanowić zachętę do podejmowania nielegalnej migracji. Porozumienie jest zatem sprzeczne z priorytetami polskiego Rządu, którymi są bezpieczeństwo polskich obywateli i utrzymanie kontroli nad przepływami migracyjnymi"; Odpowiedź MSWiA na zapytanie RPO dlaczego Polska nie przystąpiła do Globalnego Porozumienia na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Legalnej Migracji (pismo nr BMP-0790-2-8/2018/MJ z dn. 19.12.2018), w: extension://bfdogplmndidlpjfhoijckpakkdjkkil/pdf/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fbip.brpo.gov.pl%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2FOdpowied%25C5%25BA%2520MSWiA%252019.12.2018.pdf [dostep: 06.05.2022].

Pierwszym dokumentem kościelnym, w którym bezpośrednio zostało potwierdzone prawo do migracji była encyklika Jana XXIII *Pacem in terris*, w której pragnął on przedstawić zasady, w oparciu o które możliwe będzie zbudowanie trwałego pokoju na świecie. Papież zasady te wymienił już w tytule swej encykliki, który w całości brzmi: „Encyklika o pokoju między wszystkimi narodami opartym na prawdzie, sprawiedliwości, miłości i wolności". Choć zatem *Pacem in terrris* jest poświęcona bardzo konkretnemu zagadnieniu pokoju na świecie, tym niemniej zostało przedstawione w niej niemalże całe nauczanie społeczne Kościoła, a więc m.in. zagadnienia dotyczące godności osoby ludzkiej, praw i obowiązków człowieka, wzajemnych relacjach między jednostkami a władzą państwową, stosunków miedzy państwami, między jednostkami i państwami a społecznością ogólnoludzką, a także władzy ogólnoświatowej. Papież ukazał w niej także podstawowe wartości, na których powinna opierać się każda społeczność, do których zaliczył: prawdę, sprawiedliwość, miłość, wolność, solidarność i dialog[37].

Na szczególną uwagę zasługuje fakt, iż u progu swoich rozważań Jan XXIII skoncentrował się na wyeksponowaniu godności osoby ludzkiej. Tym samym papież chciał przypomnieć, że godność jest pierwszą i podstawową wartością, zakorzenioną w samej ontycznej strukturze człowieka, która z jednej strony ujawnia wyższość człowieka nad wszelkim innym stworzonym bytem, a z drugiej decyduje o podstawowej równości wszystkich ludzi. Ponadto papież ukazał godność osoby, jako źródło praw człowieka, które, właśnie dlatego, podobnie jak sama godność, są przyrodzone, powszechne, niezbywalne i nienaruszalne (zob. PT 9)[38]. W ten sposób poszczególne, przysługujące każdemu człowiekowi prawa wymienione w encyklice *Pacem in terris* zostały osadzone na solidnym fundamencie antropologicznym. Wśród tych praw znalazło się także prawo do migracji, które papież opisał w następujący sposób: „każdemu człowiekowi winno też przysługiwać nienaruszalne prawo pozostawania na obszarze swego własnego kraju lub też zmiany miejsca zamieszkania. A nawet – jeśli są do tego słuszne przyczyny – ma on prawo zwrócić się do innych państw z prośbą o zezwolenie mu na zamieszkanie w ich granicach. Fakt, że ktoś jest obywatelem określonego państwa, nie sprzeciwia się w niczym temu, że jest on również członkiem rodziny ludzkiej oraz obywatelem owej obejmującej wszystkich ludzi i wspólnej wszystkim społeczności" (PT 25). W zacytowanym fragmencie encykliki, poza potwierdzeniem prawa do migracji, na szczególne podkreślenie zasługują jeszcze trzy kwestie. Po pierwsze papież w kontekście migracji zwrócił uwagę na kwestię przynależności

[37] F.J. MAZUREK, *Znaczenie i aktualność encykliki Jana XXIII Pacem in terris*, „Roczniki Nauk Społecznych" 16–17 (1988–1989) z. 1, s. 103.

[38] R.A. PODGÓRSKI, *Antropologiczno-aksjologiczny wymiar encykliki Pacem in terris*, „Sympozjum" 17 (2013) nr 1, s. 65–66.

każdego człowieka do powszechnej rodziny ludzkiej. Wątek ten był już wcześniej poruszany w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* (zob. EF II; DSS 1107) oraz encyklice *Rerum novarum* (zob. RN 7). Prawda ta miała przypomnieć, że choć istniejące na świecie różnice, także te związane z obywatelstwem, przynależnością do określonego narodu, zamieszkiwaniem w określonym państwie, stanem posiadania nie są czymś złym, to jednak nigdy nie powinny przesłaniać jeszcze bardziej podstawowej prawdy o godności osoby ludzkiej, a co za tym idzie także prawa do posiadania godziwej przestrzeni życiowej[39]. Po drugie Jan XXIII obok prawa do migracji wymienia także prawo do nie-emigracji, a więc prawo do „pozostania na obszarze swego własnego kraju". Dlatego można na podstawie tej wypowiedzi dostrzec, iż papież ukazuje przynależność do danego państwa, narodu, kultury, jako ważną dla każdego człowieka wartość[40]. Każdy, kto w imię swojego prawa do emigracji decyduje się opuścić państwo, gdzie zamieszkuje, opuszcza środowisko, które go kształtowało i w dużej mierze stanowi o jego tożsamości. Jednocześnie taka osoba wchodzi do nowego społeczeństwa, co może okazać się dla niej dużym zagrożeniem. Stąd wysuwa się wniosek, iż ta papieska wypowiedź pośrednio wskazuje na prawo, przysługujące każdemu migrantowi, do pielęgnacji i rozwoju swojego dziedzictwa wszędzie tam, gdzie się znajduje. Po trzecie, papież pisząc o prawie migranta do zwrócenia się „do innych państw z prośbą o zezwolenie mu na zamieszkanie w ich granicach", ukazuje względny charakter prawa do migracji. Każdy ma prawo do migracji, lecz poszczególne państwa mogą w granicach prawa ustalać pewne warunki dla osób chcących osiąść na ich terytoriach.

Temat prawa do migracji znalazł się również w nauczaniu Soboru Watykańskiego II[41]. Sobór pozytywnie odniósł się do kwestii praw człowieka, potwierdzając ich istnienie oraz wzywając zarówno władze poszczególnych państw, jak i całą wspólnotę międzynarodową do ich przestrzegania i ochrony. Powyższe zagadnienia wybrzmiały bardzo mocno w soborowej deklaracji o wolności religijnej *Dignitas humanae*[42].

---

[39] Omawiany w tym miejscu aspekt prawa do migracji został bardzo trafnie opisany, a tym samym po raz kolejny oficjalnie potwierdzony przez Kościół w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który stanowi: „Narody bogate są obowiązane przyjmować, o ile to możliwe, obcokrajowców poszukujących bezpieczeństwa i środków do życia, których nie mogą znaleźć w kraju rodzinnym. Władze publiczne powinny czuwać nad poszanowaniem prawa naturalnego, powierzającego przybysza opiece tych, którzy go przyjmują" (KKK 2241); *Catechismus Catholicae Ecclesiae*, Libreria Editrice Vaticana 1997; tekst polski w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.

[40] W. NECEL, *Prawo do emigrowania – prawo do nieemigrowania*, „Studia Redemptorystowskie" 16 (2018), s. 324.

[41] E. DUDZIAK, *Kościół katolicki wobec praw człowieka. Ewolucja stanowiska*, „Studia z Prawa Wyznaniowego" 10 (2007), s. 393–394.

[42] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de libertate religiosa *Dignitatis humanae* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 929–941; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 410–421.

Jak stanowi ten soborowy dokument, jego autorzy, na kanwie refleksji na temat prawa każdej osoby do wolności religijnej, chcieli jednocześnie „rozwinąć naukę ostatnich papieży o nienaruszalnych prawach osoby ludzkiej, jak również prawnym porządku społeczeństwa" (DH 1). W tym samym dokumencie ojcowie soborowi stwierdzili, że przestrzeganie nienaruszalnych praw człowieka służy budowaniu dobra wspólnego społeczeństwa (zob. DH 6), a ich „strzeżenie i wspieranie […] jest istotnym obowiązkiem każdej władzy państwowej" (DH 6). W tym samym punkcie Deklaracji podjęto próbę definicji ważnego i wielokrotnie występującego w dokumentach soborowych pojęcia dobra wspólnego, które określono jako „ogół warunków życia społecznego, w których ludzie mogą pełniej i łatwiej osiągnąć własną doskonałość" (DH 6). Na uwagę zasługuje również połączenie przez ojców soborowych korzystania z przysługujących człowiekowi wolności z przestrzeganiem „moralnej zasady odpowiedzialności osobistej i społecznej" (DH 7). Dlatego, jak stwierdzono dalej „społeczeństwu cywilnemu przysługuje prawo do bronienia się przeciwko nadużyciom, jakie mogłyby się pojawiać pod pretekstem korzystania z wolności religijnej" (DH 7). Powyższa wypowiedź, choć dotyczy wprost wolności religijnej, jednak może znaleźć również zastosowanie w innych sytuacjach, w których na skutek nadużywania wolności osobistych, zagrożony byłby pokój i porządek publiczny, a więc ostatecznie dobro wspólne danego społeczeństwa. To ważne zagadnienie zostało podjęte również w konstytucji duszpasterskiej o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*, w której podkreślono, iż fundamentem społeczeństwa jest umiejętność „godzenia praw poszczególnych osób z wymaganiami życia społecznego" (GS 52).

Omawiane w niniejszym paragrafie prawo do migracji zostało w sposób dosłowny wymienione w dokumentach soborowych tylko raz, w konstytucji *Gaudium et spes*, w której jest mowa o „słusznym prawie do migracji" (GS 65). Ojcowie soborowi w przywołanym fragmencie konstytucji o Kościele w świecie współczesnym wskazali jednak na negatywny aspekt korzystania przez ludzi z tego prawa, albowiem zauważyli, iż korzystanie z prawa do migracji przez obywateli krajów słabo rozwiniętych gospodarczo może skutkować pozbawieniem tych wspólnot potrzebnego im wsparcia czy to materialnego, czy duchowego (zob. GS 65). Oczywiście ta wypowiedź w żadnym stopniu nie podważa przysługującego każdej osobie prawa do migracji.

Poza przywołaną powyżej soborową wypowiedzią dotyczącą prawa do migracji, sobór wielokrotnie odnosił się na innych miejscach do samego zjawiska migracji. W tym względzie na szczególną uwagę zasługuje fragment, w którym ojcowie soborowi zwrócili się do instytucji wspólnoty międzynarodowej o zaspakajanie różnych potrzeb ludzkich „i to zarówno w takich obszarach życia społecznego jak: wyżywienie, zdrowie, wychowanie,

praca, jak i w szczególnych sytuacjach, które mogą gdzieś wystąpić, jak np. konieczność wspierania ogólnego postępu narodów rozwijających się, przychodzenie z pomocą w trudnej sytuacji rozproszonym po całym świecie uchodźcom lub też wspomagania emigrantów i ich rodzin" (GS 84). Należy przy tym podkreślić, że, zgodnie z nauczaniem soborowym, celem wskazanej powyżej aktywności wspólnoty międzynarodowej, o którą apelowali ojcowie soborowi, w tym także aktywności na rzecz migrantów ma być poszukiwanie i osiąganie dobra wspólnego całej ludzkości (zob. GS 84). Godne uwagi jest użyte w tym miejscu sformułowanie „dobro wspólne całej ludzkości", albowiem w kontekście tematu prawa do migracji, można w nim dostrzec echo, tego co Jan XXIII pisał w encyklice *Pacem in terris* na temat przynależności każdego człowieka do powszechnej rodziny ludzkiej oraz owej obejmującej wszystkich ludzi i wspólnej wszystkim społeczności (zob. PT 25). Sam sobór zastosował tę myśl także do rozważań na temat zasad rządzących życiem społeczno-gospodarczym stwierdzając: „Bóg przeznaczył ziemię wraz ze wszystkim, co się na niej znajduje, na użytek wszystkich ludzi i narodów, dlatego też dobra stworzone powinny w słuszniej mierze docierać do wszystkich […] Wszystkim przysługuje prawo udziału w dobrach wystarczających dla nich samych i dla ich rodzin" (GS 69). Nie sposób nie odnieść tych treści do sytuacji migrantów, którzy niejednokrotnie wyruszają na migracyjne szlaki, aby zapewnić sobie udział w dobrach, do których mają prawo w imię sprawiedliwości i powszechnego przeznaczenia dóbr. Oczywiście, co już zostało omówione powyżej, korzystanie z tego prawa nie ma charakteru bezwzględnego i dlatego zakłada pewną harmonizację interesów jednostek i wspólnot. Tym niemniej zdaniem ojców soborowych same wspólnoty powinny wykazywać się należytą wrażliwością i „brać pod uwagę potrzeby i uzasadnione dążenia innych grup, a co więcej, dobro wspólne całej rodziny ludzkiej" (GS 26). W końcu należy przynajmniej wspomnieć, iż w kontekście tematu prawa do migracji sobór poruszył także kwestie, takie jak: zakaz dyskryminacji (zob. GS 29), a szczególnie zakaz dyskryminacji i zapewnienie sprawiedliwego wynagrodzenia dla migrantów-robotników (zob. GS 66), zabezpieczenie wspólnoty rodzinnej osób migrujących (zob. AA 11), potrzeba zagwarantowania praw mniejszościom narodowym (zob. GS 73) oraz pomoc uchodźcom (zob. GS 84).

Prawo do emigracji zostało po raz kolejny potwierdzone w nauczaniu kościelnym w instrukcji *De pastrolali migratorum cura*, która z jednej strony powtarza to, co już wcześniej zostało powiedziane na ten temat, a z drugiej wyraźnie pogłębia dotychczasowe rozumienie prawa do migracja, ukazując je w sposób bardziej kompleksowy. Można jednak odnieść wrażenie, iż w Instrukcji została ukazana zawężająca interpretacja osobowego prawa do migracji. Autorzy dokumentu w punkcie poświęconym prawu

do migracji odwołali się do dobrze już znanej prawdy o przyrodzonym prawie każdego człowieka do korzystania z dóbr materialnych i duchowych, przy pomocy których pełniej i łatwiej realizuje on swoją doskonałość (zob. DPMC 7). Tym niemniej w dalszej części przytoczonego fragmentu instrukcji stwierdzili: „skoro jednak państwo ze względu na brak środków materialnych lub z racji zbyt dużej liczby obywateli, nie może zapewnić swoim mieszkańcom korzystania ze wspomnianych dóbr albo wprowadza warunki ubliżające godności ludzkiej, wtedy człowiekowi przysługuje prawo emigrowania i wybrania nowego domu poza granicami oraz szukania godnych warunków życia" (DPMC 7). Z literalnego brzmienia zacytowanego fragmentu Instrukcji wynika, iż prawo do migracji przysługuje tylko osobom, które w swoim kraju znalazły się w ciężkiej, zagrażającej ludzkiej godności sytuacji, a nie każdemu, kto z jakichkolwiek pobudek chciałby rozpocząć życie w innym państwie. Ponieważ w Instrukcji jest mowa także o różnych nowych formach migracji, o coraz większej współzależności obywateli i narodów, o ludziach pociągniętych na migracyjne szlaki rozwojem przemysłowym czy urokami życia miejskiego, o pogłębiającej się współpracy międzynarodowej w dziedzinach kultury, techniki, nauki, można uznać, że autorzy, pisząc o prawie do migracji dla osób zmagających się z wyjątkowo trudnymi warunkami, mieli na myśli ostatecznie taką migrację po prostu jako jedną z wielu form migracji. Tym niemniej analizując inne fragmenty Instrukcji można dojść do przekonania, iż jej autorzy, faktycznie uznali, iż prawo do migracji może przysługiwać tylko w tych nadzwyczajnych okolicznościach. Do takiej interpretacji może skłaniać to wszystko, co w omawianym dokumencie zostało powiedziane na temat prawa do ojczyzny, a także służby na rzecz dobra wspólnego. Instrukcja nawiązując do społecznej natury człowieka przypomina, że każdy człowiek „powinien być obywatelem jakiegoś państwa i mieć swoją ojczyznę, z którą łączy się nie tylko pochodzeniem i więzami krwi, lecz także więzami duchowymi i kulturalnymi" (DPMC 6). W tym kontekście autorzy Instrukcji zwrócili uwagę także na obowiązki, jakie obywatel ma względem swojej ojczyzny stwierdzając, że każdy ma „w miarę osobistych możliwości przyczyniać się do prawdziwego rozwoju własnej społeczności" (DPMC 8). Co więcej, zwłaszcza w krajach słabo rozwiniętych, w których wszelkie środki należy spożytkować do ich rozwoju, ci, którzy ulegają pokusie emigracji i chciwości mocno zagrażają dobru wspólnemu (zob. DPMC 8). Należy stwierdzić, iż przy tak mocnym zaakcentowaniu związku danej osoby ze swoją ojczyzną, faktycznie emigracja może być postrzegana jako coś na co człowiek powinien decydować się tylko w ostateczności. Tym niemniej Instrukcja staje w obronie prawa do migracji stwierdzając „władza publiczna niesłusznie odmawiałaby prawa osobie ludzkiej, gdyby przeciwstawiała się lub czyniła

przeszkody w emigracji lub imigracji, chyba że dzieje się to z poważnych i prawdziwych racji dotyczących dobra wspólnego" (DPMC 7)[43].

Inne ważne kwestie dotyczące prawa do migracji w nauczaniu Kościoła zostały przedstawione przez Jana Pawła II w encyklice na temat pracy ludzkiej *Laborem exercens*[44]. Papież w swej encyklice nawiązał do, jak to sam określił, starego i wciąż odradzającego się zjawiska, jakim jest tzw. „emigracja za pracą" (LE 23). Przede wszystkim Jan Paweł II pisząc o prawie do emigracji przytoczył niemalże dosłowne wypowiedzi dotyczące tego prawa, pochodzące z takich aktów prawa międzynarodowego jak Powszechna Deklaracja Praw Człowieka czy Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych. W nawiązaniu do tego papież następnie stwierdził: „człowiek ma prawo do opuszczenia kraju swego pochodzenia z różnych motywów, ażeby szukać warunków życia w innym kraju, ma też prawo powrotu do swego kraju" (LE 23). Jan Paweł II zwrócił uwagę na negatywne skutki takich decyzji. Każda migracja powoduje pewne zubożenie wspólnoty, którą migrant opuszcza, także przez to, że ubywa rąk do pracy, a ponadto dla samego migranta może być źródłem wielorakich szkód moralnych. Stąd papież nie zawahał się określić migracji jako pewnego zła (zob. LE 23). Tym niemniej, jak podkreślił, należy podjąć wszelkie starania zmierzające ku temu, aby to zło, które nieraz jest tzw. złem koniecznym, nie tylko nie pociągnęło za sobą większych szkód, ale „przyniosło nawet dobro w życiu osobistym, rodzinnym i społecznym emigranta, zarówno gdy chodzi o kraj, do którego przybywa, jak też o ojczyznę, którą opuszcza" (LE 23). Według papieża ważnym środkiem do osiągnięcia takiego stanu jest właściwe prawodawstwo. Chodzi o to, aby osoby korzystające z prawa do migracji i podejmujące w warunkach migracji pracę, czy to stałą, czy sezonową, podlegały takim samym standardom, co wszyscy pracownicy w danym państwie, a tym samym były wolne od wszelkich form dyskryminacji i wyzysku (zob. LE 23).

W kontekście zabezpieczenia praw pracowniczych migrantów ważne słowa zostały zawarte w Instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Dokument ten, będący „eklezjalną odpowiedzią na nowe zapotrzebowania duszpasterskie migrantów" (EMCC Prezentacja), zawiera również syntetyczny opis współczesnego zjawiska migracji, która wdziera się w życie społeczne, ekonomiczne, polityczne i religijne prawie wszystkich krajów świata (zob. EMCC 1). Nie dziwi zatem fakt, że autorzy dokumentu zwrócili również uwagę

[43] W. Necel analizując ten fragment Instrukcji *De pastoralis migratorum cura* stwierdził, iż Instrukcja ta „proklamując prawo do migracji, wskazała jednocześnie na względne korzystanie z niego". Ów względne korzystanie z tego prawa autor połączył z proklamowanym w tej samej instrukcji innym prawem – prawem do nieemigrowania, które jego zdaniem „zakłada nade wszystko wspieranie swojego kraju na drodze rozwoju, gdyż pierwszorzędnym prawem człowieka jest prawo do życia we własnej ojczyźnie oraz realizowanie w niej swych słusznych praw i potrzeb"; W. NECEL, *Prawo do emigrowania – prawo do nieemigrowania…*, s. 324.

[44] IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae de labore humano *Laborem exercens* (14.09.1981), AAS 73 (1981), s. 577–647.

na przypadki nadużyć względem robotników-migrantów. Na tle tego ważnego problemu, w Instrukcji pojawiło się przypomnienie fundamentalnej prawdy, wykraczającej poza jedynie kwestie związane z zatrudnieniem migrantów, zgodnie z którą „każdy migrant cieszy się niezbywalnymi podstawowymi prawami, których zawsze należy przestrzegać" (EMCC 5). Podobnie pojawiająca się w dalszej części Instrukcji zachęta skierowana do państw, aby te ratyfikowały międzynarodowe narzędzia prawne, „które zapewniają prawa migrantów, uchodźców i stowarzyszeń kompetentnych w *advocacy*" (EMCC 6), również wykracza poza wąski obszar samego zatrudnienia.

Podobnie jak w świeckim prawodawstwie międzynarodowym i państwowym, również w prawodawstwie kościelnym można wyróżnić dwie podstawowe grupy emigrantów. Pierwszą z nich stanowią ci, którzy, mówiąc w dużym uproszczeniu, wyruszają na migracyjne szlaki chcąc po prostu zmienić swoje warunki życia lub je poprawić, lecz robią to w gruncie rzeczy dobrowolnie. Drugą natomiast ci, którzy opuszczają swoją ojczyznę w celu ratowania swego życia przed wojną lub prześladowaniami. Tym samym w przypadku pierwszej grupy mówi się o emigrantach w sensie ścisłym, natomiast drugiej o uchodźcach lub uciekinierach[45]. Przedmiotem troski Kościoła są oczywiście osoby należące do obydwu tych grup. Ogłaszane przez Kościół kolejne dokumenty poświęcone migracji znajdują zastosowanie do wszystkich migrantów, a więc także tych określanych mianem uchodźców czy uciekinierów. Tym niemniej w nauczaniu Kościoła znalazły się również dokumenty dedykowane bezpośrednio uchodźcom.

Kwestia uchodźców pojawiała się wielokrotnie w nauczaniu Jana Pawła II, szczególnie w wygłaszanych przez niego co roku Orędziach na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy[46].

---

[45] R. SZTYCHMILER, E. SZCZOT, *Kościół katolicki wobec wielkiej migracji ludnościowej w 2015 r.*, w: *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, red. W. Pływaczewski, M. Ilnicki, Olsztyn 2016, s. 20.

[46] Początki Światowego Dnia Migranta i Uchodźcy, obchodzonego obecnie każdego roku w Kościele w niedzielę po uroczystości Objawienia Pańskiego, związane są z datowanym na 6 grudnia 1914 r. listem okólnym *Il dolore e le preoccupazioni*, który Kongregacja Konsystorialna, za namową papieża Piusa X, skierowała do biskupów włoskich. W liście tym Kongregacja zwróciła się z propozycją ustanowienia corocznego dnia, który miałby przybliżać wiernym zjawisko migracji, a także promować zbiórkę na rzecz duszpasterstwa włoskich emigrantów i przygotowania misjonarzy do emigracji. W konsekwencji tego listu pierwsze obchody dnia migranta odbyły się 21 lutego 1915 r. A zatem faktycznie papieżem, który ustanowił ten dzień w Kościele powszechnym był Benedykt XV. Poza wskazanymi powyżej przesłankami ustanowienia tego dnia, był to również przejaw duszpasterskiej troski ze strony papieża wobec wielu uchodźców zmuszonych do porzucenia swoich rodzinnych stron na skutek zniszczeń wywołanych przez Wielką Wojnę. Dzień ten początkowo miał jednak charakter lokalny i dedykowany był głównie migrantom i uchodźcom włoskim. Charakter tego dnia z narodowego na światowy zmienił się dopiero w 1952 r., a od roku 1968 towarzyszy mu zawsze specjalny temat i przesłanie, które początkowo kierowane było przez Stolicę Apostolską. Jeszcze w czasach pontyfikatu Jana Pawła II orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy ukazywały się jako listy okólne sekretarza stanu. Jednakże kolejny wzrost liczby migrantów, a także dostrzeżenie przez papieża wielorakich problemów, jakie niesie ze sobą zjawisko migracji, sprawiły, iż od 1985 r. papieże osobiście zaczęli kierować do Kościoła i świata specjalne orędzia na ten dzień; zob. W. NECEL, *Wprowadzenie. Jesteśmy przybyszami i osadnikami*, w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 5–6.

Ważne słowa dotyczące tego problemu papież wypowiedział w 1981 r. przemawiając do wygnańców i uchodźców przebywających w obozie dla uchodźców w mieście Morong na Filipinach. Stwierdził wówczas m.in., że ze wszystkich ludzkich tragedii naszych czasów być może największa jest tragedia uchodźców (Morong 3)[47]. W tym samym przemówieniu przypomniał, że osoby, które na skutek nieszczęśliwych okoliczności zostały zmuszone do opuszczenia swoich rodzinnych stron, są przedmiotem szczególnej troski Kościoła, a siebie samego określił jako „symbol solidarności Kościoła z uchodźcami" (Morong 1). Jednocześnie Jan Paweł II docenił wielorakie wysiłki podejmowane na rzecz uchodźców przez Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców[48], poszczególne państwa, które udzielają uchodźcom tymczasowego lub permanentnego schronienia, a także lokalne Kościoły na całym świecie, licznych wolontariuszy oraz instytucje przez nich reprezentowane (Morong 2). Na koniec swego przemówienia zwrócił się z apelem do wspólnoty międzynarodowej o ciągłe zwiększanie pomocy dla uchodźców, ale też o podtrzymywani i umacnianie tego wszystkiego, co w tej materii już zostało osiągnięte, a nade wszystko o troskę i braterską miłość (Morong 6).

W 1992 r. został wydany przez Papieską Radę *Cor Unum* wspólnie z Papieską Radą ds. Migrantów i Podróżnych dokument zatytułowany: „Problem uchodźców, wyzwanie dla solidarności"[49]. Dokument ten w całości był poświęcony uchodźcom. Na uwagę zasługują słowa wstępu do tego dokumentu, w których autorzy stwierdzili, iż jego celem jest pobudzenie międzynarodowej solidarności z uchodźcami, przy czym ważne jest, aby w imię tej solidarności starano się nie tylko zaradzać skutkom tego dramatu, ale nade wszystko przyczynom, czyli łamaniu podstawowych praw człowieka, gdyż, jak stanowi dokument: „świat, w którym bezkarnie łamane są prawa człowieka, będzie nadal rodził wszelkiego rodzaju uchodźców" (*Rifugiati* Wstęp). Dlatego, autorzy z naciskiem apelowali do społeczności międzynarodowej: „Kościół, potwierdzając prymat i godność osoby ludzkiej, zwraca się do wszystkich ludzi i wszystkich narodów, do ich przywódców krajowych i międzynarodowych, aby wykazali się wyobraźnią i odwagą w poszukiwaniu sprawiedliwych i trwałych rozwiązań tego, co Jan Paweł II określił «być może największą tragedią ze wszystkich ludzkich tragedii naszych czasów»" (*Rifugiati* Wstęp). Kościół zabiegając o prawa uchodźców, nawiązuje do spraw najbardziej fundamentalnych, a więc do godności

[47] IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad exsules et prófugos in loco «Morong» commorantes habita (21.02.1981), AAS 73 (1981), s. 388–391.

[48] W 1982 r. w liście do Wysokiego Komisarza ONZ Jan Paweł II nazwał problem uchodźców „hańbiącą raną naszych czasów"; K. HOROWSKI, *Prekursor – Jan Paweł II w orędziach na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy w latach 1985–2005*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 28 (2019) nr 1, s. 48.

[49] PONTIFICIUM CONCILIUM *COR UNUM* ET PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *I Rifugiati, una sfida alla solidarietà* (26.06.1992), „Enchiridion Vaticanum" 13 (1991–1993), s. 1019–1037.

osoby ludzkiej i wynikających z niej praw podstawowych. Są to te same kwestie, do których Kościół odwoływał się zawsze, ilekroć wypowiadał się na temat prawa człowieka do migracji jako takiej. Tutaj powołuje się na te fundamentalne wartości, aby przeciwdziałać zjawisku uchodźstwa zarówno poprzez uwrażliwienie poszczególnych osób i wspólnot na potrzebę solidarności z uchodźcami, jak i poprzez podjęcie wysiłków na rzecz ograniczenia tego zjawiska w przyszłości. Autorzy tego dokumentu bardzo wyraźnie wskazują na uchodźców jako szczególną grupę migrantów, ale zaznaczając przy tym, iż obecnie ze względu na skrajne ubóstwo panujące w poszczególnych państwach, to ono niejednokrotnie staje się głównym motywem decyzji o emigracji, dlatego zaczyna się zacierać granica między uchodźcami a migrantami. Jest to niezmiernie ważna kwestia, gdyż w danym państwie status uchodźcy może się znacznie różnić od statusu imigranta, i dlatego państwa, które stosują restrykcyjną politykę wobec uchodźców, oceniając ich status w sposób bardzo wąski i arbitralny mogą *de facto* łamać prawa człowieka i zamykać się na solidarność z uchodźcami, do której w omawianym dokumencie wzywa Kościół (zob. *Rifugiati* Wstęp).

Te same dwie Rady wydały w 2013 r. kolejny dokument poświęcony uchodźcom. Dokument ten, który nosi tytuł: „Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych. Wytyczne duszpasterskie”[50], stanowi aktualizację ich wspólnego dokumentu z 1992 r. i jednocześnie propozycję pewnych wytycznych dla różnych organizacji i osób zaangażowanych „w różne programy pomocy i wsparcia dla uchodźców i przymusowych przesiedleńców” (ACR Wstęp)[51]. Omawiany dokument ma charakter instrukcji, więc w pierwszej kolejności jest skierowany do samego Kościoła i stanowi próbę odpowiedzi na pytanie o to, jak Kościół może w praktyce wyrażać swoją miłość, gościnność i duszpasterskie zaangażowanie na rzecz uchodźców i osób przymusowo przesiedlonych. W tym kontekście dokument ten kładzie silny akcent na kształtowanie świadomości wspólnoty Kościoła *ad quem*, aby ten był otwarty na przyjęcie osób należących do tej szczególnej grupy migrantów, jaką są uchodźcy[52].

W drugiej części omawianego dokumentu jego autorzy skupili się już na samych prawach uchodźców i osób przymusowo przesiedlonych, a przy tym potwierdzili przysługujące im prawo do poszukiwania schronienia w innych państwach, a co za tym idzie prawo do starania się o azyl. Instrukcja przypomniała przy tym, iż „na przestrzeni wieków ludzie zawsze szukali ochrony, uciekając przed prześladowaniami, i w wielu krajach

[50] Też, *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate. Orientamenti pastorali* (06.06.2013), „Enchiridion Vaticanum” 29 (2013), Città del Vaticano 2013.

[51] M. OSTROWSKI, *Refleksja pastoralnoteologiczna nad dokumentem Stolicy Apostolskiej Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych*, „Polonia Sacra” 21 (2017) nr 4, s. 18.

[52] W. NECEL, *Instrukcja „Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych”*, „Studia Elbląskie” 18 (2017), s. 430.

rozwinęła się tradycja przyznawania azylu uchodźcom" (ACR 38). Fragment ten wskazuje przede wszystkim na zaangażowanie się poszczególnych państw na rzecz uchodźców. Oczywiście duża aktywność świeckich podmiotów w tym obszarze nie przekreśla faktu, iż „uchodźcy, i inni przymusowi przesiedleńcy, byli, są i zawsze będą w sercu Kościoła" (ACR 16). Ukazanie zaangażowania na rzecz uchodźców zarówno przez społeczność świecką, jak i Kościół niewątpliwie potwierdza w sposób pośredni prawo człowieka do tej szczególnej formy migracji oraz związanych z nią szczególnych form pomocy. Autorzy Instrukcji, pisząc o tradycji przyznawania uchodźcom pomocy w postaci azylu, przypomnieli najważniejsze dokumenty prawa międzynarodowego poświęcone problematyce uchodźców, w tym Konwencję dotyczącą statusu uchodźców z 1951 r. Był to niewątpliwie wyraz uznania ze strony Kościoła dla społeczności międzynarodowej za podejmowane na rzecz uchodźców działania. Nie zmienia to faktu, że wypracowane przez społeczność międzynarodową instrumenty prawne służące ochronie praw uchodźców były niejednokrotnie niewystarczające i nie gwarantowały opieki wszystkim tym, którzy na skutek wyjątkowych okoliczności zostali zmuszeni do opuszczenia swojej ojczyzny[53]. Problem ten został ukazany w sposób bezpośredni w Instrukcji, gdzie stwierdzono: „wyżej wymieniona Konwencja i jej dodatkowy Protokół nie obejmowały jednak osób zbiegłych na skutek konfliktów zbrojnych, ogólnej przemocy lub masowego łamania praw człowieka. Stąd też regionalne instrumenty prawne były konsekwentnie rozwijane celem rozwiązywania tych sytuacji" (ACR 39).

Poza podkreśleniem pewnych braków w prawie międzynarodowym, autorzy Instrukcji zwrócili również uwagę na niepokojącą zmianę nastawienia do uchodźców, jaką można zaobserwować w krajach uprzemysłowionych począwszy od lat 80. XX w. Taka zmiana, zgodnie z treścią Instrukcji została w dużej mierze wywołana poprzez uczynienie z problemu uchodźców i ich praw przedmiotu debaty politycznej i swoistego narzędzia wyborczego. Niestety, jak zauważają dalej autorzy tego dokumentu, „kreowanie negatywnego wizerunku uchodźców i ubiegających się o azyl doprowadziło do wzrostu ksenofobii, nasilenia rasizmu, strachu i nietolerancji w stosunku do nich. Rozwinęła się także kultura podejrzliwości, zrodzona z ogólnego założenia o możliwym powiązaniu między azylem a terroryzmem. Taki stan rzeczy nieustannie wpływa na sytuację uchodźców i innych przymusowo przesiedlonych osób na całym świecie" (ACR 42). W związku z tym, Kościół stając w obronie godności uchodźców i ich praw, apelował o odpowiedzialne kształtowanie opinii publicznej na temat różnych form migracji (zob. ASR 42), a także o „odwagę, by nie odwracać wzroku od uchodźców i przymusowo przesiedlonych osób" (ACR 120). Ponadto wskazano, iż, biorąc pod uwagę to, że miliony ludzi zostały zmuszone

[53] P. WOJNICZ, *Problem uchodźców w wybranych dokumentach Stolicy Apostolskiej…*, s. 48.

do pozostawienia swoich domów i ucieczki na skutek wojen i różnego rodzaju konfliktów, „problem uchodźców i przesiedleńców może być rozwiązany tylko na drodze prawdziwego pojednania. Pojednania między narodami, pomiędzy różnymi wspólnotami danej społeczności narodowej, wewnątrz każdej grupy etnicznej i pomiędzy nimi" (ACR 122).

Wysiłki zmierzające do potwierdzenia i zabezpieczenia praw migrantów i uchodźców, w tym samego prawa do migracji, widoczne są również w nauczaniu Benedykta XVI oraz Franciszka. Swoista synteza nauczania Benedykta XVI na temat prawa do migracji i związanych z nim innymi prawami migrantów znalazła się w Orędziu na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy z 2013 r., w którym papież stwierdził: „Oczywiście, każde państwo ma prawo regulować imigrację i prowadzić politykę podyktowaną ogólnymi wymogami dobra wspólnego, zawsze jednak zapewniając poszanowanie godności każdej osoby ludzkiej. Prawo człowieka do migrowania – jak przypomina konstytucja soborowa *Gaudium et spes* w nr 65 – należy do podstawowych praw ludzkich, wraz z przysługującym każdemu wyborem osiedlenia się tam, gdzie jak sądzi, będzie mógł lepiej wykorzystywać w życiu swoje zdolności, aspiracje i projekty. Jednakże, w aktualnym kontekście społeczno-politycznym, przed prawem do emigracji trzeba realizować prawo do nieemigrowania, to znaczy do możliwości pozostania na własnej ziemi, powtarzając za bł. Janem Pawłem II, że «podstawowym prawem człowieka jest prawo do życia we własnej ojczyźnie. Prawo to staje się realne tylko wówczas, gdy nie występują czynniki zmuszające do migracji» (przemówienie do uczestników IV Światowego Kongresu na temat Migracji, 1998 r.)".

Papież Franciszek sprawę migrantów i uchodźców uczynił jednym z priorytetów swego pontyfikatu. Stało się tak m.in. ze względu na nowe, ogromne ruchy migracyjne, które nasiliły się właśnie w czasach jego pontyfikatu. Stąd wiele wypowiedzi papieża, w których stara się on wzbudzić większą wrażliwość społeczności międzynarodowej, a także poszczególnych państw, wspólnot i osób o losy migrantów, a zwłaszcza uchodźców. Jedną z ważniejszych, a zarazem bardzo symboliczną tego typu wypowiedzią papieża było przemówienie w obozie dla uchodźców w Morii na wyspie Lesbos[54], gdzie Franciszek udał się wraz Patriarchą Bartłomiejem i Arcybiskupem Hieronimem. Papież powiedział wtedy: „przybyliśmy, aby zwrócić uwagę świata na ten poważny kryzys humanitarny i modlić się o jego zakończenie. Jako ludzie wiary pragniemy połączyć nasze głosy, aby otwarcie mówić w waszym imieniu. Mamy nadzieję, że świat stanie się wrażliwy na sytuację tragicznej i naprawdę rozpaczliwej potrzeby i zareaguje w sposób godny naszego wspólnego człowieczeństwa".

[54] FRANCISCUS PP., Allocutio ad profugos apud campum receptorium vulgo *Maria refugee camp* in insula Lesbo (16.04.2016), AAS 108 (2016), s. 551.

Wśród wielu wypowiedzi Franciszka na temat migrantów i uchodźców, znalazły się także te, odnoszące się wprost do ich sytuacji prawnej i w ogóle prawa do migracji. Bardzo ważne w tym względzie było przemówienie papieża Franciszka do uczestników VI Międzynarodowego Forum „Migracje i pokój" [55], które odbyło się w 2017 r. w Rzymie. Papież w swoim przemówieniu naszkicował złożoność zjawiska migracji na początku trzeciego tysiąclecia, podkreślając szczególnie ogrom tego zjawiska, jego globalny zakres, a także fakt, iż znaczna część współczesnych migracji ma charakter przymusowy. Jednocześnie Franciszek stwierdził, iż odpowiedź współczesnego świata na te niepokojące zjawiska „mogłaby być osnuta na czterech czasownikach: przyjmować, chronić, promować i integrować" (MEP). Papież rozwijając swoją myśl dotyczącą ochrony migrantów, a zwłaszcza uchodźców, pisał, iż „obrona ich niezbywalnych praw, zagwarantowanie podstawowych wolności i poszanowanie ich godności to zadania, od których nikt nie może się uchylać. Otaczanie opieką tych braci i sióstr jest imperatywem moralnym, który należy wypełniać z zastosowaniem narzędzi prawnych, międzynarodowych i krajowych, jasnych i odpowiednich" (MEP). Papież ponadto stwierdził, iż troska o migrantów zawarta w czterech wymienionych wyżej czasownikach, stanowi obowiązek cywilizacyjny. Warto przytoczyć w tym miejscu dłuższy fragment papieskiego przemówienia, w którym Franciszek odwołuje się do fundamentalnych zasad i wartości potwierdzonych na przestrzeni wieków nie tylko przez Kościół, lecz także przez wspólnotę międzynarodową: „Nasze zaangażowanie na rzecz migrantów, uchodźców i przesiedleńców jest stosowaniem owych zasad i wartości gościnności i braterstwa, które stanowią wspólne dziedzictwo ludzkości i mądrość, z których należy czerpać. Te zasady i wartości zostały w przeszłości skodyfikowane w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w licznych międzynarodowych konwencjach i paktach. «Każdy emigrant jest osobą ludzką, która – jako taka – ma niezbywalne i podstawowe prawa, które powinni szanować wszyscy w każdej sytuacji». Dzisiaj bardziej niż kiedykolwiek konieczne jest potwierdzenie na nowo centralnego miejsca osoby ludzkiej, nie dopuszczając, aby przypadkowe i drugorzędne warunki, jak również konieczne wszak dopełnianie wymogów biurokratycznych czy administracyjnych umniejszały jej zasadniczą godność. Jak stwierdził św. Jan Paweł II, «nie uregulowana sytuacja prawna migranta nie upoważnia do pomniejszania jego godności, posiada on bowiem niezbywalne prawa, których nie wolno łamać ani ignorować»" (MEP).

Na szczególną uwagę w analizowanym przemówieniu zasługuje przypomnienie przez papieża w kontekście migracji również o prawie każdego człowieka do rozwoju.

[55] Tenże, Allocutio ad participes VI Fori Internationalis *Migrationes et Pax* (21.02.2017), AAS 109 (2017), s. 249–254.

Papież uznał, iż nie jest możliwe stawianie czoła wyzwaniom, jakie przynoszą współczesne ruchy migracyjne, a także budowanie światowego pokoju bez łącznego uwzględnienia dwóch wartości jakimi są: integracja i rozwój. W tym celu, jak przyznaje papież powołał do istnienia Dykasterię ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka, w ramach której jedna sekcja zajmuje się w sposób szczególny tym, co dotyczy migrantów, uchodźców i ofiar handlu ludźmi. Kontynuując swoje rozważania na temat prawa migrantów do rozwoju Franciszek stwierdził, iż „nie wystarcza chronić, trzeba promować integralny rozwój ludzki migrantów, uchodźców i przesiedleńców" (MEP). Tym samym – konkludował papież – integralny rozwój migrantów, który jest ich osobowym prawem, „musi być zagwarantowany, i muszą być zapewnione warunki konieczne do jego realizowania, zarówno w sferze indywidualnej, jak i w sferze społecznej, poprzez danie wszystkim sprawiedliwego dostępu do podstawowych dóbr i stworzenie możliwości wyboru i rozwoju. Również w tym zakresie konieczne jest skoordynowane i przezorne działanie wszystkich zaangażowanych podmiotów: od wspólnoty politycznej po społeczeństwo obywatelskie, od międzynarodowych organizacji po instytucje religijne" (MEP).

Na koniec warto przywołać jeszcze jedno ważne przemówienie papieża Franciszka, które wygłosił w siedzibie diecezjalnej Caritas w Rabacie[56] podczas swojej podróży apostolskiej do Królestwa Maroka w 2019 r. W swoim przemówieniu po raz kolejny upomniał się o prawa migrantów, nazywając cierpienia, na które są wystawieni, a zwłaszcza uchodźcy – „raną wołającą do nieba". Papież przypominał o najbardziej fundamentalnych prawach migrantów, jak: prawo do życia, do godności, prawo do emigracji, do nie-emigracji, a także o ich prawie do rozwoju. Jednocześnie Franciszek stwierdził, iż prawa te winny być szanowane niezależnie od statusu migrantów, ponieważ „to, po której stronie granicy stoi migrant, nie czyni go mniej lub bardziej ludzkim" (Rabata).

Jednakże na szczególną uwagę w omawianym przemówieniu papieża zasługuje to, iż znaczną jego część poświęcił przyjętemu kilka miesięcy wcześniej Globalnemu Porozumieniu w Sprawie Bezpiecznej, Uporządkowanej i Regularnej Migracji. Porozumienie to zostało ratyfikowane podczas międzynarodowej konferencji odbywającej się w Marrakeszu w Maroku 10 grudnia 2018 r. Słowa papieża, w których w swoim przemówieniu odnosił się do przyjętego przez dużą część społeczności międzynarodowej Porozumienia, świadczą o pozytywnym stosunku papieża do tego dokumentu. Przyznał, że „Pakt Migracyjny stanowi ważny krok naprzód dla społeczności międzynarodowej, która po raz pierwszy w ramach Organizacji Narodów Zjednoczonych zajmuje się tą kwestią w dokumencie o istotnym

[56] Tenże, Incontro con i Migranti presso la Caritas Diocesana di Rabat (30.03.2019), „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede" B0269 (2019); tekst polski w: „L'Osservatore Romano", wyd. polskie 30 (2019) nr 4–5, s. 24–25.

znaczeniu na poziomie wielostronnym" (Rabata). Papież ponadto stwierdził, iż w przyjęciu tego Porozumienia nie chodziło jedynie o samych migrantów, choć to przecież ich interesy w pierwszej kolejności ma ono zabezpieczać, lecz o to „jakie oblicze pragniemy sobie nadać jako społeczeństwo" (Rabata). A zatem Franciszek przyznaje, że stosunek wspólnoty międzynarodowej, a także poszczególnych państw do migrantów, jest swoistym sprawdzianem człowieczeństwa. Na uwagę zasługuje również fakt, iż, omawiając treść Porozumienia, papież stwierdził, że zostało ono oparte na „czterech czasownikach: przyjmować, chronić, promować i integrować" (Rabata). Warto przypomnieć, że te same cztery postawy, papież proponował rok wcześniej, w swoim przemówieniu na Forum „Migracje i pokój" w Rzymie, jako konkretną odpowiedź współczesnego Kościoła i świata na problem migracji. Poza tymi ogólnymi odniesieniami do Porozumienia, Franciszek zwrócił uwagę również na kilka szczegółowych kwestii znajdujących się w Porozumieniu, takich jak: konieczność poszerzania legalnych kanałów migracyjnych, walkę ze zbiorowymi formami deportacji, konieczność wspierania i upraszczania nadzwyczajnych procedur legalizacji, zwłaszcza w przypadku rodzin i dzieci, zagwarantowanie wszystkim odpowiedniej pomocy medycznej, psychologicznej i społecznej, zapobieganie wszelkim formom dyskryminacji i wszelkim uczuciom ksenofobicznym i in. (zob. Rabata). Papież w swym przemówieniu nie odniósł się jednak do kontrowersji powstałych wokół przyjętego Porozumienia, zwłaszcza dotyczących statusu migrantów oraz bezpieczeństwa państwowego. Można zresztą odnieść wrażenie, iż liczne wypowiedzi Franciszka, jak np. te z Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy w 2018 r.[57], w których mówił m.in. o konieczności „poszanowania praw i godności imigrantów i uchodźców, niezależnie od ich statusu migracyjnego", czy o tym, iż „zasada centralnego miejsca osoby ludzkiej […] zobowiązuje nas do przedkładania zawsze bezpieczeństwa osobistego ponad bezpieczeństwo narodowe", wydają się świadczyć, iż nie do końca podziela on wnoszone pod adresem przyjętego Porozumienia zastrzeżenia i obawy.

2. KANONICZNE POJĘCIE MIGRACJI I MIGRANTA

W swojej bulli ogłaszającej Wielki Jubileusz Roku 2000 *Incarnationis mysterium*[58] Jan Paweł II w krótkiej, antropologicznej refleksji opisując życie człowieka jako wędrówkę, stwierdził: „od narodzin do śmierci każdy z nas znajduje się w szczególnej kondycji *homo viator*" (IM 7). Istotnie życie każdego człowieka stanowi wędrówkę, jednakże w życiu

[57] Tenże, Nuntius occasione data Diei Mundialis Migrantis et Profugi (2018) *Accogliere, proteggere, promuovere e integrare i migranti e i rifugiati* (15.08.2017), AAS 109 (2017), s. 918–923.

[58] IOANNES PAULUS PP. II, Litterae apostolicae sub plumbo datae quibus Anni Bismillesimi magnum indicitur Iubilaeum *Incarnationis mysterium* (29.11.1998), AAS 91 (1999), s. 129–143.

milionów osób to wędrowanie przybiera bardzo konkretną formę migracji. Ludzka mobilność jest wpisana w ludzką naturę i stanowi jedno z niezbywalnych praw człowieka. Jest ona tym samym zjawiskiem powszechnym, globalnym, złożonym, a jednocześnie trudnym do zdefiniowania. Takie podejście do pojęcia migracji i bezpośrednio związanego z nim pojęcia migranta, można znaleźć w kościelnym nauczaniu. Kwestie te zostały wprost wyrażone m.in. w liście *Chiesa e mobilità umana*, w którym jego autorzy stwierdzili, iż „Kościół jest świadomy, że ludzka mobilność, która rozwija się w naszych czasach, przybiera różne formy" (ChMU 1) oraz, że jest ona zjawiskiem „bardzo złożonym i wyraźnym, w którym zawarte są różnorodne składniki stanowiące przedmiot badań naukowych" (ChMU 4). Autorzy listu przyznali w ten sposób, że złożoność zjawiska migracji, jego wieloaspektowość, a także wielorakie skutki, jakie wywołuje w życiu poszczególnych osób, rodzin, społeczeństw, a nawet całego świata, zakłada, iż powinno być ono badane przez różne nauki. Wydaje się jednak, iż pomimo całej kompleksowości zjawiska ludzkiej mobilności, można wskazać pewne jego ogólne cech[59].

W potocznym znaczeniu przez migrację (łac. *migratio* – przenosić się) rozumie się po prostu przeniesienie się z jednego miejsca na drugie[60]. Nieco bardziej złożoną definicję podaje Słownik języka polskiego, w którym stwierdzono, że, w stosunku do ludzi, migracja to „wędrówka, ruch ludności mający na celu zmianę miejsca pobytu na stałe lub okresowo, zarówno w obrębie kraju, jak i z jednego kraju do drugiego; przenoszenie się, przesiedlanie ludności"[61]. Z kolei według Encyklopedii Katolickiej migracja to: „przemieszczanie się jednostek, rodzin, grup w wymiarze społecznym i geograficznym z zamiarem czasowego lub stałego przebywania poza miejscem poprzedniego zamieszkania, często poza granicami kraju ojczystego lub miejsca stałego pobytu"[62]. Wiele definicji można znaleźć również w literaturze poszczególnych dziedzina naukowych zajmujących się tym zagadnieniem. Na przykład na gruncie etnologii można spotkać się z definicją zaczerpniętą zresztą z socjologii od H. Mamzer[63], gdzie zgodnie z nią migracja jest to „przeniesienie się do innej kultury, zetknięcie z innymi wartościami i normami postępowania, wyrażanymi w innym zachowaniu i sposobie bycia" [64]. Natomiast na gruncie prawa kanonicznego W. Necel stwierdził, że migrację należy rozumieć jako „przestrzenną ruchliwość człowieka

[59] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants in the directives of the Church*, New York 1989, s. 6.

[60] R. SZTYCHMILER, E. SZCZOT, *Kościół katolicki wobec wielkiej migracji…*, s. 21.

[61] M. SZYMCZAK, *Słownik języka polskiego PWN*, t. 2, Warszawa 1999, s. 161.

[62] R. URBAŃCZYK, *Migracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 953.

[63] H. MAMZER, *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003, s. 134.

[64] B. GRABOWSKA, *Poczucie tożsamości Polaków na emigracji*, „Освітологія" 5 (2016), s. 132.

uwarunkowaną czasową lub stałą zmianą miejsca zamieszkania, powodującą zmianę jego pozycji w przestrzeni fizycznej, społecznej i eklezjalnej"[65].

Przytoczone powyżej definicje opisują zjawisko migracji w możliwie najbardziej ogólny sposób, lecz jednocześnie wskazują na wiele szczegółowych zagadnień, w tym także na typologie migracji. Migrację można podzielić według wielu kryteriów, a przede wszystkim należy odróżnić migrację przymusową od migracji dobrowolnej[66]. W tym kontekście, jak to już zostało przedstawione w poprzednim paragrafie, będzie się mówić o migrantach w sensie ścisłym oraz uchodźcach lub uciekinierach[67]. Ważnym kryterium podziału migracji jest czas jej trwania. Dlatego można wyróżnić migrację stałą, okresową (czasową), sezonową oraz wahadłową (występującą najczęściej na pograniczach państw)[68]. Następnie można ją podzielić na indywidualną i grupową (masową), żywiołową i organizowaną, legalną i nielegalną, wewnętrzną (w obrębie danego państwa, np. ze wsi do miasta) i zewnętrzną, w tym wewnątrzkontynentalną (międzypaństwową) i międzykontynentalną[69]. Kolejny ważny podział migracji to jest podział ze względu na kierunek ruchów migracyjnych. W oparciu o to kryterium można mówić o emigracji (opuszczeniu ojczystego kraju, w celu stałego lub tymczasowego osiedlenia się poza jego granicami), imigracji (napływie obcej ludności do jakiegoś kraju w celu osiedlenia się w nim czasowo lub na stałe), reemigracji (powrocie emigrantów do ojczystego kraju), przesiedleniu (wysiedleniu, deportacji) (przymusowym wydaleniu (przemieszczeniu) danej zbiorowości poza granice państwa w wyniku wojen, konfliktów lub, w jednostkowych przypadkach, w wyniku wyroku sądowego), repatriacji (powrocie do ojczyzny z innego państwa jeńców, osób internowanych, przesiedleńców itp.)[70]. W końcu można dokonać podziału migracji według kryterium motywów, jakie skłoniły poszczególne osoby do wyruszenia na migracyjne szlaki. Spektrum takich kryteriów może być bardzo szerokie. Najczęściej mówi się w tym względzie o migracji o podłożu: politycznym, ekonomicznym, religijnym, światopoglądowym, rasowym[71]. Obecnie można spotkać się z mniej kazuistycznym podejściem do kwestii podziału migracji ze względu na motywację osób migrujących, stosowanym zwłaszcza w przypadku migracji dobrowolnej, w którym przyczyny migracji sprowadza się do dwóch czynników: wypchania i przyciągania (*push and pull factors*). Występują tu zatem dwa czynniki, czyli: „wypychające",

[65] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 126.

[66] M.R. GÓRNIAK, *Migracja. III. Aspekt socjologiczny. 1. Typologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 957.

[67] R. SZTYCHMILER, E. SZCZOT, *Kościół katolicki wobec wielkiej migracji…*, s. 20.

[68] P. KRASZEWSKI, *Typologia migracji*, w: *Migracje – Europa – Polska*, red. W.J. Burszta, J. Serwański, Poznań 2003, s. 27–29.

[69] A. SAKSON, *Migracje – fenomen XX i XXI wieku*, „Przegląd Zachodni" (2008) nr 2, s. 12.

[70] Tamże, s. 12–13.

[71] M.R. GÓRNIAK, *Migracja. III. Aspekt socjologiczny…*, kol. 957.

związane z miejscem pochodzenia, do których można zaliczyć takie determinanty, jak: zła sytuacja gospodarcza w kraju pochodzenia, wysokie bezrobocie, brak środków do utrzymania rodziny, oraz „przyciągające", a więc występujące w kraju docelowym czynniki stanowiące swoiste zachęty dla potencjalnych imigrantów, do których można zaliczyć m.in. możliwość znalezienia zatrudnienia, lepsze wynagrodzenie za pracę, poprawę kwalifikacji[72].

Analizując dokumenty Kościoła poświęcone ludzkiej mobilności trudno znaleźć jakąś wypowiedź, którą można byłoby uznać, za próbę wyprowadzenia generalnej i abstrakcyjnej definicji migracji. Tym niemniej Kościół wielokrotnie wypowiadał się na temat migracji, ale koncentrując się o wiele bardziej na opisie tego zjawiska niż jego definiowaniu. Kościół dawał w ten sposób wyraz swojej troski o zbawienie ludzi w drodze, w sytuacji, w jakiej się aktualnie znajdują, dostosowując jednocześnie swoje działania do ich konkretnych potrzeb[73]. Dlatego Kościół w swoich wypowiedziach opisując zjawisko migracji, z jego blaskami i cieniami, wydaje się, iż o wiele więcej miejsca poświęcał samym migrantom, a więc osobom migrującym, przenoszącym się, zmieniającym miejsce pobytu, czy przesiedlanym[74], wskazując dokładnie różne specyficzne grupy ludzi w drodze, a nawet je definiując. Kościół potrzebuje dobrze scharakteryzować te poszczególne grupy migrantów po to, aby następnie lepiej organizować na ich rzecz specjalne duszpasterstwo. Inaczej będzie wyglądać troska duszpasterska o uchodźców, a inaczej o migrantów ekonomicznych, a tu z kolei inaczej będzie wyglądać duszpasterstwo stałych migrantów, a jeszcze inaczej sezonowych. Podobnie innego podejścia na terenie jakiejś diecezji łacińskiej będą wymagać migranci łacińscy, a innego ci, którzy przynależą do katolickich Kościołów wschodnich. Innymi słowy należy powtórzyć za W. Neclem, iż „wieloaspektowość fenomenu i złożoność różnych kategorii tworzących środowisko migracyjne wymuszają przypomnienie, że każdy z tych aspektów i każda kategoria wymagają specyficznej opieki pastoralnej" [75].

Próba sformułowania definicji migranta pojawiła się w czasie obrad Soboru Watykańskiego II, w VI apendyksie do schematu dekretu *De cura animarum*[76], zatytułowanym *De pastorali cura peculiarium quorumdam fidelium coetuum*[77]. Zgodnie z brzmieniem tej definicji „przez migrantów rozumie się szczególnie tych, którzy tymczasowo lub na stałe opuszczają miejsce pochodzenia i z konieczności, przez fatalne

[72] A. SAKSON, *Migracje – fenomen XX i XXI wieku…*, s. 13.
[73] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants…*, s. 6.
[74] M. SZYMCZAK, *Słownik języka polskiego…*, t. 2, s. 161.
[75] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 126.
[76] *Acta Synodalia*, II/IV, s. 751–826.
[77] Tamże, s. 811–819.

warunki i przypadki prześladowań religijnych powstałe we własnych państwach, jak i z różnych innych przyczyn życiowych lub zawodowych, przybywają, aby zarabiać na utrzymanie (*Nomine «migrantium» ii praesertim veniunt qui ob victum quaeritandi necessitatem variasque alias rationes vitae vel occupationis vel ob tristes suarum nationum condiciones vexationesque religionis causa obortas patrium locum, sive ad tempus sive in perpetuum, relinquunt*)"[78]. Natomiast w kolejnych zdaniach tego schematu, jego autorzy, przypominając biskupom o ich poważnym obowiązku troski o migrantów, stwierdzili, iż zjawisko to obejmuje dziś niemalże cały świat, a mobilność ludzi przybiera różne formy, takie jak: migracje zewnętrzne i wewnętrzne, migracje tymczasowe i na stałe, a także migracje dobrowolne i przymusowe[79]. W końcu ten sam schemat podaje praktyczne dyspozycje w celu zapewnienia odpowiedniej opieki duszpasterskiej szczególnym grupom migrantów, takim jak: lotnicy[80], koczownicy[81] oraz turyści[82].

Przytoczona powyżej definicja migranta nie weszła do ostatecznej wersji żadnego z soborowych dokumentów. Pewne jej elementy można odnaleźć w dekrecie o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*. Dokument ten nie definiuje ani kim jest migrant, ani czym jest sama migracja, a jedynie wymienia pewne grupy osób w drodze. Co jednak ważne, wymienia je jako grupy wiernych, którzy, ze względu na swoją życiową sytuację, „nie mogą w sposób zadowalający korzystać z ogólnej, zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów albo zupełnie są jej pozbawieni" (CD 18), a tym samym nakłada na biskupów obowiązek otoczenia ich szczególną troską pasterską. Zgodnie z brzmieniem Dekretu takimi wiernymi są „np. liczni emigranci, wygnańcy i uciekinierzy, podróżujący statkami czy samolotami, koczownicy oraz inni znajdujący się w podobnej sytuacji" (CD 18). Przykład takiej „podobnej sytuacji" można znaleźć w innym soborowym dokumencie, w którym jest mowa o przybywających „z terenów misyjnych na studia lub w poszukiwaniu pracy" (AG 38).

W toku rozważań nad kanonicznym pojęciem migranta i migracji, należy również odnieść się do Instrukcji *De pastorali migratorum cura*. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje jej fragment opatrzony przez samych autorów tytułem „pojęcie duszpasterstwa migrantów" (*notio pastoralis migratorum*) (DPMC 15). Instrukcja podejmuje zatem próbę zdefiniowania samej działalności Kościoła w obszarze troski o duchowe potrzeby migrantów, ale jednocześnie, na kanwie tej definicji, pośredni wyjaśnia,

[78] Tamże, s. 811.
[79] Tamże, s. 811.
[80] Tamże, s. 815–816.
[81] Tamże, s. 816.
[82] Tamże, s. 816–818.

kogo Kościół rozumie pod pojęciem migranta. Jednak w omawianym fragmencie Instrukcji pojawia się w pierwszej kolejności opisowe nawiązanie do ogromnej skali współczesnych ruchów migracyjnych i do wysokiego stopnia złożoności tego, globalnego zjawiska. Autorzy, podobnie jak ojcowie soborowi w *Christus Dominus* (zob. CD 18), wymieniają różne grupy osób w drodze, wspólnie uczestniczących w dokonujących się z niespotykaną wcześniej szybkością ruchach ludnościowych. Instrukcja wymienia wśród nich: robotników, młodzież studiującą, fachowców z dziedziny techniki, dobrowolnych migrantów, uciekinierów oraz osoby wypędzone ze swoich ojczyzn (zob. DPMC 15). Następnie autorzy, na potrzeby formułowanego przez nich pojęcia duszpasterstwa migrantów, podjęli próbę bardziej generalnego spojrzenia na problem współczesnych migracji, w związku z czym doszli do wniosku, iż pomimo znacznych różnic pomiędzy ww. kategoriami ludzi w drodze, tym, co stanowi wspólny mianownik ich życiowej sytuacji jest to, że „wszyscy z nich znajdują się w szczególnych warunkach, znacznie różnych od tych, do jakich przywykli w swojej ojczyźnie tak, że nie mogą korzystać (na równi z innymi) z pomocy miejscowych proboszczów" (DPMC 15). Tym samym, powyższe stwierdzenie stanowi zasadniczy i istotny element sformułowanego przez autorów Instrukcji pojęcia duszpasterstwa migrantów, gdyż jego celem ma być zabezpieczenie im odpowiedniego duszpasterstwa, to znaczy takiego, które pomoże zniwelować negatywne skutki szczególnych warunków, w jakich znaleźli się. Innymi słowy celem duszpasterstwa migrantów jest, o czym pisał Pius XII w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia*, świadczenie duchowej opieki wobec cudzoziemców, przebywających na stałe lub na okres czasowy za granicą, opieki wcale nie mniejszej od tej, z jakiej korzystają wierni w swoich diecezjach (zob. EF III; DSS 1132).

Wracając do Instrukcji i analizowanego pojęcia duszpasterstwa migrantów, należy również zwrócić uwagę na określonych w nim adresatów tego szczególnego duszpasterska, jakimi, zgodnie z treścią dokumentu, są wszyscy migranci, „którzy przebywają z jakiejkolwiek przyczyny poza ojczyzną lub poza własną grupą etniczną" (DMPC 15). Reasumując analizowany fragment Instrukcji *De pastorali migratorum cura*, należy zauważyć, że, choć nie podaje on *stricte* żadnej definicji, można na jego podstawie spróbować dokonać rekonstrukcji definicji duszpasterstwa migrantów oraz samych migrantów. Uwzględniając wszystkie, wskazane przez autorów Instrukcji, istotne elementy omawianego duszpasterstwa, można przyjąć, iż: duszpasterstwo migrantów jest to wynikająca z matczynej troski Kościoła opieka duszpasterska, jaką stara się zapewnić przebywającym z jakiejkolwiek przyczyny poza ojczyzną lub poza własną grupą etniczną, migrantom, będąca jednocześnie odpowiedzią na szczególne, znacznie różne od tych, do jakich przywykli oni w swojej ojczyźnie, warunki, a zwłaszcza brak możliwości korzystania (na równi z innymi) z pomocy

miejscowych proboszczów, i generowane przez nie specyficzne potrzeby (zob. DPMC 15). Jednocześnie na gruncie tego samego fragmentu Instrukcji wyłania się definicja migrantów, którymi zgodnie z tym dokumentem określa się tych, którzy na skutek ruchów ludnościowych znaleźli się w szczególnych warunkach znacznie różnych od tych, do jakich przywykli w swojej ojczyźnie, i z tej przyczyny wymagają szczególnej opieki (zob. DPMC 15)[83].

W cytowanym już na początku niniejszego paragrafu liście *Chiesa e mobilità umana*, jego autorzy pisząc o ludzkiej mobilności nie podjęli próby ogólnego zdefiniowania tego zjawiska, ograniczając się jedynie do wskazania pewnych jego charakterystycznych elementów oraz wywoływanych przez nie skutków. W dokumencie tym pojawiają się jednak pewne ważne rozróżnienia i podziały, a także sformułowania definiujące poszczególne grupy migrantów. Na uwagę zasługuje bardzo mocno zaakcentowany przez autorów listu podstawowy podział ludzkiej mobilności ze względu na jej genezę. Kwestia ta została wyrażona na samym początku dokumentu, w stwierdzeniu: „Kościół jest świadomy, że ludzka mobilność […] przybiera wielorakie formy, uwarunkowane odmiennym pochodzeniem; inna jest bowiem mobilność spowodowana wolnym wyborem zainteresowanych od tej, która jest zrodzona z przymusu jakiegokolwiek rodzaju: ideologicznego, politycznego, gospodarczego itp." (ChMU 1). Jak można wywnioskować z dalszej części listu, dla Kościoła to rozróżnienie ma fundamentalne znaczenie m.in. z bardzo praktycznego powodu. Kościół w osobach, które z różnych przyczyn zostały zmuszone do migracji, widzi ewangeliczny przykład ubogich, wydziedziczonych, upośledzonych, a więc osób, którym w pierwszej kolejności, w duchu Ewangelii należy śpieszyć z pomocą (zob. ChMU 1).

Ale omawiany List Papieskiej Komisji ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystyki wprowadza również na swój sposób nowe typologie ludzi w drodze. Autorzy Listu stwierdzili, iż „zasadnicze rodzaje dzisiejszych wędrówek ludzkich można przedstawić, w sposób najbardziej ogólny, następująco: emigranci […], pracownicy transportu morskiego i rybołówstwa […], lotnicy […], koczownicy […], turyści […]" (ChMU 2). Co jednak bardzo ważne w Liście została przedstawiona nie tylko sama typologia, a więc wyróżnienie w obrębie generalnej kategorii migracji, różnych jej typów i jednocześnie składających się na nie grup osób, ale również została podjęta próba ich, przynajmniej pobieżnego opisania. I tak, twórcy listu wymieniając emigrantów, jako pierwszy rodzaj współczesnych wędrówek ludzkich, napisali: „emigranci w podstawowym znaczeniu tego słowa [to ci], którzy po opuszczeniu swego miejsca zamieszkania szukają za granicą nowych możliwości i środków do życia. Chodzi tu głównie o robotników i obsługę techniczną przedsiębiorstw oraz wygnańców i uchodźców poszukujących wolności, jak również studentów, udających się

[83] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants…*, s. 6.

za granicę w celu podnoszenia swej wiedzy" (ChMU 2). Odnośnie kolejnych wymienionych w Liście grup migrantów stwierdzono: „pracownicy transportu morskiego i rybołówstwa, którzy podczas pracy oddaleni są od rodziny i swego środowiska. Lotnicy, których zawód, wymaga podróżowania w powietrzu i szybkiego przenoszenia się do odległych punktów naszego globu. Do tej kategorii należy zaliczyć także pasażerów oraz obsługę portów lotniczych. Koczownicy, którzy ustawicznie wędrują, pozostając prawie zawsze obcymi dla społeczeństwa, rozpoznającego z trudem ich tożsamość etniczną i kulturową. Turyści, którzy wchodzą w kontakt z nowymi środowiskami i społecznościami dla rozrywki, kuracji, wzbogacenia kulturowego lub w trakcie odbywanych pielgrzymki religijnej. Można do nich dołączyć wszystkich, którzy zwykle podróżują autostradami" (ChMU 2). Przytoczone powyżej sformułowania stanowią ważną próbę zdefiniowania na gruncie magisterium Kościoła pojęcia migranta i różnych jego typów, ukazując jednocześnie ich istotne elementy, a tym samym pomagając w skuteczniejszym dobieraniu odpowiednich środków duszpasterskich adekwatnych do ich specyficznych potrzeb.

Dokumenty Kościoła poświęcone zagadnieniu migracji, specjalną uwagę poświęcają uchodźcom, a więc tej szczególnej grupie migrantów, która bardzo często została zmuszona do opuszczenia swojej rodzinnej ziemi. Co więcej Kościół, podobnie jak społeczność międzynarodowa oraz poszczególne państwa, kwestii uchodźców poświęcił również specjalne dokumenty. W tym miejscu należy odwołać się zwłaszcza do Instrukcji *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate. Orientamenti pastorali*, albowiem pojawia się w niej bardzo ważna definicja migranta-uchodźcy. Warto jednak odnotować, że Instrukcja podaje definicję uchodźcy za sporządzoną w Genewie w 1951 r. Konwencją dotycząca statusu uchodźców, która w art. 1–A.3 stanowi, iż uchodźca to osoba, która „w rezultacie zdarzeń, jakie nastąpiły przed dniem 1 stycznia 1951 r., oraz na skutek uzasadnionej obawy przed prześladowaniem z powodu swojej rasy, religii, narodowości, przynależności do określonej grupy społecznej lub z powodu przekonań politycznych przebywa poza granicami państwa, którego jest obywatelem, i nie może lub nie chce z powodu tych obaw korzystać z ochrony tego państwa, albo która nie ma żadnego obywatelstwa i znajdując się na skutek podobnych zdarzeń, poza państwem swojego dawnego stałego zamieszkania nie może lub nie chce z powodu tych obaw powrócić do tego państwa". (ACR 39)[84]. W jednym z komentarzy do omawianego dokumentu można znaleźć trafne stwierdzenie ukazujące ważny rys migrantów-uchodźców, którym jest fakt, iż najczęściej

[84] R. SZTYCHMILER, E. SZCZOT, *Kościół katolicki wobec wielkiej migracji…*, s. 21.

nie chcą oni zbytnio oddalać się od swego rodzinnego kraju, gdyż chcieliby oni, „jak tylko warunki na to pozwolą, jak najprędzej znów powrócić do niego”[85].

Autorzy Instrukcji powołując się w swoim dokumencie na Konwencję, przyznali jednocześnie, iż była ona powszechnie akceptowanym dokumentem międzynarodowym chroniącym prawa uchodźców, a powstałe na jej mocy Biuro Wysokiego Komisarza Narodów Zjednoczonych ds. Uchodźców z biegiem lat otrzymało mandat rozszerzenia swojej działalności na inne, szczególne kategorie ludzi w drodze, takie jak: bezpaństwowcy, repatrianci czy wewnętrzni przesiedleńcy, które nie były zabezpieczane we wcześniejszym prawodawstwie (zob. ACR 39). Co jednak bardzo ważne, dziś, dzięki cytowanej Instrukcji dwóch watykańskich dykasterii, te szczególne grupy migrantów znalazły swoje miejsce także w nauczaniu Kościoła, gdzie zostały nie tylko wymienione, ale też podjęto próbę ich bardziej szczegółowej charakterystyki (zob. ACR 49–51), w wyniku czego mogą być podejmowane na ich rzecz skuteczniejsze rozwiązania pastoralne i kanoniczne[86]. W końcu, należy przynajmniej wspomnieć, że Instrukcja wymienia jeszcze dwie nowe grupy przymusowych migrantów, jakimi są ofiary handlu ludźmi (zob. ACR 52–54) oraz osoby przemycone (zob. ACR 55–56).

Na osobną uwagę zasługuje kwestia obecności omawianych w niniejszym paragrafie pojęć w Kodeksie Prawa Kanonicznego oraz Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Przede wszystkim należy zauważyć, że żaden z Kodeksów nie posiada specjalnej części poświęconej problemowi duszpasterskiej troski Kościoła o ludzi w drodze. Nie znajdzie się w nich także legalnej definicji ani migranta, ani migracji, ani duszpasterstwa migrantów. Tym niemniej obydwa te dokumentu, stanowiące przełożenie nauczania Soboru Watykańskiego II na język prawny, są również wyrazem troski Kościoła o migrantów, która przebija z wielu soborowych dokumentów. W Kodeksach odzwierciedla się aktualny stan świadomości Kościoła na temat zjawiska migracji w całej jego złożoności, a także znajdują się kanoniczne podstawy, na bazie których możliwe jest tworzenie specjalnych struktur duszpasterskich dla poszczególnych grup migrantów[87]. Choć, jak już zaznaczono powyżej, w Kodeksach nie występuje pojęcie migranta, jednak pojawiają się, podobnie jak w dokumentach soborowych, pewne grupy osób w drodze, których wskazanie pomaga określić, kogo prawodawca kościelny rozumie pod tym pojęciem. Stąd Kodeks Prawa Kanonicznego stanowi o: podróżnych (kan. 13 § 2; 91; 100; 136; 1196 nr 1 KPK), przybyszach (kan. 100 KPK), tułaczach (kan. 13 § 2; 100; 101 § 2; 107 § 2; 265;

[85] M. OSTROWSKI, *Refleksja pastoralnoteologiczna nad dokumentem Stolicy Apostolskiej Przyjęcie Chrystusa…*, s. 21.

[86] Tamże, s. 19.

[87] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 126.

1071 § 1 nr 1; 1115; 1409 § 1 KPK), przebywających w parafii (kan. 528 § 1 KPK), odbywających podróż morską (kan. 568; 566 § 2 KPK), wygnańcach (kan. 412; 529 § 1; 539; 568 KPK), zesłańcach (kan. 539 KPK), emigrantach (kan. 568 KPK), uchodźcach (kan. 568 KPK), koczownikach (kan. 568 KPK), nomadach (kan. 568 KPK), robotnikach i studentach zagranicznych (kan. 792 KPK), osobach przybywających z terenów misyjnych dla podjęcia pracy lub studiów (kan. 792 KPK), pielgrzymach (kan. 1233 KPK), a także zamieszkałych na tym samym terytorium wiernych odrębnego języka, narodowości lub obrządku (kan. 383 § 2; 479 § 2; 518 KPK)[88]. Podobnie Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich stanowi o podróżnych (kan. 911; 986; 1491§ 3 nr l–3 KKKW), tułaczach (kan. 911; 916 § 3; 1075 § 1; 1491 § 1 KKKW), a także o wiernych odrębnej narodowości, języka lub przynależnych do jakiegoś Kościoła *sui iuris* (kan. 280 § 1 KKKW)[89].

Oczywiście wymienione w obydwu Kodeksach grupy migrantów nie stanowią katalogu zamkniętego. Kodeksy podają jedynie pewne najbardziej charakterystyczne kategorie osób w drodze. Dlatego do tego katalogu można włączyć również m.in.: lotników i pracowników portów lotniczych, marynarzy, rybaków, turystów, naukowców i studentów pracujących naukowo i studiujących za granicą, żołnierzy i policjantów w służbach pokojowych lub walczących poza ojczyzną, wspierających ich członków służb medycznych oraz technicznych, artystów, dziennikarzy wykonujących swój zawód za granicą, polityków, służby dyplomatyczne[90]. Jednocześnie należy jeszcze raz podkreślić, iż określenie tych specyficznych kategorii migrantów, a następnie przypisanie do nich konkretnych osób ma przede wszystkim ułatwić Kościołowi zapewnienie im jak najlepszej opieki duszpasterskiej w warunkach, w jakich się aktualnie znajdują.

Spośród wyżej przytoczonych, występujących w obydwu Kodeksach pojęć na szczególną uwagę zasługują pojęcia podróżnego i tułacza, a także związane z nimi pojęcia stałego i tymczasowego zamieszkania, gdyż wszystkie one mogą mieć bezpośredni związek z migracją, a ponadto ustawodawca kościelny podał ich legalne definicje. Zgodnie z literalnym brzmieniem Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich „osobę nazywa się podróżnym (*peregrinus*), w eparchii innej niż ta, w której ma miejsce stałego lub tymczasowego zamieszkania; tułaczem (*vagus*), jeżeli nigdzie nie posiada stałego lub tymczasowego zamieszkania" (kan. 911 KKKW). Za Kodeksem Prawa Kanonicznego należy jeszcze dodać, że „osobę nazywa się mieszkańcem (*incola*) w miejscu, gdzie posiada stałe zamieszkanie; przybyszem (*advena*) w miejscu, w którym ma zamieszkanie

[88] A. ORCZYKOWSKI, *Problemy migracji w Kodeksie Jana Pawła II…*, s. 158–159.
[89] Tenże, *Problemy migracji w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich…*, s. 145.
[90] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 125.

tymczasowe" (kan. 100 KPK *ab initio*). Te ostatnie pojęcia (mieszkaniec, przybysz) nie występują w Kodeksie wschodnim, choć występowały jeszcze we wcześniejszym prawodawstwie wschodnim (zob. kan. 304 PAL), gdyż nie znajdują one kanonicznego zastosowania i w związku z tym zostały uznane za zbędne[91]. A zatem, zgodnie z kanoniczną definicją podróżny jest to osoba, która ma stałe lub tymczasowe zamieszkanie na terenie swojej eparchii lecz tymczasowo przebywa poza tym terytorium. Natomiast tułacz to ktoś, kto przynajmniej w danym momencie nie ma nigdzie ani stałego, ani tymczasowego zamieszkania, zgodnie z kodeksową definicją tych pojęć, a więc nie posiada zamieszkania na terenie jakiejś parafii lub przynajmniej eparchii (zob. kan. 912 KKKW). Warto w tym miejscu dodać, iż, zgodnie z przywołanymi definicjami, tułaczem będzie również osoba, która przebywa na terenie, na którym brak terytorialnych struktur jej Kościoła *sui iuris*, a więc eparchii, egzarchatu czy parafii, nawet jeśli osoba ta przebywa tam w sposób stały, i ma proboszcza i własnego hierarchę wyznaczonego zgodnie z kan. 916 § 5 KKKW[92]. Oczywiście sytuacja taka będzie w sposób szczególny dotyczyć migrantów przynależących do katolickich Kościołów wschodnich, którzy znajdują się poza terytorium własnego Kościoła *sui iuris*.

3. UZYSKANIE PRZEZ MIGRANTA WŁASNEGO HIERARCHY I PROBOSZCZA (KAN. 916 KKKW)

Przy okazji omawiania w poprzednim paragrafie pojęcia migranta zostały przywołane, w kontekście analizy legalnych definicji podróżnego, tułacza, przybysza i mieszkańca, ściśle związane z nimi pojęcia stałego zamieszkania (*domicilium*) i tymczasowego zamieszkania (*quasi-domicilium*). Pojęcia te wskazują na, wynikające z samej natury człowieka, jego zakorzenienie w czasoprzestrzeni. Człowiek zanurzony w czasoprzestrzennej rzeczywistości rozwija się i żyje w czasie, ale też w ścisłej zależności od pewnych miejsc, gdzie przebywając może wytworzyć się jego szczególny związek z nimi. Przy czym należy zauważyć, że w życiu każdego człowieka są miejsca, poprzez które jedynie przechodzi i nie zamierza w nich pozostać na dłużej, ale są również i takie miejsca, jak dom czy ojczyzna, z którymi bardzo często pozostaje silnie związany, a ich utratę odczuwa jako szczególny ból. Ponadto z punktu widzenia społecznego i gospodarczego związanie się człowieka z miejscem, które określa swoim domem oznacza jednocześnie, że stanowi ono centrum jego spraw i życia. Dlatego jest niezmiernie ważne zarówno w świeckim, jak i kanonicznym systemie prawnym, określenie więzi człowieka z miejscem,

[91] J.M. HUELS, *Persons and juridic acts*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. II, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1708.

[92] M. WALSER, *El domicilio canónico. Bases para le formulación del concepto y su relevancia para le competencia del Párroco y del Ordinario de lugar*, „Ius Canonicum" 34 (1994) nr 68, s. 631–632.

gdzie przebywa, szczególnie z tym miejscem, które stanowi centrum jego spraw życiowych, a także wynikających z tej więzi skutków prawnych[93].

Każdy człowiek, który poprzez chrzest zostaje włączony do Kościoła Chrystusowego, jeśli pozostaje w pełnej komunii z Kościołem katolickim, staje się w nim osobą z obowiązkami i prawami (zob. kan. 96 KPK), a ponadto zostaje przypisany do konkretnego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 29–30 KKKW) i Kościoła partykularnego (zob. kan. 912 KKKW), w obrębie którego przynależy również do określonej parafii (zob. kan. 912 KKKW)[94]. Jednocześnie faktyczna obecność wiernego na terenie danego Kościoła partykularnego i parafii tworzy więź prawną łączącą go z miejscem, która jest określana w prawie kanonicznym jako stałe lub tymczasowe zamieszkanie. U podstaw tych pojęć leży zatem realna więź danej osoby z miejscem, które stanowi trwały ośrodek jej życia i centrum jej spraw, a cechy tej więzi określa ustawa. Tym samym nie każdy pobyt na danym terytorium będzie zamieszkaniem, a z drugiej strony nie każda fizyczna nieobecność w tym miejscu będzie skutkować automatycznie utratą stałego lub tymczasowego zamieszkania, gdyż o takiej utracie będzie decydować dopiero odejście z tego miejsca, które połączone będzie z zamiarem niepowracania (zob. kan. 917 KKKW). W związku z powyższym należy przypomnieć, że zgodnie z kanonicznym rozumieniem pojęcia miejsca zamieszkania, wyróżnia się w nim dwa elementy: materialny i formalny. Elementem materialnym jest trwała więź z określonym miejscem, przy czym więź ta może charakteryzować się mniejszą lub większą stabilnością. Natomiast elementem formalnym jest zamiar danej osoby pozostania w danym miejscu zgodnie z przepisami prawa, lub niezależne od tego zamiaru faktyczne przebywanie osoby w danym miejscu, które wywołuje określone skutki prawne[95].

W aktualnych przepisach prawa kanonicznego zarówno łacińskiego, jak i wschodniego nie występuje legalna definicja zamieszkania[96], jednak przepisy te w sposób precyzyjny określają okoliczności determinujące, z jaką formą zamieszkania mamy do czynienia. Stąd w oparciu o przewidziane w nich kryteria można wyodrębnić różne typy zamieszkania[97].

---

[93] Tamże, s. 618.

[94] L. ADAMOWICZ, *Przynależność do Kościoła sui iuris według obowiązującego prawa kościelnego*, „Roczniki Nauk Prawnych" 8 (1998), s. 129.

[95] M. WALSER, *El domicilio canónico…*, s. 621.

[96] P. SKONIECZNY, *Pojęcie zamieszkania w obowiązującym prawie kanonicznym*, „Annales Canonici" 15 (2019) nr 1, s. 49.

[97] Warto w tym miejscu zauważyć, że ustawodawca kościelny w przepisach poświęconych kwestiom zamieszkania stanowi o „zamieszkaniu", a nie o „miejscu zamieszkania". Pojęcie „miejsce" (*locus*) wielokrotnie występujące w prawodawstwie kościelnym, jest pojęciem wieloznacznym, a tym samym może być pojmowane elastycznie. Natomiast terminy *domicilium* i *quasi-domicilium* są już pojęciami sztywnymi, ściśle określonymi przez przepisy prawa dla potrzeb kanonicznego prawa o zamieszkaniu. Tym niemniej na podstawie przepisów prawa można przyjąć, że miejscem zamieszkania stałego lub tymczasowego jest teren parafii lub eparchii (diecezji); P. SKONIECZNY, *Pojęcie zamieszkania…*, s. 53–55.

Zamieszkanie można podzielić na stałe i tymczasowe, a podstawą tego rozróżnienia jest stabilność zamieszkania. Miejsce tymczasowego zamieszkania będzie charakteryzować się mniejszą stabilnością. Jest to miejsce zamieszkania w ograniczonym lub niewłaściwym znaczeniu, będące miejscem jedynie czasowego pobytu. Związane z nim tymczasowe zamieszkanie jest tym samym łatwiejsze do uzyskania, ponieważ zamiar pozostania w tym miejscu nie musi być trwały, jak w przypadku zamieszkania stałego, a termin na nabycie tego zamieszkania z mocy samego prawa jest krótszy. Jak bowiem stanowi Kodeks: „tymczasowe zamieszkanie nabywa się przez takie przebywanie na terenie jakiejś parafii lub przynajmniej eparchii, które albo jest połączone z zamiarem pozostania tam przynajmniej przez trzy miesiące, jeśli nic stamtąd nie odwoła, albo trwało przez pełne trzy miesiące" (kan. 912 § 2 KKKW; zob. kan. 102 § 2 KPK). Natomiast „stałe miejsce zamieszkania nabywa się poprzez przebywanie na terytorium jakiejś parafii lub przynajmniej eparchii, które albo jest połączone z zamieram pozostania tam na stałe, jeśli nic stamtąd nie odwoła, albo trwało faktycznie przez pełnych pięć lat" (kan. 912 § 1 KKKW; zob. kan. 102 § 1 KPK). Należy przy tym podkreślić, że pomimo znacznych różnic, co do warunków nabycia stałego lub tymczasowego zamieszkania, w praktyce w większości przypadków obydwie te instytucje prawne wywołują identyczne skutki prawne[98].

Miejsce zamieszkania można następnie podzielić według źródła jego pochodzenia. Na podstawie tego kryterium wyodrębnia się miejsce zamieszkania parafialne i eparchialne[99]. Każdy, kto nabył miejsce zamieszkania parafialne ma zawsze miejsce zamieszkania eparchialne (diecezjalne). Eparchialne miejsce zamieszkania można natomiast nabyć niezależnie od miejsca zamieszkania parafialnego, i mieć w ten sposób jedynie eparchialne miejsce zamieszkania bez parafialnego (zob. kan. 916 § 2 KKKW).

Trzecie kryterium, wyróżniające w kanonistyce podstawowe typy zamieszkania to przyczyny nabycia stałego lub tymczasowego zamieszkania. Na gruncie tego kryterium można wyodrębnić zamieszkanie dobrowolne (*domicilium voluntarium seu liberum*) oraz zamieszkanie legalne (*domicilium neccesarium seu legale*)[100], choć nie jest to jedyny

---

[98] M. WALSER, *El domicilio canónico…*, s. 622.

[99] W przepisach Kodeksu Prawa Kanonicznego występują *expressis verbis* określenia „zamieszkanie parafialne" i „zamieszkanie diecezjalne". Ustawodawca kościelny wprowadził te pojęcia do Kodeksu łacińskiego w kan. 102 § 3 KPK, który nie znajduje odzwierciedlenia w Kodeksie wschodnim. Kanon ten stanowi: „stałe lub tymczasowe zamieszkanie na terenie parafii nazywa się parafialnym; na terenie diecezji – chociażby nie w parafii – diecezjalnym" (kan. 102 § 3 KPK). Przepisu tego nie wprowadzono natomiast do Kodeksu wschodniego, choć występował we wcześniejszym prawie wschodnim (zob. kan. 20 § 3 CS), albowiem uznano, iż jego treść jest oczywista, a przez to nie ma potrzeby umieszczania go w nowym Kodeksie; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Nuova revisione dello Schema Canonum de normis generaralibus et de bonis Ecclesiae temporalibus*, „Nuntia" 18 (1984), s. 8.

[100] J.M. HUELS, *Persons and juridic acts…*, s. 1709.

podział występujący w literaturze w tej materii[101]. Niemniej jednak zgodnie z przyjętym kryterium stałe lub tymczasowe zamieszkanie nabywa się albo w drodze wolnego wyboru, a więc na podstawie intencji pozostawania w danym miejscu bądź na stałe, bądź przez co najmniej trzy miesiące, albo z mocy samego prawa, gdy osoba przebywała w danym miejscu bądź przez pełne trzy miesiące, bądź przez pełnych pięć lat (zob. kan. 912 KKKW)[102]. A zatem, w przypadku zamieszkania dobrowolnego obok elementu materialnego zamieszkania, jakim jest faktyczna więź osoby z danym terytorium, istotny jest element formalny, którym w tym przypadku jest zamiar osoby pozostania na tym terytorium przez odpowiedni okres czasu. Natomiast w przypadku zamieszkania legalnego zamiar pozostania na danym terytorium nie ma znaczenia, gdyż decydujące jest zachowanie ustanowionego przez ustawodawcę terminu, co, jeśli nie doszło do przerwania elementu materialnego, z mocy samego prawa powoduje nabycie stałego lub tymczasowego zamieszkania[103].

Nabycie przez osobę stałego lub tymczasowego zamieszkania niesie ze sobą bardzo konkretne skutki prawne. Stałe lub tymczasowe zamieszkanie określa m.in. jakim partykularnym przepisom prawa i zwyczajom podlega wierny (zob. kan. 1491 § 2 KKKW), gdzie można korzystać z przysługujących wiernym należącym do Kościoła katolickiego praw takich jak prawo do otrzymywania opieki duszpasterskiej od swoich pasterzy (zob. kan. 16 KKKW), prawo sprawowania kultu Bożego w parafii (zob. kan. 17; 289 § 2–3 KKKW), prawo do zawarcia małżeństwa (zob. kan. 831 § 1 nr 1 KKKW). Stałe lub tymczasowe zamieszkanie może być ponadto podstawą do ustalenia, gdzie może zostać dokonana określona czynność prawna, gdzie zostaną osiągnięte określone skutki prawne danej czynności prawnej lub gdzie należy spełnić określone wymogi prawne (zob. np. kan. 397; 501 § 3; 537 § 2; 549 § 2 nr 1–2; 560 § 1; 722 § 4; 725 § 3; 748 § 1; 759 § 2; 767 § 2; 916; 948 § 1; 1046 § 3; 1074; 1079 nr 2; 1187 nr 4; 1233 § 1; 1423 § 1 KKKW)[104]. Jednak jednym z głównych skutków nabycia stałego lub tymczasowego zamieszkania jest niewątpliwie uzyskanie przez wiernego własnego hierarchy i proboszcza (zob. kan. 916 KKKW).

---

[101] Wśród teorii systematyzujących omawiane tutaj formy zamieszkania można spotkać w literaturze tzw. teorie dwudzielne, trójdzielne i mieszane; zob. P. SKONIECZNY, *Pojęcie zamieszkania…*, s. 61–65.

[102] Nabycie zamieszkania z mocy samego prawa dotyczy również zakonników (zob. kan. 913 KKKW; kan. 103 KPK), małoletnich (zob. kan. 915 § 1 KKKW; kan. 105 § 1 KPK), osób znajdujących się pod opieką lub kuratelą (zob. kan. 915 § 2 KKKW; kan. 105 § 2 KPK), dziekana i prodziekana Kolegium Kardynałów (zob. kan. 352 § 4 KPK), a także duchownych, którzy podlegają obowiązkowi rezydencji: biskupa diecezjalnego lub eparchialnego (zob. kan. 204 KKKW; kan. 395 KPK), biskupa koadiutora i biskupa pomocniczego (zob. kan. 217 KKKW; kan. 410 KPK), proboszcza (zob. kan. 292 KKKW; kan. 533 KPK) członków zespołu duszpasterskiego w parafii (zob. kan. 543 § 2 nr 1 KPK), wikariusza parafialnego (zob. kan. 302 § 4 KKKW; kan. 550 § 1 KPK), przełożonych w instytutach zakonnych, w tym przełożonych wyższych (zob. kan. 446 KKKW; kan. 629 KPK).

[103] M. WALSER, *El domicilio canónico…*, s. 623–624.

[104] J.M. HUELS, *Persons and juridic acts…*, s. 1708–1709.

Zgodnie z prawem zarówno Kościoła łacińskiego, jak i katolickich Kościołów wschodnich konsekwencją stałego lub tymczasowego zamieszkania wiernego jest przypisanie mu właściwego proboszcza i ordynariusza (zob. kan. 916 KKKW; kan. 107 § 1 KPK). Tak sformułowane przepisy nawiązują do terytorialnej struktury Kościoła zarówno, gdy idzie o eparchie (zob. kan. 177 KKKW) czy, na gruncie prawa łacińskiego Kościoły partykularne, w tym przede wszystkim diecezje (zob. kan. 368; 369 KPK), jak i parafie (zob. kan. 280 § 1 KKKW; kan. 518 KPK). A zatem – co do zasady – zarówno eparchie/diecezje, jak i poszczególne parafie stanowią określone, ograniczone terytorium. Jednocześnie należy stwierdzić, że członkowie parafii to wierni tego samego Kościoła *sui iuris* posiadający na jej terytorium stałe lub tymczasowe miejsce zamieszkania (zob. kan. 280 § 1 KKKW). W tym sensie przynależność do danej parafii jest niejako narzucona przez prawo i może ulec zmianie jedynie przez opuszczenie jej terytorium lub zmianę obrządku. To samo można powiedzieć o przynależności danego wiernego do danego Kościoła partykularnego[105].

Inaczej ma się natomiast sprawa z Kościołami partykularnymi oraz parafiami ustanowionymi nie w oparciu o kryterium terytorium lecz w oparciu o racje narodowościowe, językowe, przynależność do jakiegoś Kościoła *sui iuris*, lub inny podobny powód (zob. kan. 372 § 2; 518 KPK; kan. 280 § 1 KKKW). W takich przypadkach wierni są przypisywani do tych podmiotów nie tylko na podstawie stałego lub tymczasowego zamieszkania lecz także na podstawie jednego z ww. kryteriów, a więc języka, narodowości, obrządku itp.

Powyższe uwagi znajdują szczególne zastosowanie w warunkach migracji, gdzie wierni migranci bądź natrafiają na sytuację współistnienia na tym samym terytorium struktur terytorialnych różnych Kościołów *sui iuris*, w tym także swojego, bądź też spotykają się ze specjalnymi, dedykowanymi im strukturami o charakterze personalnym, bądź też w końcu stają w obliczu braku własnych struktur na danym terytorium i pozostają na terytorium innego Kościoła *sui iuris*. Wymienione sytuacje, w połączeniu z kwestią posiadania przez migranta w miejscu jego pobytu stałego lub tymczasowego zamieszkania lub posiadania statusu podróżnego lub tułacza, pozwalają dokładnie określić i w praktyce zrealizować zagwarantowane im przez prawodawcę kościelnego prawo do uzyskania własnego hierarchy i proboszcza[106].

Zasygnalizowana powyżej kwestia prawa wiernego do posiadania własnego hierarchy i proboszcza została szczegółowo uregulowana w kan. 916 KKKW. Treść tego kanonu

[105] M. WALSER, *El domicilio canónico…*, s. 627.

[106] Tamże, s. 628.

generalnie odpowiada kan. 107 KPK, aczkolwiek jego układ wydaje się lepiej uporządkowany w Kodeksie wschodnim. Ponadto w kan. 916 KKKW znajdują się dwa dodatkowe paragrafy, które nie mają swoich odpowiedników w Kodeksie łacińskim, a które dedykowane są szczególnie wiernym przebywającym w diasporze[107].

Podstawowa i generalna zasada płynąca z omawianego kanonu stanowi, że „zarówno przez zamieszkanie stałe, jak i tymczasowe, każdy uzyskuje własnego hierarchę miejsca i proboszcza Kościoła *sui iuris*, do którego należy, chyba że w prawie wspólnym inaczej zastrzeżono" (kan. 916 § 1 KKKW; zob. kan. 107 § 1 KPK). Zgodnie z tą zasadą własnym hierarchą i proboszczem wiernego jest miejscowy hierarcha i proboszcz należący do tego samego Kościoła *sui iuris*. Ta zasada zakłada tym samym, że wierny znajduje się na terytorium, na którym są ustanowione okręgi kościelne Kościoła *sui iuris*, do którego należy, a zatem znajduje się na terytorium, gdzie jego Kościół *sui iuris* posiada eparchię lub egzarchat albo przynajmniej parafię. Ponadto zgodnie z normą wyrażoną w kan. 916 § 1 KKKW wierny uzyskuje własnego hierarchę miejsca i proboszcza swojego Kościoła *sui iuris*, jeśli na danym terytorium posiada stałe lub tymczasowe zamieszkanie. Jednakże, jeśli ktoś posiada jedynie stałe lub tymczasowe zamieszkanie eparchialne, wtedy, zgodnie z kan. 916 § 2 KKKW jego własnym proboszczem będzie proboszcz jego aktualnego miejsca pobytu. Należy jednak pamiętać, że wskazany w tym przepisie proboszcz aktualnego miejsca pobytu takiej osoby, to proboszcz należący do tego samego Kościoła *sui iuris*. W tym przypadku w celu uzyskania własnego proboszcza decydujące będzie miejsce aktualnego pobytu, a nie stałe lub tymczasowe zamieszkanie. Trzeci paragraf omawianego kanonu reguluje natomiast sytuację tułacza znajdującego się na terytorium, na którym znajdują się struktury Kościoła *sui iuris*, do którego należy. W takiej sytuacji jego własnym hierarchą miejsca lub proboszczem jest „proboszcz tego Kościoła i hierarcha miejsca, w którym tułacz aktualnie przebywa" (kan. 916 § 3 KKKW)[108].

Jak już wspomniano, omówione powyżej przepisy bardzo często znajdują zastosowanie do wiernych katolickich Kościołów wschodnich, którzy migrują, a więc znajdują się poza własnym terytorium Kościołów *sui iuris*, do których należą. Można jednak powiedzieć, że z punktu widzenia troski duszpasterskiej o wiernych migrantów, przepisy te dotyczą najbardziej pożądanej dla nich sytuacji, to znaczy takiej, w której znajdują oni w miejscu, do którego się udają, struktury organizacyjne ich własnych Kościołów *sui iuris*. Taka sytuacja nie należy do wyjątków, albowiem Kościoły wschodnie dokonują swoistej ekspansji

[107] Tamże, s. 630.

[108] L. NAVARRO, *Persons, Juridical Acts (cc. 909–935)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 624.

na Zachód, co niejednokrotnie skutkuje nawet odwróconymi proporcjami między wiernymi zamieszkującymi własne terytorium danego Kościoła *sui iuris*, a wiernymi przebywającymi w diasporze. Zdarza się, że wspólnoty wiernych mieszkających poza własnym terytorium ich Kościołów *sui iuris* przewyższają liczebnie wspólnoty pozostające na tych terytoriach. Ponadto należy dodać, że dziś, spośród katolickich Kościołów wschodnich, posiadających status Kościołów patriarchalnych, arcybiskupich większych i metropolitalnych, tylko trzy nie mają ustanowionych poza własnym terytorium eparchii lub egzarchatów. Tymi Kościołami są: Kościół Koptyjski, Kościół Etiopski, Kościół Erytrejski[109]. Wszystkie pozostałe posiadają swoje okręgi kościelne w diasporze. Pomimo jednak tak rozwiniętych struktur poszczególnych Kościołów *sui iuris* poza własnymi terytoriami niejednokrotnie dochodzi do sytuacji, że wierni, którzy opuszczają rodzinne strony trafiają do miejsc, w których ich Kościoły nie mają ustanowionych żadnych jednostek organizacyjnych, albo mają ustanowioną eparchię lub egzarchat, lecz nie posiadają w danym miejscu parafii. Takie właśnie sytuacje reguluje kan. 916 § 4–5 KKKW.

Po pierwsze ustawodawca kościelny wprowadza dyspozycje dotyczące sytuacji wiernego, który znajduje się na terytorium, na którym jest ustanowiona hierarchia jego Kościoła *sui iuris* lecz nie ma parafii własnego Kościoła *sui iuris*. W takim przypadku „Biskup eparchialny wyznacza proboszcza innego Kościoła *sui iuris*, który podejmie troskę o nich jak ich własny proboszcz, za zgodą jednak Biskupa eparchialnego wyznaczonego proboszcza" (kan. 916 § 4 KKKW). Wyznaczenie takiego proboszcza może dokonać się dopiero po uzyskaniu zgody jego hierarchy. Przy czym wyznaczony proboszcz może należeć zarówno do jednego z katolickich Kościołów wschodnich, jak i Kościoła łacińskiego[110]. Obecne prawo nie precyzuje jednak, co należy czynić w sytuacji, gdyby zaniechano wyznaczenia takiego proboszcza. W czasach obowiązywania wcześniejszego prawa wschodniego, Stolica Apostolska postanowiła, że wierni wschodni znajdujący się na terytorium, gdzie nie ma proboszcza ich Kościoła *sui iuris* mają mieć za własnego proboszcza miejscowego proboszcza łacińskiego, a więc proboszcza ich stałego lub tymczasowego zamieszkania lub w przypadku podróżnych i tułaczy proboszcza miejsca

[109] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones, avec Églises pleinement constituées, en canonicité catholique romaine: l'exemple des catholiques orientaux*, „ L'Année Canonique" 52 (2010) nr 1, s. 37.

[110] W literaturze przyjmuje się, że zgoda Biskupa eparchialnego proboszcza, który ma zostać wyznaczony do podjęcia troski duszpasterskiej o wiernych innego Kościoła *sui iuris*, którzy na danym terytorium nie mają własnego proboszcza, jest wymagana jedynie do godziwości tego aktu, a przepis kan. 934 § 2 nr 1 KKKW, który dotyczy zgodny niezbędnej do ważności czynności prawnej, nie znajduje w tym przypadku zastosowania. Można sądzić, że jako uzasadnienie takiej interpretacji, przyjmuje się, iż wspomniana powyżej zgoda Biskupa jest traktowana jako poszczególny akt administracyjny udzielający prowizji kanonicznej (zob. kan. 1510 § 2 nr 1 KKKW). W związku z tym taki akt, będzie sporządzany zgodnie z kanonami regulującymi wydawanie aktów administracyjnych (zob. kan. 1510–1526 KKKW); J.M. HUELS, *Persons and juridic acts…*, s. 1716.

ich aktualnego pobytu. Warto dodać, że takie rozwiązanie wciąż funkcjonuje w Stanach Zjednoczonych, gdzie zgodnie z postanowieniem Stolicy Apostolskiej w przypadku omawianego braku wyznaczenia proboszcza, wierni ci zostają powierzeni duszpasterskiej pieczy lokalnego proboszcza łacińskiego, aczkolwiek ich ordynariuszem pozostaje hierarcha ich obrządku a nie łaciński ordynariusz miejsca[111]. Konkretne rozwiązania tej kwestii mogą być ponadto przewidziane w normach konstytuujących poszczególne eparchie czy egzarchaty[112].

Po drugie ustawodawca kościelny ustanowił również szczegółowe normy regulujące uzyskiwanie przez wiernych katolickich Kościołów wschodnich własnego hierarchy w miejscach, w których nie został utworzony dla nich nawet egzarchat. W takich sytuacjach zgodnie z brzmieniem kanonu kan. 916 § 5 KKKW „za ich własnego Hierarchę należy uważać Hierarchę miejsca drugiego Kościoła *sui iuris*, także Kościoła łacińskiego, mocą kan. 101; jeśli [natomiast] jest ich wielu, za własnego należy uważać Hierarchę wyznaczonego przez Stolicę Apostolską lub, jeżeli chodzi o chrześcijan jakiegoś Kościoła patriarchalnego, Patriarchę za zgodą Stolicy Apostolskiej". A zatem, własnym hierarchą dla tych wiernych będzie hierarcha miejsca Kościoła *sui iuris*, a więc hierarcha ich stałego l ub tymczasowego zamieszkania lub aktualnego miejsca przebywania w przypadku tułaczy. Natomiast w przypadku sprawowania na danym terytorium jurysdykcji przez wielu hierarchów, niezbędna jest interwencja Stolicy Apostolskiej, która bądź sama wskazuje, który z nich ma być własnym hierarchą dla wiernych, którzy nie mają na danym terytorium hierarchy własnego Kościoła *sui iuris*, bądź też wyraża zgodę na wyznaczenie takiego hierarchy przez Patriarchę lub Arcybiskupa większego (zob. kan. 152 KKKW), gdy sprawa dotyczy wiernych jego Kościoła. Tak wyznaczony hierarcha jest z kolei zobligowany, aby wyznaczyć dla tych wiernych proboszcza, co wynika z kan. 916 § 4 KKKW. Przy czym w pierwszej kolejności powinien postarać się, aby powierzyć ich opiece kapłana ich Kościoła *sui iuris*, lub nawet wyznaczyć go jako ich proboszcza zgodnie z normą kan. 193 § 2–3 KKKW. Należy w tym miejscu również wspomnieć o szczególnej sytuacji niedokonania odpowiedniej prowizji w momencie, gdy na danym terytorium jest wielu hierarchów. Skutkiem takiej sytuacji będzie nie tylko nie posiadanie przez tych wiernych własnego hierarchy, lecz również własnego proboszcza. Przepisy prawa powszechnego nie przewidują w tej materii konkretnych rozwiązań, jak chociażby możliwości uznania w takiej sytuacji za własnego proboszcza, proboszcza ich stałego lub tymczasowego zamieszkania

[111] Powyższe normy zostały zawarte w liście z dn. 24.06.1982 r. skierowanym przez delegata apostolskiego w Stanach Zjednoczonych do przewodniczącego Konferencji Biskupów Stanów Zjednoczonych; L. NAVARRO, *Persons, Juridical Acts…*, s. 625.

[112] L. NAVARRO, *Persons, Juridical Acts…*, s. 625.

lub aktualnego pobytu. Dlatego przyjmuje się, że taki proboszcz nie jest ich własnym proboszczem, a co za tym idzie nie może z mocy samego prawa wykonywać wobec nich swoich uprawnień, jak chociażby w przedmiocie ważnego asystowanie przy zawieraniu małżeństwa[113].

Na uwagę zasługuje także kwestia zamieszkania tych wiernych, którzy na mocy omawianego kan. 916 KKKW uzyskali hierarchę z innego niż hierarcha ich Kościoła *sui iuris*. Otóż zgodnie z obowiązującym prawem tacy wierni nie nabywają stałego lub tymczasowego zamieszkania przez uzyskanie hierarchy z innego Kościoła *sui iuris*, albowiem stałe lub tymczasowe zamieszkanie można uzyskać tylko na terytorium własnego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 916 § 1 i 3; kan. 912 KKKW). Wierni ci posiadają zatem kanoniczny status tułaczy, gdyż zamieszkują na terytorium, na którym ich Kościół *sui iuris* nie posiada eparchii ani nawet egzarchatu[114]. Tym samym można stwierdzić, iż ostatecznie jurysdykcja hierarchy wobec wiernych innego Kościoła *sui iuris* w omawianej sytuacji ma charakter personalny a nie terytorialny, a wierni w Kościele partykularnym hierarchy zastępczego i w parafii wyznaczonego dla nich proboszcza zastępczego nie uzyskują ani stałego ani tymczasowego miejsca zamieszkania. A zatem, podczas gdy, w zwyczajnych warunkach, miejsce zamieszkania w parafii lub w Kościele partykularnym jest podstawą do wyznaczenia dla wiernych ordynariusza/hierarchy miejsca i własnego proboszcza, to wyznaczenie ordynariusza/hierarchy zastępczego i proboszcza zastępczego nie zależy zasadniczo od kryteriów terytorialnych, lecz przynależność tych wiernych do jakiegoś Kościoła *sui iuris*. Pośrednio do takich wniosków można dojść również na podstawie treści kan. 383 § 2 KPK (zob. kan. 193 § 1–2 KKKW), który stanowi: „jeżeli [biskup diecezjalny] ma w swojej diecezji wiernych innego obrządku, powinien zaradzić ich duchowym potrzebom czy to przez kapłanów albo parafie tegoż obrządku, czy przez wikariusza biskupiego.”[115].

Wszystko to, co zastało powiedziane powyżej na temat stałego i tymczasowego zamieszkania wiernych znajdujących się poza terytorium własnego Kościoła *sui iuris* w kontekście związanego z zamieszkaniem prawa wiernych do posiadania własnego hierarchy i proboszcza, wskazuje jednoznacznie, że ustawodawca Kościelny pragnął, aby znajdujący się w takiej sytuacji katolicy wschodni nigdy nie byli pozbawienie

[113] Tamże, s. 625–626; Przedstawiona w tym miejscu wykładnia kanonu 916 § 5 KKKW w zakresie jurysdykcji lokalnego proboszcza nie jest w doktrynie jedyna. Można spotkać się z interpretacją, zgodnie z którą w omawianej sytuacji miejscowy proboszcz staje się dla tych wiernych ich własnym proboszczem. Pogląd taki wyraził m.in. M. Thériault; zob. M. THÉRIAULT, *Canonical questions brought about by the presence of Eastern Catholics in Latin areas in the light of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, „Ius Ecclesiae” 3 (1991) nr 1, s. 219.

[114] J.M. HUELS, *Persons and juridic acts…*, s. 1717.

[115] M. WALSER, *El domicilio canónico…*, s. 631–634.

pasterskiej pieczy. Z drugiej strony analizowane normy wskazują również na pilny obowiązek hierarchów zaradzania duchowym potrzebom tych wiernych migrantów, którzy zostali powierzeni ich pasterskiej trosce. W praktyce obowiązek ten będzie dotyczył przede wszystkim troski biskupa eparchialnego/diecezjalnego o wszystko, co służy zachowywaniu, pielęgnowaniu i ożywianiu rytu własnego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 17; 193 § 1 KKKW), oraz ściśle związanej z nim troski o potrzeby duchowe tych wiernych, a więc umożliwienie im otrzymywania pomocy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza słowa Bożego i sakramentów (zob. kan. 16; 193 § 2 KKKW). Można stwierdzić, że zagwarantowanie wiernym migrantom katolickich Kościołów wschodnich prawa do posiadania własnego hierarchy i proboszcza, ma fundamentalne znaczenie dla umożliwienia im realizowania dalszych przysługujących im praw, a przede wszystkim prawa i jednocześnie obowiązku do zachowania własnego obrządku, a także prawa do korzystania z dóbr duchowych Kościoła zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*.

4. PRAWO I OBOWIĄZEK MIGRANTA ZACHOWANIA WŁASNEGO OBRZĄDKU (KAN. 17 KKKW)

Wśród wymienionych w Tytule I Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich praw i obowiązków wszystkich wiernych, znajduje się jeden obowiązek posiadający względem innych praw-obowiązków fundamentalny charakter, albowiem stanowi ich podsumowanie i syntezę[116]. Wspomnianym, ciążącym na wszystkich wiernych obowiązkiem jest zachowywanie pełnej wspólnoty z Kościołem (zob. kan. 12 § 1 KKKW). Obowiązek ten wynika wprost z poprzedzającego go kan. 11 KKKW, w którym prawodawca kościelny przypomniał o opartym na sakramencie chrztu świętego, wspólnotowym charakterze Kościoła. Poprzez chrzest człowiek zostaje wszczepiony w Chrystusa i wraz z innymi ochrzczonymi ukonstytuowany jako Lud Boży-Kościół, który uporządkowany na tym świecie jako społeczność trwa w Kościele katolickim (zob. kan. 7 § 1–2 KKKW), w budowaniu którego każdy z nich, zgodnie z własną pozycją i zadaniem współpracuje (zob. kan. 11 KKKW). Wobec takiego rozumienia rzeczywistości Kościoła nie dziwi fakt, iż prawodawca kościelny nałożył na wszystkich wiernych nie tylko obowiązek zachowywania zawsze pełnej wspólnoty z Kościołem, lecz również zobowiązanie do wypełniania z wielką pilnością obowiązków, które mają wobec Kościoła tak powszechnego, jak i własnego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 12 § 1–2 KKKW). Ponadto z kanonu tego wynika, iż ów wspólnotowego charakteru Kościoła powszechnego wierni mogą najpełniej doświadczyć w kontekście

[116] G. FELICIANI, *Christian Faithful. Their Rights and Obligations (cc. 7–26)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 87.

własnego Kościoła *sui iuris*, do którego są przypisani, a dalej w kontekście eparchii, egzarchatu czy innej kościelnej jednostki, z którą są związani i w której przebywają[117].

Zawarta w kan. 12 KKKW norma wskazuje, że przynależność wiernych do wspólnoty Kościoła nakłada na nich obowiązki zarówno wobec Kościoła powszechnego, jak i Kościołów *sui iuris*, do których należą. Należy podkreślić, że zachowywanie wspólnoty z Kościołem, w tym także w sposób szczególny ze swoim Kościołem *sui iuris* stanowi nie tylko obowiązek wiernych pozostających w pełnej wspólnocie Kościoła katolickiego, lecz jest to jednocześnie ich prawo. Prawo to zostało wyrażone w kan. 17 KKKW, który stanowi: „chrześcijanom przysługuje prawo sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*, jak również podążania własną drogą życia duchowego, zgodną jednak z doktryną Kościoła". Powyższy kanon należy odczytywać razem z odpowiadającym mu kanonem 214 KPK, w którym omawiane prawo zostało sformułowane w nieco odmienny sposób. Kanon ten stanowi, iż „wiernym przysługuje prawo sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego obrządku zatwierdzonego przez prawowitych pasterzy Kościoła, jak również podążania własną drogą życia duchowego, zgodną jednak z doktryną Kościoła" (kan. 214 KPK). Z literalnej treści powyższego kanonu wynika jasno, że zwłaszcza pierwsza jego część jest skierowana przede wszystkim do wiernych katolickich Kościołów wschodnich, szczególnie tych, którzy znajdują się w diasporze, a więc środowisku niejednokrotnie zdominowanym przez inne obrządki, w tym bardzo często łaciński i ma służyć ochronie ich tożsamości i dziedzictwa[118].

Pojawiające się w kan. 214 KPK pojęcie obrządek (*ritus*) na gruncie kodeksu łacińskiego jest pojęciem wieloznacznym, więc może być używane jako wyróżniająca cecha Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 372 § 2 KPK), a nawet jako synonim Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 518 KPK) lub, tak jak to ma miejsce w kan. 214 KPK, na określenie zatwierdzonego przez prawowitą władzę kościelną kultu Kościoła *sui iuris*[119]. Pojęcie to zostało doprecyzowane w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, gdzie prawodawca kościelny wprowadził legalną, szeroką definicję obrządku (zob. kan. 28 KKKW). Pojęcie to zostanie szczegółowo omówione w dalszej części pracy. W tym miejscu należy jedynie zaznaczyć, że, jak zauważył J. Abbass, zawarta w kan. 28 KKKW definicja obrządku może służyć do interpretacji kan. 214 KPK, rozszerzając tym samym prawo wiernych obrządków wschodnich podlegających jurysdykcji biskupów łacińskich do zachowywania

[117] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful. Canons 7–26*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 85.

[118] M. BROGI, *Il diritto all'osservanza del proprio rito (CIC can. 214)*, „Antonianum" 68 (1993) nr 1, s. 112.

[119] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 94.

i praktykowania nie tylko liturgii własnego Kościoła *sui iuris* lecz wszystkich aspektów ich obrządku[120]. Podobnie M. Brogi stwierdził, że użyte w kan. 214 KPK pojęcie *ritus* wskazuje na, jak to stwierdzono w soborowym dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*, liturgiczne, teologiczne, dyscyplinarne i duchowe dziedzictwo poszczególnych Kościołów partykularnych zarówno Wschodu, jak i Zachodu (zob. OE 3)[121]. Należy zatem stwierdzić, że kan. 17 KKKW w zw. z kan. 214 KPK, pośrednio potwierdza prawo wiernych do zachowywania swojego obrządku, a tym samym do zachowywania wspólnoty ze swoim Kościołem *sui iuris*. Do podobnego wniosku można dojść również poprzez analizę kan. 383 § 2 KPK, a zwłaszcza kan. 193 § 1 KKKW, który nakłada na biskupa eparchialnego „poważny obowiązek" troski o „wszystko", aby chrześcijanie innego Kościoła *sui iuris* zachowywali, pielęgnowali i ożywiali ryt własnego Kościoła[122].

Omawiany kan. 17 KKKW potwierdza ponadto prawo wiernych do „podążania własną drogą życia duchowego". Powyższe prawo wskazuje, że realizowane przez wszystkich wiernych we wspólnocie Kościoła podstawowe powołanie do świętości ma ostatecznie indywidualny, personalistyczny charakter. Dlatego każdy wierny, aby prowadzić życie święte (zob. kan. 13 KKKW), ma prawo korzystać ze wszystkich uznanych przez Kościół i należących do jego doktryny form duchowości, niezależnie od duchowości swojego własnego obrządku. Kościół widzi tym samym w duchowości wewnętrzną przestrzeń, w której dusza może w sposób wolny rozwijać się pod działaniem Ducha Świętego. Jak nauczał Sobór Watykański II życie duchowe jest to ukryta relacja wiernego z Chrystusem w Bogu, która jest podtrzymywana poprzez modlitwę, słuchanie Słowa Bożego i udział w świętej liturgii, w rezultacie czego staje się ona dla niego bodźcem miłości bliźniego i budowania Kościoła (zob. PC 6; AA 4)[123]. Tym niemniej należy pamiętać, iż każdy wierny jest jednocześnie zobowiązany do zachowywania i promowania dziedzictwa własnych obrządków, w tym także dziedzictwa duchowego tychże obrządków, co wynika m.in. z kan. 40 KKKW[124].

4.1. Kodeksowe pojęcie obrządku i Kościoła *sui iuris*

W celu pełniejszego zrozumienia treści zarówno prawa, jak i obowiązku wiernych katolickich Kościołów wschodnich zachowania wspólnoty ze swoim Kościołem *sui iuris*,

---

[120] J. ABBASS, *The Eastern Code (Canon 1) and Its Application to the Latin Church*, Bangalore 2014, s. 48–49.

[121] M. BROGI, *Il diritto all'osservanza del proprio rito…*, s. 113.

[122] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 95.

[123] G. FELICIANI, *Christian Faithful. Their Rights and Obligations…*, s. 91.

[124] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 96.

a także zachowywania własnego obrządku wydaje się konieczna wykładnia samych pojęć „obrządek" i „Kościół *sui iuris*". Warto zaznaczyć, iż obydwa te pojęcia mają fundamentalne znaczenie dla zrozumienia Kościoła powszechnego jako *varietas Ecclesiarum*, których różnorodność nie tylko nie przynosi szkody jedności Kościoła, lecz ją uwydatnia (zob. OE 2)[125]. Pojęcia te, których definicje znalazły się w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich są także kluczowe dla całej wschodniej kanonistyki. Dlatego w literaturze można spotkać się z twierdzeniem, iż uporządkowanie i zdefiniowanie pojęć „Kościół *sui iuris*" oraz „obrządek" stanowiło bardzo ważny, jeśli nie najważniejszy, wkład wschodniej kodyfikacji w rozwój eklezjologii oraz kanonistyki[126]. Ponadto, znaczenie jakie Kościół, począwszy od listu apostolskiego Leona XIII *Orientalium dignitas*, zaczął przypisywać poszczególnym obrządkom, a co za tym idzie także poszczególnym Kościołom *sui iuris*, w znacznym stopniu wpłynęło na rozumienie i organizację opieki duszpasterskiej nad wiernymi należącymi do tych obrządków i Kościołów, którzy przebywają poza własnymi terytoriami swoich Kościołów, a nawet, jak twierdzi D. Salachas, było dla tego duszpasterstwa rewolucyjne[127].

Na przestrzeni wieków termin „obrządek" (*ritus*) był różnie rozumiany. Według G. Nedungatta od XVI w. termin ten był w doktrynie kościelnej używany na określenie: ceremonii liturgicznej; ogółu ceremonii liturgicznych, teologii, duchowości, zwyczajów oraz innych praktyk kościelnych w tym również dyscypliny kanonicznej; wspólnot wiernych posiadających lub nie swoją hierarchię, które zostały przyjęte do pełnej wspólnoty z Rzymem, zachowując przy tym swoją własną liturgię, zwyczaje i praktyki. Jak zauważył ten sam autor, wszystkie powyższe trzy znaczenia pojęcia obrządek znalazły się w dokumentach Soboru Watykańskiego II, który tym samym nie wypracował jego precyzyjnej definicji[128]. Taka definicja zaczęła się wyraźnie krystalizować dopiero w ramach prac Papieskiej Komisji dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego, która w 1975 r. określiła obrządek (*ritus*) jako „dziedzictwo liturgiczne, dyscyplinarne, duchowe i teologiczne" (*patrimonium liturgicum, disciplinare, spirituale et theologicum*)[129].

---

[125] G. GHIRLANDA, *Universal Church, Particular Church, and Local Church at the Second Vatican Council and in the New Code of Canon Law*, w: *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty Five Years After (1962–1987)*, vol. II, red. R. Latourelle, s. 243.

[126] V. POOTHAVELITHARA, *Churches Sui Iuris and Rites. Canons 27–28*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 117.

[127] D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 167.

[128] G. NEDUNGATT, *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore 1993, s. 64.

[129] E. JARAWAN, *Les canons des rites orientaux*, „Nuntia" 3 (1976), s. 45; I. ŽUŽEK, *The Ecclesiae Sui Iuris in the Revision of Canon Law*, w: *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty Five Years After (1962–1987)*, vol. II, red. R. Latourelle, s. 299.

Przytoczona powyżej propozycja definicji pojęcia „obrządek" została wykorzystana w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, który wprowadził jego legalną definicję w brzmieniu: „obrządek jest dziedzictwem liturgicznym, teologicznym, duchowym i dyscyplinarnym wyodrębnionym przez kulturę i okoliczności historyczne narodów, wyrażającym sposób przeżywania wiary właściwy dla każdego Kościoła *sui iuris*" (kan. 28 § 1 KKKW). Tym samym nawiązując do przytoczonych powyżej trzech historycznych znaczeń pojęcia „obrządek" zaproponowanych przez G. Nedungatta, można zauważyć, że Kodeks wschodni nawiązuje do drugiego z powyższych znaczeń. Nie pojawia się w nim natomiast wcale pojęcie obrządku jako wspólnoty wiernych, natomiast obrządek w znaczeniu *stricte* liturgicznym, a więc jako obrzędu liturgicznego występuje tylko w kan. 828 § 1 KKKW poświęconym formie zawarcia małżeństwa, który stanowi, iż „tylko te małżeństwa są ważne, które są zawierane z zachowaniem świętego obrzędu (*ritu sacro*) […]"[130].

Jak już wspomniano Sobór Watykański II nie podał definicji obrządku, tym niemniej wprowadzona przez Kodeks definicja jest głęboko zakorzeniona w soborowym nauczaniu i bezpośrednio odwołuje się do kilku soborowych dokumentów. Przede wszystkim należy przywołać w tym miejscu konstytucję dogmatyczną o Kościele *Lumen gentium*, w której ojcowie soborowi stwierdzili: „Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w kilka wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedynego Boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną dyscypliną, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym […] Ta przepojona duchem jedności rozmaitość Kościołów partykularnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła" (LG 23). Podobnie soborowy dekret o ekumenizmie *Unitatis redintegratio* stanowi: „obecny święty Sobór, składając Bogu dzięki za to, że wielu wschodnich synów Kościoła powszechnego, strzegących tego dziedzictwa i pragnących żyć nim rzetelniej i pełniej, żyje w pełnej łączności z braćmi pielęgnującymi tradycję zachodnią, oświadcza, że cała ta spuścizna duchowa i liturgiczna, dyscyplinarna i teologiczna w swych różnorodnych tradycjach należy do pełniej powszechności i apostolskości Kościoła" (UR 17). W końcu należy zacytować również w tym kontekście fragment dekretu o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum*, w którym stwierdzono m.in.: „Kościoły partykularne, zarówno Wschodu, jak i Zachodu, chociaż częściowo różnią się między sobą tak zwanymi obrządkami, to znaczy liturgią, dyscypliną kościelną i dziedzictwem duchowym, w równej jednak mierze powierzają się duszpasterskiemu przewodnictwa Biskupa Rzymu, który jest z woli Bożej następcą św. Piotra

[130] V. POOTHAVELITHARA, *Churches Sui Iuris and Rites…*, s. 131.

w sprawowaniu zwierzchnictwa w całym Kościele. Posiadają one jednakową godność, tak że żaden z nich nie przewyższa pozostałych z racji obrządku, korzystają z tych samych praw i podlegają tym samym zobowiązaniom" (OE 3).

Czerpiąc z soborowego nauczania kan. 28 § 1 KKKW określa obrządek jako dziedzictwo (*patrimonium*) złożone z czterech składowych elementów: liturgii, duchowości, teologii oraz dyscypliny kościelnej. Przez dziedzictwo teologiczne należy w tym kontekście rozumieć zapoczątkowane i rozwijane w Kościele wysiłki zmierzające do zrozumienia, usystematyzowania i wyjaśnienia jego doświadczenia Boga i wiary. Dziedzictwo liturgiczne to ogół podejmowanych przez Kościół celebracji wykonywanych przede wszystkim w ramach oficjalnego kultu publicznego Kościoła, pośród których szczególne miejsce zajmuje celebracja sakramentów. Dziedzictwo duchowe oznacza z kolei szczególną formę życia w wierze, nadziei i miłości pod kierownictwem Ducha Świętego, który włącza każdego wiernego w Ciało Chrystusa i pobudza do życia poświęconego Bogu. W końcu dziedzictwo dyscyplinarne oznacza prawa, zwyczaje, praktyki i instytucje poszczególnych Kościołów *sui iuris*. O obrządku jako dziedzictwie można mówić dopiero wtedy, gdy wszystkie te elementy występują łącznie[131].

Należy ponadto podkreślić, że zgodnie omawianym kan. 28 § 1 KKKW dziedzictwo to jest zróżnicowane przez kulturę i uwarunkowania historyczne poszczególnych wspólnot wiernych[132]. W ten sposób, można stwierdzić, że historyczne pochodzenie poszczególnych obrządków przypisuje się dwóm czynnikom: kulturze i historii. Jednocześnie Kodeks stanowi, iż „obrządkami, o których jest mowa w Kodeksie, o ile nie stwierdzi się czego innego, są te, które pochodzą z tradycji aleksandryjskiej, antiocheńskiej, armeńskiej, chaldejskiej i konstantynopolitańskiej" (kan. 28 § 2 KKKW). Kanon ten wymienia pięć wschodnich tradycji, z których wyrosły obecne w dzisiejszym Kościele obrządki wschodnie.

Warto w tym miejscu przynajmniej wspomnieć, iż użyte przez prawodawcę kościelnego słowo „tradycja" (*traditio*) w dosłownym tłumaczeniu oznacza „przekaz". Dlatego w ogólnym sensie oznacza ono „całość wszystkich procesów, za których pośrednictwem są przekazywane zdobyte w historii ludzkości wiedza, umiejętności, zwyczaje (instytucje itd.); dlatego tradycję uznaje się za sumę tego, co w ten sposób zostało przekazane"[133]. W ujęciu teologicznym, zwłaszcza w pierwotnym Kościele, „tradycja rozumiana była jako środek służący zachowaniu i określeniu podstawowych treści wiary oraz nadaniu bardziej wyraźnych

[131] Tamże, s. 132.
[132] L. ADAMOWICZ, *Obrządki w Kościele*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1938.
[133] H. VORGRIMLER, *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005, s. 394.

form rozrastającej się wspólnocie wierzących w Jezusa Chrystusa”[134]. Jednak w Kościele katolickim Tradycja przede wszystkim stanowi razem z Pismem Świętym źródło Objawienia Bożego[135]. Prawda ta, choć obecna w Kościele od samego początku, została obecnie usystematyzowana, potwierdzona i na nowo wyłożona w konstytucji dogmatycznej Soboru Watykańskiego o Objawieniu Bożym *Dei Verbum*[136]. W oparciu o ten dokument można wyróżnić czynny i bierny aspekt Tradycji, w rezultacie czego przyjmuje się, że „Tradycja w aspekcie czynnym [to] proces przekazu Objawienia od Jezusa Chrystusa przez apostołów do współczesności, urzeczywistniany w Kościele przy asystencji Ducha Świętego, mający źródło w trójcy Świętej; w aspekcie biernym [to] treść przekazywana w Objawieniu, a także wynikające z niego zachowania ludzkie; dzięki niej udzielanie się Boga Ojca przez Syna Bożego w Duchu Świętym jest nieustanie obecne w Kościele w różnych formach (liturgia, modlitwa, chrześcijańskie życie), prowadząc do zbawieni; w stosunku do Pisma Świętego Tradycja pełni funkcję interpretacyjną, a razem z nim stanowi depozyt słowa Bożego (depozyt wiary), powierzony Kościołowi” (zob. DV 10)[137]. Prawodawca kościelny używając w omawianym kan. 28 § 2 słowa „tradycja” nie miał jednak na myśli owej Tradycji stanowiącej źródło Objawienia, lecz jedynie pewne szczególne formy, przez które ta Tradycja jest wyrażana. Rozróżnienie to zostało bardzo jasno wyłożone w Katechizmie Kościoła Katolickiego, który stanowi: „od Tradycji apostolskiej należy odróżnić „tradycje” teologiczne, dyscyplinarne, liturgiczne i pobożnościowe, jakie uformowały się w ciągu wieków w Kościołach lokalnych. Stanowią one szczególne formy, przez które wielka Tradycja wyraża się stosownie do różnych miejsc i różnych czasów. W jej świetle mogą one być podtrzymywane, modyfikowane lub nawet odrzucane pod przewodnictwem Urzędu Nauczycielskiego Kościoła” (KKK 83). W praktyce we wczesnych wiekach chrześcijaństwa ważne ośrodki kościelne rozwinęły swoje tradycje, które stopniowo rozprzestrzeniały się na sąsiednie regiony. Powstałe w nich nauki, praktyki i formy liturgiczne były spontanicznie przyjmowane i zachowywane w tych sąsiednich regionach, jak również w Kościołach filialnych związanych z głównymi ośrodkami eklezjalnymi. W ten sposób przekazywana od Apostołów przez Ojców Tradycja jaśnieje w obrządkach Kościołów wschodnich (zob. kan. 39 KKKW)[138].

---

[134] Z. KIJAS, *Tradycja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, kol. 957.

[135] A. JANKOWSKI, *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 345.

[136] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Divina revelatione *Dei verbum* (18.11.1965), AAS 58 (1966), s. 817–830; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–362.

[137] Z. KIJAS, *Tradycja…*, kol. 954.

[138] V. POOTHAVELITHARA, *Churches Sui Iuris and Rites…*, s. 134–135.

Wracając do kodeksowego pojęcia obrządku, który, jak to zostało już powiedziane, został przez prawodawcę kościelnego określony jako dziedzictwo, należy podkreślić, iż to dziedzictwo wyraża się w różnych formach przeżywania wiary, występujących w poszczególnych Kościołach *sui iuris*. Poprzez obrządki Kościoły wyrażają swój własny specyficzny sposób przeżywania jednej i tej samej wiary Kościoła katolickiego. Oznacza to, że obrządki nie istnieją same w sobie, lecz są zawsze obrządkami Kościołów *sui iuris*, a jako całość stanowią „dziedzictwo Kościoła Chrystusowego" (kan. 39 KKKW). Innymi słowy, obrządek jest „czymś", co należy do wspólnoty osób, jaką jest Kościół *sui iuris*, i co ją wyróżnia. Dlatego obrządki należą do Kościołów i są dla Kościołów[139].

Samo pojęcie „Kościół *sui iuris*" zostało również zdefiniowane w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich. Według kodeksowej definicji Kościołem *sui iuris* jest nazywana „wspólnota chrześcijan powiązana hierarchią według prawa, którą jako *sui iuris* wyraźnie lub milcząco uznała najwyższa władz Kościoła" (kan. 27 KKKW). Pojęcie Kościoła *sui iuris* jest młodym pojęciem, albowiem zostało wypracowane dopiero po Soborze Watykańskim II w trakcie prac nad nową kodyfikacją wschodnią. Dokumenty soborowe katolickie Kościoły wschodnie nazywały jeszcze „obrządkami" lub „Kościołami partykularnymi" (zob. np. OE 2, 3, 4). Sobór na opisanie katolickich Kościołów wschodnich posługiwał się teologicznym pojęciem *Ecclesia particularis*. Termin ten był używany również we wczesnych pracach Papieskiej Komisji dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego. Z kolei w ramach prac nad *Lex Ecclesiae Fundamentalis* zaproponowano użycie terminu *Ecclesia particularis* lub *Ecclesia peculiaris*[140]. Natomiast Papieska Komisja dla Rewizji Prawa Kanonicznego wprowadziła pojęcia *Ecclesia ritualis sui iuris* oraz po prostu *ritus*, które następnie znalazły się w Kodeksie Prawa Kanonicznego[141] (zob. kan. 111, 112 KPK oraz kan. 383 § 2, 450 § 1,

---

[139] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites (cc.27–41)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 112.

[140] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *De lege Ecclesiae fundamentali*, „Communicationes" 2 (1970), s. 82; Taż, *Coetus specialis studii «De Lege Ecclesiae Fundamentali» Sessio VIII diebus 23–26 aprilis 1974*, „Communicationes" 8 (1976), s. 80–81; I. ŽUŽEK, *The Ecclesiae Sui Iuris…*, s. 294.

[141] Zastosowane w Kodeksie Prawa Kanonicznego pojęcie *Ecclesia ritualis sui iuris* zostało, przez najwyższego ustawodawcę Kościelnego, zamienione na, użyte w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, pojęcie *Ecclesia sui iuris*. Powyższa zmiana została dokonana na mocy *motu proprio* papieża Franciszka *De concordia inter Codices*, którego celem było uzgodnienie pewnych kwestii między obydwoma Kodeksami, w tym także powyższej kwestii terminologicznej. Warto zwrócić uwagę, iż Franciszek w swoim dokumencie, wśród motywów, które skłoniły go do podjęcia prac nad tymi kwestiami, wymienił na pierwszym miejscu ludzką mobilność, która w obecnych czasach „zadecydowała o obecności znacznej liczby wiernych Wschodu na terenach łacińskich", co w praktyce spowodowało wiele problemów duszpasterskich i prawnych; FRANCISCUS PP., Litterae apostolicae motu proprio datae quibus nonnullae normae Codicis Iuris Canonici immutantur *De concordia inter Codices* (31.05.2016), AAS 108 (2016), s. 602–608; G. DZIERŻOŃ, *Zmiany zapisów kanonów w księdze I Normy ogólne Kodeksu prawa kanonicznego dokonane na mocy motu proprio De concordia inter Codices*, „Studia Redemptorystowskie" 15 (2017), s. 305–315; P. SKONIECZNY, *Przynależność do Kościoła łacińskiego. Komentarz prawnoprównawczy do kan. 111 i kan. 112* KPK/17, *zmienionych przez motu proprio papieża Franciszka De concordia inter Codices z 2016 roku*, „Annales Canonici" 13 (2017), s. 249–294.

991 KPK). Wydaje się, iż na ostateczne przyjęcie pojęcia *Ecclesia sui iuris* w prawie wschodnim decydujący wpływ miało powszechne stosowanie pojęcia *Ecclesia particularis* na oznaczenie diecezji. Biorąc pod uwagę wypracowaną w tradycji wschodniej już w pierwszym milenium chrześcijaństwa, a ostatnio potwierdzoną przez Sobór Watykański II, trzypoziomową strukturę katolickich Kościołów wschodnich[142], termin *Ecclesia particularis* używany na określenie pośredniego poziom w strukturze katolickich Kościołów wschodnich wprowadzał pewne zamieszanie. Warto też wspomnieć, że w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1917 r. na określenie diecezji używano pojęcia *Ecclesia singularis* (zob. kan. 1495 § 2 KPK/17). To ostatnie pojęcie nie było już brane pod uwagę w pracach żadnej z komisji. Ostatecznie Papieska Komisja dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego wprowadziła czysto kanoniczne pojęcie *Ecclesia sui iuris*. Pojęcie to nawiązywało do wprowadzonego przez komisję pracującą nad prawem Kościoła łacińskiego pojęcia *Ecclesia ritualis sui iuris*. Jednak Komisja wschodnia opuściła w tym pojęciu słowo *ritualis*[143], gdyż zauważono, że przy pozostawieniu słowa *ritualis* można było odnosić wrażenie, iż Kościoły wywodzące się z tej samej tradycji mają jednocześnie ten sam obrządek (w znaczeniu liturgicznym), podczas gdy, do tego samego obrządku mogą należeć Kościoły *sui iuris* posługujące się różnymi rytami liturgicznymi[144]. W ten sposób kanoniczny termin *Ecclesia sui iuris* został zaadaptowany w miejsce eklezjologicznego pojęcia *Ecclesia particularis*, modyfikując przy tym obecne w Kodeksie łacińskim pojęcie *Ecclesia ritualis sui iuris* i jednocześnie zastępując znane z wcześniejszego prawodawstwa wschodniego pojęcie *ritus sui iuris* (zob. kan. 303 § 1 nr 1 PAL)[145].

Analizując definicję Kościoła *sui iuris* z kan. 27 KKKW można wyodrębnić w niej cztery konstytutywne elementy, które decydują o tym, czy dana wspólnota może zostać uznana właśnie za Kościół *sui iuris*. Elementami tymi są: wspólnota wiernych chrześcijan, hierarchia, prawo, uznanie przez najwyższą władzę Kościoła[146]. Omawiana definicja kładzie akcent na wspólnotowy charakter Kościoła. Kościół jako Lud Boży jest wspólnotą ludzi odrodzonych przez chrzest, którzy łączą się z Chrystusem więzami wyznawania wiary, sakramentów i zwierzchnictwa kościelnego. Tak rozumiany Lud Boży tworzył na przestrzeni wieków różne wspólnoty z własną dyscypliną, obrzędami liturgicznymi, a także teologicznym

---

142 L. ADAMOWICZ, *Przynależność do Kościoła sui iuris…*, s. 132.

143 PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, „Nuntia" 19 (1984), s. 5.

144 G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 103; I. ŽUŽEK, *The Ecclesiae Sui Iuris…*, s. 296.

145 G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 103.

146 Tamże, s. 104; Niektórzy autorzy analizując kodeksową definicję Kościoła *sui iuris* wskazują tylko trzy konstytuujące go elementy, łącząc i podając jako jeden element powiązanie wspólnoty wiernych „hierarchią według prawa", czyli hierarchię i prawo; V. POOTHAVELITHARA, *Churches Sui Iuris and Rites…*, s. 126.

i duchowym dziedzictwem, które uwarunkowane były wielorakimi czynnikami kulturowymi, etnicznymi, narodowymi, miejscowymi, a także czasowymi. Jak wynika dalej z omawianej definicji szczególnym czynnikiem spajającym te wspólnoty jest hierarchia. Hierarchia poszczególnych Kościołów *sui iuris* określa ich wewnętrzną strukturę i sposób zarządzania, a samą hierarchię znamionują przewidziane przez Kodeks wschodni stopnie, które jednocześnie decydują o zakresie wykonywanej przez nią władzy zgodnie z przepisami prawa, a także o stopniu samodzielności poszczególnych Kościołów[147]. W ten sposób na gruncie prawodawstwa wschodniego wyróżnia się: Kościoły patriarchalne (*Eccesiae patriarchales*), Kościoły arcybiskupie większe (*Ecclesiae archiepiscopales maiores*), Kościoły metropolitalne *sui iuris* (*Ecclesiae metropolitanae sui iuris*) oraz pozostałe Kościoły *sui iuris* (*ceterae Ecclesiae sui iuris*). W końcu, ostatnim elementem kodeksowej definicji Kościoła *sui iuris* jest uznanie go przez najwyższą władzę Kościoła, którą stanowi papież (zob. kan. 43 KKKW) i kolegium biskupów, które to w sposób uroczysty wykonuje tę władzę na soborze powszechnym (zob. kan. 49; 50 § 1 KKKW). Tylko te wspólnoty mogą stanowić Kościół *sui iuris*, które, poza spełnieniem pozostałych kryteriów, zostały jako *sui iuris* uznane przez najwyższą władzę Kościoła. Jak stanowi Kodeks uznanie to może mieć charakter wyraźny (*express*) lub milczący (*tacit*), przy czym, poza wskazanymi w definicji Kościoła *sui iuris* elementami konstytutywnymi tych wspólnot Kodeks nie podaje żadnych obiektywnych kryteriów, na podstawie których to uznanie mogłoby być udzielone. Należy stwierdzić, że pewne Kościoły mają prawo zostać uznane jako *sui iuris*. Najwyższa władza Kościoła nie tworzy bowiem Kościołów *sui iuris* z niczego, a jedynie swoim autorytetem potwierdza ich istnienie, a także zdolność i prawo rządzenia się własnymi zasadami. Do najwyższej władzy należy przy tym określenie stopnia autonomii takiego Kościoła, a więc określenie jego statusu kanonicznego[148].

Warto zauważyć, iż kodeksowa definicja Kościoła *sui iuris* nie stanowi nic na temat jego terytorium. Oznacza to, że zgodnie z przepisami prawa Kościoły *sui iuris* mogą, aczkolwiek nie muszą, być ograniczone terytorialnie. Stąd nie można traktować ich jako zamkniętych w pewnych granicach Kościołów lokalnych, albowiem każdy z nich może rozprzestrzenić się praktycznie na cały świat podobnie, jak to ma miejsce w przypadku Kościoła łacińskiego. Oczywiście, jak już powiedziano powyżej, Kościoły *sui iuris* nie biorą się znikąd, lecz wyrastają z konkretnych wspólnot, a zatem także z bardzo konkretnych obszarów geograficznych, tym niemniej ich terytorialne pochodzenie nie zamyka przed nimi możliwości rozszerzania się na inne terytoria. Co więcej, nauczanie Kościoła wydaje się

[147] L. ADAMOWICZ, *Kościół sui iuris*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1490.
[148] V. POOTHAVELITHARA, *Churches Sui Iuris and Rites…*, s. 126–129.

zachęcać poszczególne Kościoły *sui iuris*, aby rozwijały się na całym świecie, a zwłaszcza tam, gdzie wymaga tego dobro duchowe należących do nich wiernych (zob. OE 4), co w praktyce często oznacza wiernych, którzy zdecydowali się wyemigrować ze swoich rodzinnych stron[149].

4.2. Przynależność do Kościoła *sui iuris*

Zasady przynależności do Kościoła *sui iuris* ulegały na przestrzeni wieków pewnym zmianom, które przede wszystkim dotyczyły, określanych przez prawo kanoniczne, kryteriów przynależności do poszczególnych obrządków (Kościołów *sui iuris*)[150]. Obecnie kwestia zasad przynależności do Kościołów *sui iuris* regulowana jest zarówno przez Kodeks Prawa Kanonicznego (zob. kan. 111 KPK) oraz Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich (zob. kan. 29–30; 37 KKKW). Przynależność do określonego Kościoła *sui iuris* pociąga za sobą oczywiście pewne skutki prawne, jak chociażby te związane z uzyskaniem własnego hierarchy miejsca i proboszcza (zob. kan. 916 § 1 KKKW), co zostało szczegółowo przedstawione w poprzednim paragrafie. Może ona również wpływać na ważność, dokonywanych przez przynależących do poszczególnych Kościołów *sui iuris* wiernych czynności prawnych, takich jak np. zawarcie małżeństwa (zob. kan. 1109 KPK; kan. 829–830; 916 § 4–5 KKKW), przyjęcie do nowicjatu (zob. kan. 451 KPK; kan. 517 § 2 KKKW) czy przyjęcie do seminarium duchownego (por. kan. 1015 § 2 KPK; kan. 748 § 2 KKKW)[151]. Należy przy tym zauważyć, iż pewne praktyczne problemy dotyczące zasad rządzących nabywaniem przynależności do Kościołów *sui iuris* i wynikających z niego konsekwencji prawnych, mogą częściej występować w diasporze, gdzie wierni niejednokrotnie przebywają na obszarze innych Kościołów *sui iuris*[152]. Na powyższe kwestie zwrócił uwagę papież Franciszek we wstępie do swojego *motu proprio De Concordia inter Codices*, w którym stwierdził m.in., iż istniejące między normami kodeksowymi rozbieżności wywoływały niejednokrotnie negatywne skutki duszpasterskie, stąd potrzeba ich harmonizacji, a tym samym uregulowania stosunków między wiernymi należącymi do Kościoła łacińskiego i katolickich Kościołów wschodnich. Co więcej, Franciszek stwierdził, że jest to szczególnie ważne w naszych czasach, gdy ludzka mobilność decyduje o obecności znacznej liczby wiernych Wschodu na terenach łacińskich (zob. DCIC).

---

[149] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 105.

[150] Kształtowanie się przepisów określających zasady przynależności do Kościołów *sui iuris* na przestrzeni wieków, szczegółowo prezentuje: L. ADAMOWICZ, *Przynależność do Kościoła sui iuris…*, s. 134–139.

[151] P. SKONIECZNY, *Przynależność do Kościoła łacińskiego…*, s. 256.

[152] M. THÉRIAULT, *Canonical questions brought about by the presence of Eastern Catholics…*, s. 219.

Przepisy powszechnego prawa kanonicznego przypominają fundamentalne, teologiczne prawdy mówiące o tym, że człowiek poprzez chrzest zostaje „wszczepiony w Chrystusa" (kan. 7 § 1 KKKW), a tym samym „wcielony do Kościoła Chrystusowego" (kan. 96 KPK). Poza tym jednak, normy kodeksowe stanowią, że przez przyjęcie chrztu świętego, dana osoba nabywa również przynależność do Kościoła *sui iuris*. W tym miejscu pojawia się jednak zasadnicza kwestia, do którego Kościoła *sui iuris* dana osoba zostaje przypisana przez chrzest, i jakimi zasadami rządzi się ta czynność prawna? Dla uporządkowania tego zagadnienia prawodawca kościelny wyróżnił odrębne zasady dla przyjmujących chrzest dzieci poniżej czternastego roku życia, osób powyżej czternastego roku życia oraz ochrzczonych akatolików przyjmowanych do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim[153].

Jako że obecnie większość osób przyjmujących chrzest stanowią dzieci, prawodawca kościelny w pierwszej kolejności poruszył kwestię przynależności do Kościoła *sui iuris* osób poniżej czternastego roku życia. Powyższej sytuacji w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich poświęcony jest kan. 29. Warto przy tym wspomnieć, że formułowanie odpowiednich przepisów regulujących przynależność dziecka do konkretnego Kościoła *sui iuris* w prawodawstwie wschodnim, a szczególnie kwestia możliwości nabycia przez dziecko przynależności do Kościoła *sui iuris* matki, za obopólną zgodą rodziców, było bardzo żywo dyskutowaną kwestią, i, jak zauważył J. Abbass, w ramach prac Komisji przygotowującej Kodeks wschodni więcej powiedziano i napisano na ten temat, niż na jakikolwiek inny dotyczący zasad regulujących przynależność do Kościołów *sui iuris*[154].

Przepisy regulujące nabywanie przynależności do Kościoła *sui iuris* na gruncie Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich zakładają kilka możliwość. Przede wszystkim należy zwrócić uwagę, iż poświęcony tej kwestii kan. 29 § 1 KKKW dotyczy rodziców dziecka, którzy są małżonkami. Co prawda w kanonie tym nie pojawia się ani sformułowanie „małżonkowie", ani nawet tak jak w Kodeksie łacińskim „rodzice" (zob. kan. 111 § 1 KPK), to jednak taka treść omawianego kan. 29 § 1 KKKW wydaje się logicznie wynikać z całości treści omawianego kanonu, a zwłaszcza z kan. 29 § 2 nr 1 KKKW, który dotyczy niezamężnej matki dziecka. Jeśli zatem chodzi o rodziców dziecka, którzy są małżonkami Kodeks stanowi, że w sytuacji, gdy należą do tego samego Kościoła *sui iuris*, dziecko może zostać włączone tylko do Kościoła swoich rodziców. Rodzice nie mogą w takim przypadku wybrać żadnego innego Kościoła *sui iuris*, do którego poprzez przyjęcie chrztu zostałoby

---

153 L. ADAMOWICZ, *Przynależność do Kościoła sui iuris…*, s. 140–141.

154 J. ABBASS, *Ascription to a Church Sui Iuris. Canons 29–38*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 139.

włączone ich dziecko. Inaczej jest w sytuacji, gdy rodzice dziecka są związani małżeństwem, obydwoje są katolikami, lecz należą do różnych Kościołów *sui iuris*. W takich okolicznościach rodzice mogą swobodnie zadecydować, do którego Kościoła zostanie przypisane ich dziecko – czy do Kościoła ojca czy matki. W sytuacji jednak, gdyby brak było w tej kwestii jednomyślności u rodziców, dziecko zostaje włączone do Kościoła *sui iuris*, do którego należy ojciec[155]. Trzecia przewidziana dla związanych małżeństwem rodziców sytuacja, to ta, w której matka jest katoliczką, a ojciec niekatolikiem. W takiej sytuacji dziecko zostaje włączone do Kościoła *sui iuris* matki. Natomiast, gdyby w małżeństwie stroną katolicką był ojciec, wtedy zastosowanie znajdzie ogólna zasadza „dziedziczenia" obrządku po ojcu (zob. kan. 29 § 1 KKKW)[156].

Zawarte w kan. 29 § 2 KKKW przepisy podają dalsze zasady regulujące nabywanie przynależności do Kościoła *sui iuris* przez osoby poniżej czternastego roku życia. Pierwsza przewidziana przez ten paragraf sytuacji dotyczy dziecka zrodzonego z niezamężnej matki. Zgodnie z brzmieniem kan. 29 § 2 nr 1 KKKW w takim przypadku dziecko zostaje przypisane do Kościoła *sui iuris* matki. Warto podkreślić, że matka niezamężna, której dotyczy ten przepis, nie koniecznie oznacza matkę samotną. Dlatego przepis ten znajdzie zastosowanie również w sytuacji, gdy matka i ojciec dziecka będą pozostawać ze sobą we wspólnocie i wspólnie wychowywać swoje dziecko. Takie dziecko zostanie włączone do Kościoła *sui iuris* swojej matki. Z kolei, w przypadku dziecka zrodzonego z nieznanych rodziców, np. dziecka porzuconego, o przynależności do Kościoła *sui iuris* decyduje przynależność kościelna tych, którzy prawnie sprawują nad nim opiekę i są odpowiedzialni

[155] Spośród przepisów dotyczących zasad przynależności do Kościoła *sui iuris* to właśnie ten przepis budził największe ożywienie a zarazem największe kontrowersje w czasie prac nad Kodeksem z 1990 r. Sporna kwestia dotyczyła możliwości wyboru dla przyjmującego chrzest dziecka obrządku matki za obopólną zgodą rodziców. Takie rozwiązanie po pierwsze było sprzeczne ze wschodnią tradycją, a po drugie przewidywano, że będzie nieuchronnie prowadzić do obumierania katolickich Kościołów wschodnich w diasporze, szczególnie na Zachodzie, co jednocześnie było odczytywane, jako przekreślenie postanowień dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, w którym ojcowie soborowi wyrazili pragnienie, aby Kościoły wschodnie, które są żywymi świadkami Tradycji Apostolskiej, rozkwitały (zob. OE 1), a także, aby na całym świecie dbano o ich zachowanie i wzrost (zob. OE 4). Oczywiście wyrażane obawy dotyczyły przede wszystkim możliwości włączania dzieci, do Kościoła łacińskiego, co w kontekście dużej liczby katolików wschodnich migrujących na tereny łacińskie wydawało się być uzasadnione. Ostatecznie rozwiązanie takie zostało przyjęte, albowiem, jako nadrzędną względem powyższych kontrowersji kwestię, uznano potwierdzenie równości praw rodzicielskich ojca i matki. Natomiast, aby wyjść naprzeciw podnoszonym kontrowersjom, ustawodawca kościelny, wprowadził do treści kan. 29 § 1 KKKW słowa: „z zachowaniem prawa partykularnego zatwierdzonego przez Stolicę Apostolską". Należy dodać, iż powyższe rozwiązania prawne miały także wpływ na porządek prawny Kościoła łacińskiego. I choć treść kan. 111 § 1 KPK, będącego odpowiednikiem kan. 29 § 1 KKKW, nie uległa zmianie w zakresie omawianego zagadnienia, nie pozostawiając tym samym, przy jego literalnej wykładni, takiej możliwości wyboru Kościoła *sui iuris*, jaką daje Kodeks wschodni, to jednak, można założyć, że zgodnie z kan. 17 i 19 KPK, kan. 29 § 1 KKKW jako późniejsza, ustalona dla podobnych okoliczności norma, wypełnia obecną w kan. 111 § 1 KPK lukę prawną i usuwa istniejące wątpliwości, dając tym samym rodzicom katolickim możliwość wyboru Kościoła *sui iuris* na takich samych zasadach, jakie przewiduje Kodeks wschodni. Ponadto należy pamiętać, że w międzykościelnych małżeństwach katolickich przynależąca do Kościoła wschodniego matka może powoływać się na kan. 29 § 1 KKKW; J. ABBASS, *Ascription to a Church Sui Iuris…*, s. 142–145.

[156] L. ADAMOWICZ, *Przynależność do Kościoła sui iuris…*, s. 141–142.

za jego wychowanie, a co za tym idzie proszą dla tego dziecka o chrzest (zob. kan. 29 § 2 nr 2 KKKW). Prawodawca kościelny wprowadził również osobny przepis poświęcony przynależności kościelnej dziecka adoptowanego, stanowiąc w nim jedynie, iż w takim przypadku zastosowanie znajdują przepisy regulujące przynależność do Kościoła *sui iuris* dziecka rodziców zamężnych, a więc kan. 29 § 1 KKKW (zob. kan. 29 § 2 nr 2 KKKW). W końcu ostatni wymieniony w kan. 29 § 2 KKKW przypadek, to przynależność do Kościoła *sui iuris* dziecka rodziców nieochrzczonych (zob. kan. 29 § 2 nr 3 KKKW). W tej sytuacji należy jednak w pierwszej kolejności rozważyć samą możliwość udzielenia chrztu dziecku nieochrzczonych rodziców. Zgodnie z kan. 681 § 1 KKKW, aby to się mogło stać muszą się znaleźć osoby, które, za zgodą przynajmniej jednego z rodziców lub prawnych opiekunów tego dziecka, wezmą odpowiedzialność za jego wychowanie w wierze katolickiej. W takim przypadku to właśnie ich przynależność kościelna zadecyduje o tym, do jakiego Kościoła *sui iuris* zostanie przypisane to dziecko (zob. kan. 29 § 1 KKKW). Przy czym należy zaznaczyć, iż niezbędne będzie również wyrażenie pragnienia przyjęcia chrztu przez samego kandydata, jeśli ukończył siódmy rok życia (zob. kan. 682 KKKW)[157].

Druga wskazana przez prawodawcę kościelnego sytuacja przypisania do Kościoła *sui iuris* dotyczy osób powyżej czternastego roku życiu. W tym przypadku, zgodnie z brzmieniem kan. 30 KKKW, który reguluję tę kwestię, taka osoba może – co do zasady – w sposób wolny wybrać dla siebie Kościół *sui iuris*. Nie jest przy tym ważne, czy jej rodzice są katolikami, akatolikami, czy osobami nieochrzczonymi. Zgodnie z omawianym kanonem, aby jednak taka osoba została przypisana do Kościoła *sui iuris*, który wybrała, musi w tym konkretnym, wybranym przez siebie Kościele *sui iuris* przyjąć sakrament chrztu (zob. kan. 30 KKKW). Powyższą zasadę swobodnego wyboru Kościoła *sui iuris* potwierdza także, poświęcony katechumenom, kan. 588 KKKW. Kanon ten jest skierowany również do tych, którzy mogą mieć wpływ na katechumenów decydujących o wyborze dla siebie Kościoła *sui iuris*, w którym zostaną ochrzczeni, i do którego tym samym będą przypisani. Ustawodawca kościelny przestrzega te osoby przed namawianiem katechumenów do czegoś, co mogłoby przeszkodzić ich wejściu do Kościoła *sui iuris* bliższego im kulturowo. Można zatem w tym przepisie dostrzec troskę Kościoła o poszanowanie fundamentalnych praw człowieka z zakresie wolności religijnej. Omawiany kan. 30 KKKW wprowadza jednak klauzulę *salvo iure particulari a Sede Apostolica statuto*. Oczywiście nie można odczytywać zastosowania tej klauzuli, jako próby ograniczenia komukolwiek swobody wyboru Kościoła *sui iuris*. Jej użycie podyktowane było przede wszystkim możliwością dostosowania norm kanonicznych do cywilnego porządku prawnego w niektórych krajach Wschodu, takich jak

[157] Tamże, s. 142–144.

np. Liban, w których obrządek może zmienić, a zatem także wybrać, osoba dopiero po osiągnięciu pełnoletności[158].

Trzecia sytuacja związana z uzyskaniem przynależności do Kościoła *sui iuris* została uregulowana w kan. 35 KKKW i dotyczy akatolików, którzy pragną przystąpić do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Ogólna dyspozycja dotycząca powyższej sytuacji została sformułowana w kan. 35 KKKW, który stanowi, iż przystępujący do pełnej wspólnoty akatolicy, a zatem wywodzący się zarówno ze wschodnich, jak i zachodnich tradycji, „zatrzymują na całym świecie swój obrządek, pielęgnują go i w miarę możliwości zachowują nabywając przynależność do Kościoła *sui iuris* tego obrządku" (kan. 35 KKKW). Uzupełnieniem powyższego kanonu jest Tytuł XVII KKKW (zob. kan. 896–901 KKKW), w którym podane są szczegółowe normy regulujące dopuszczanie akatolików do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim. Przepisy te dotyczą zarówno pojedynczych osób, jak i całych wspólnot, osób duchownych oraz świeckich, chrześcijan Wschodu i Zachodu[159]. Należy podkreślić, iż obowiązujące obecnie przepisy, a szczególnie przytoczona powyżej ogólna zasada zachowywania przez akatolików swojego obrządku, stanowi zasadniczą zmianę w stosunku do poprzedniego prawodawstwa wschodniego, które stanowiło, iż ochrzczeni akatolicy wschodni „mogą przyjąć ten obrządek, który wybiorą" (kan. 11 § 1 CS). Wspomniana zmiana została wprowadzona soborowym dekretem *Orientalium Ecclesiarum*, który stanowi: „ochrzczeni każdego Kościoła albo wspólnoty niekatolickiej, dążąc do pełni komunii katolickiej, niech wszędzie na ziemi pozostają przy własnym obrządku, niech go pielęgnują i odpowiednio do własnych możliwości zachowują (OE 4). Kan. 35 KKKW stanowi zatem wierne powtórzenie soborowego nauczania.

---

[158] J. ABBASS, *Ascription to a Church Sui Iuris…*, s. 148; G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 120.

[159] Z punktu widzenia praktyki duszpasterskiej szczególną uwagę należy zwrócić na przystępowanie do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim pojedynczych akatolików, albowiem to właśnie na tym gruncie może najczęściej dochodzić do przekraczania obowiązujących norm prawa kanonicznego. Trzeba pamiętać, że akatolicy są zobowiązani pozostać przy swoim obrządku. Dlatego np. członek greckiego Kościoła prawosławnego, przystępując do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, zostanie przypisany do greckiego Kościoła katolickiego; członek rosyjskiego Kościoła prawosławnego do rosyjskiego Kościoła katolickiego (rosyjskiego Kościoła greckokatolickiego), natomiast członkowie Kościoła anglikańskiego albo luterańskiego zostaną przypisani do Kościoła łacińskiego. Osoba przystępująca do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim musi dobrowolnie prosić o dopuszczenie (zob. kan. 896 KKKW), a następnie zostać odpowiednio przygotowana doktrynalnie i duchowo oraz złożyć wyznanie wiary katolickiej (zob. kan. 897 KKKW). Osoba, która nie ukończyła czternastego roku życia, nie może zastać przyjęta do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, jeśli opierają się temu jej rodzice (zob. kan. 900 KKKW). Prawo przyjmowania do Kościoła katolickiego poszczególnych wiernych ma hierarcha miejsca (lub, jeśli tak stanowi prawo partykularne, Patriarcha), a także proboszcz (chyba, że zabraniałoby mu tego prawo partykularne) (zob. kan. 898 § 2–3 KKKW); S. PAYYAPPILLY, *Baptized non-catholics coming into full communion with the Catholic Church. Canons 896–901*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. II, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1675–1684; D. SALACHAS, *I battezzati acattolici che vengono alla piena comunione con la Chiesa Cattolica*, „Apollinaris" 60 (1987) nr 1/2, s. 227–244; D. SALACHAS, *Baptized non-catholics who enter into full communion with the Catholic Church (cc. 896–901)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 597–606.

Prawo swobodnego wyboru Kościoła *sui iuris* przez akatolików zostało poddane ostrej krytyce w czasie obrad Soboru Watykańskiego II. Obiekcje wobec obowiązujących przepisów wyrażali głównie hierarchowie katolickich Kościołów wschodnich, szczególnie Kościoła melchickiego, którzy dotychczasowe prawo postrzegali jako faworyzujące w praktyce nawrócenia do Kościoła łacińskiego. Do takich sytuacji mogło dochodzić szczególnie na Zachodzie, który wciąż pozostaje głównym celem migrantów ze Wschodu. Ponadto wprowadzone zasady lepiej odpowiadają, wyrażonemu również na Soborze Watykańskim II pragnieniu, aby katolickie Kościoły wschodnie nieustannie rozkwitały (zob. OE 1). Na koniec należy zaznaczyć, iż ustawodawca kościelny pozostawił jednak przystępującym do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim akatolikom możliwość zwrócenia się w szczególnych sytuacjach do Stolicy Apostolskiej z prośbą o możliwość przypisania do innego Kościoła *sui iuris*[160].

4.3. Zmiana przynależności do Kościoła *sui iuris*

Wielorakie relacje międzyobrządkowe występujące w obrębie Kościoła powszechnego mogą niejednokrotnie wpływać na zmianę Kościoła *sui iuris* przez poszczególnych wiernych. Niewątpliwie na taką sytuację duży wpływ ma ludzka mobilność, w wyniku której czymś powszechnym stało się zamieszkiwanie na tym samym terytorium wiernych należących do różnych Kościołów *sui iuris*. Problem ten został dostrzeżony i uregulowany przez prawodawcę kościelnego, który poświęcił mu kan. 32–34 KKKW.

W przywołanych powyżej przepisach została powtórzona obowiązująca już wcześniej, zarówno w prawie Kościoła łacińskiego (zob. kan. 98 § 3 KPK/17; kan. 112 § 1 nr 1 KPK), jak i prawodawstwie wschodnim (zob. kan. 8 CS), zasada: „Nikt nie może bez zgody Stolicy Apostolskiej ważnie przejść do innego Kościoła *sui iuris*" (kan. 32 § 1 KKKW). Zgodnie z powyższą normą każdy, kto chce zmienić Kościół *sui iuris*, musi zwrócić się do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zgodę na takie przejście i uzyskać ją. W tym kontekście należy podkreślić, iż przytoczony powyżej kan. 32 § 1 KKKW ma charakter unieważniający, stąd jest wymagane uzyskanie zgody na zmianę Kościoła *sui iuris ad validitatem* (zob. kan. 1495 KKKW). Natomiast fakt zarezerwowania Stolicy Apostolskiej prawa do wydawania zgody na przejście do innego Kościoła *sui iuris* z jednej strony jest potwierdzeniem soborowej nauki, zgodnie z którą Stolica Apostolska jest najwyższym arbitrem relacji międzykościelnych (zob. OE 4), z drugiej wskazuje, iż do takiego przejścia powinno dochodzić jedynie w wyjątkowych i odpowiednio uzasadnionych okolicznościach. Ponadto świadczy to o tym, jak poważnym aktem jest zmiana Kościoła *sui iuris*, która niejednokrotnie

[160] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 125.

pociąga za sobą zmianę obrządku, a więc przyjęcie odmiennej tradycji liturgicznej, teologicznej, duchowej, dyscyplinarnej (zob. kan. 28 § 1 KKKW) [161]. Od powyższej generalnej zasady dotyczącej zmiany przynależności do Kościoła *sui iuris* ustawodawca kościelny wprowadził trzy wyjątki[162].

Pierwszy z wymienionych wyjątków dotyczy sytuacji, w której przejście następuje na terytorium, gdzie swoje eparchie mają zarówno Kościół *sui iuris*, do którego dana osoba należy, jak i ten, do którego przejść pragnie (zob. kan. 32 § 2 KKKW). Jeżeli zatem biskupi obydwu tych eparchii wyrażą pisemną zgodę na takie przejście, wówczas przyjmuje się, iż tym samym została udzielona domniemana zgodna Stolicy Apostolskiej na ten akt. Zgodnie z doktryną i w myśl soborowej zasady kolegialności takie rozwiązanie stanowi uznanie roli biskupów na terytoriach, na których swoją jurysdykcję mają różne Kościoły *sui iuris*[163]. Jednak wprowadzenie powyższej normy, stanowiącej nowość względem wcześniejszego prawa wschodniego, zrodziło pytanie w doktrynie o to, czy w kan. 32 § 2 KKKW przez Kościół *sui iuris* należy rozumie tak samo Kościół łaciński, czy adresatem tego przepisu są wyłącznie katolickie Kościoły wschodnie? Oficjalne wyjaśnienie powstałej wątpliwości prawnej przyniósł reskrypt Sekretariatu Stanu z 1992 r.[164], z którego jednoznacznie wynika, iż kanon ten dotyczy również Kościoła łacińskiego. Warto zwrócić uwagę, iż ów reskrypt powołuje się w swej treści na kan. 112 § 1 nr 1 KPK a nie kan. 32 § 1 KKKW. Ponadto reskrypt stanowi *explicite* jedynie o przejściu z Kościoła łacińskiego do jednego z katolickich Kościołów wschodnich, a nie o przejściu z tych ostatnich do Kościoła łacińskiego. Przyjmuje się jednak, iż przez analogię należy treść tego reskryptu interpretować w ten sposób, iż Stolica Apostolska udziela domniemanej zgody na przejście wiernego z jednego ze wschodnich Kościołów *sui iuris* do Kościoła łacińskiego, jeżeli na tym samym terytorium znajduje się eparchia Kościoła wschodniego i diecezja łacińska, a sprawujący w nich władzę biskup eparchialny i biskup diecezjalny wyrażą na to przejście pisemną zgodę[165]. Nie wszyscy kanoniści podzielają tę interpretację, np. Brogi twierdzi, iż, nawet przy zachowaniu powyższych warunków, nie można uzyskać domniemanej zgody Stolicy Apostolskiej na przejście wiernego do Kościoła łacińskiego, lecz w takiej sytuacji

---

[161] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 71.

[162] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 121.

[163] Tamże, s. 121.

[164] SECRETARIA STATUS, Rescriptum es audientia SS.mi. *fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda* (26.11.1992), AAS 85 (1993), s. 81.

[165] J. ABBASS, *Transfer to another Church sui iurus, including the Latin Church (CCEO c. 32 § 2)*, „The Jurist" 72 (2012) nr 2, s. 650–655.

wymagana jest jej wyraźna zgoda[166]. Pomimo tego, iż powszechnie przyjmuje się w kanonistyce, że, zwłaszcza w świetle omawianego w tym miejscu reskryptu, użyte w kan. 32 § 2 KKKW pojęcie Kościoły *sui iuris* odnosi się również do Kościoła łacińskiego, a zatem również przy przejściu do tego Kościoła obowiązuje zasada domniemanej zgody Stolicy Apostolskie, należy jednak podkreślić, że zgoda na przejście wiernych z katolickich Kościołów wschodnich do Kościoła łacińskiego powinna być wydawana rzadko, aby w ten sposób przeciwdziałać rozpadowi wschodnich wspólnot[167].

Drugi ze wspomnianych wyjątków od wyrażonej w kan. 32 § 1 KKKW zasady, został sformułowany w kan. 33 KKKW, a dotyczy możliwości przejścia do innego Kościoła *sui iuris* w związku z zawieranym małżeństwem. Zgodnie z kodeksowym brzmieniem powyższej normy: „kobieta ma prawo przejść do Kościoła *sui iuris* męża w momencie zawierania małżeństwa lub podczas jego trwania" (kan. 33 KKKW). Inaczej niż w prawie łacińskim (zob. kan. 112 § 1 nr 2 KPK), prawo wschodnie daje możliwość przejścia do Kościoła *sui iuris* współmałżonka, ale tylko kobiecie. Oznacza to, że gdyby mężczyzna chciał przejść do Kościoła *sui iuris* swojej żony, musiałby uzyskać na takie przejście zgodę Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 32 § 1–2 KKKW). Jak zauważył G. Nedungatt powyższa kwestia wywoływała sporo emocji w czasie prac Papieskiej Komisji dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego. Podobnie jak w omawianej powyżej kwestii możliwości wyboru Kościoła *sui iuris* dla dziecka małżonków, gdzie nowe przepisy prawne stanęły na straży fundamentalnej równości małżonków, tak również w omawianej kwestii, niektórzy członkowie Komisji chcieli wprowadzenia takich samych przepisów dla mężczyzn oraz kobiet w zakresie zmiany Kościoł *sui iuris* w momencie lub w czasie trwania małżeństwa. W tym przypadku, wobec ostrego sprzeciwu większości członków Komisji, zostały zachowane obowiązujące już wcześniej przepisy (zob. kan. 9 CS), głęboko zakorzenione we wschodniej tradycji, gdzie przyjęto, że w sprawach obrządku żona podąża za mężem, a nie przeciwnie[168]. Omawiany kan. 33 KKKW poza tym, że daje kobiecie możliwość wyboru Kościoła *sui iuris* męża, daje jej również możliwość legalnego powrotu do swojego poprzedniego Kościoła po rozwiązaniu małżeństwa. Taka sytuacja będzie mogła mieć miejsce w przypadku śmierci jednego ze współmałżonków, rozwiązania małżeństwa albo stwierdzenia jego nieważności. Decyzja o powrocie do poprzedniego Kościoła *sui iuris*, aby mogła wywrzeć skutki prawne, musi zostać właściwie zadeklarowana i odnotowana w księdze ochrzczonych (zob. kan. 36–37 KKKW). Natomiast, jeśli po rozwiązaniu

[166] M. BROGI, *Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa sui iuris*, „Revista Española de Derecho Canónico" 50 (1993), s. 666.

[167] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 73.

[168] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 124.

małżeństwa do swojego poprzedniego Kościoła *sui iuris* chciałby powrócić mężczyzna, który przeszedł do Kościoła *sui iuris* żony po uzyskaniu zgody od Stolicy Apostolskiej, musiałby ponownie wystąpić do Stolicy Apostolskiej z prośbą o zgodę na powrót (zob. kan. 32 § 1–2 KKKW)[169].

Trzeci, dotyczący zmiany przynależności do Kościoła *sui iuris* wyjątek dotyczy dzieci rodziców, którzy przechodzą do innego Kościoła *sui iuris*. Regulujący tę kwestię kan. 34 KKKW przewiduje w tej materii trzy możliwości: do innego Kościoła *sui iuris* przechodzą obydwoje rodzice, do innego Kościoła *sui iuris* przechodzi katolicki współmałżonek w małżeństwie mieszanym, do innego Kościoła *sui iuris* przechodzi jeden ze współmałżonków w małżeństwie katolickim. We wszystkich tych trzech przypadkach adresatem regulacji kodeksowej są dzieci, które nie ukończyły czternastego roku życia. Zgodnie z postanowieniem prawodawcy kościelnego w pierwszych dwóch z wymienionych powyżej sytuacji, zmiana przynależności dziecka do Kościoła *sui iuris* następuje z mocy samego prawa. Dotyczy to zatem sytuacji, w której obydwoje rodzice przechodzą do innego Kościoła *sui iuris*, jak i w sytuacji, gdy w małżeństwie mieszanym takiego przejścia dokonuje strona katolicka. Natomiast w trzecim przypadku, a więc gdy w małżeństwie katolickim tylko jeden ze współmałżonków przechodzi do innego Kościoła *sui iuris*, przejście dziecka do tego Kościoła może dokonać się tylko za obopólną zgodą rodziców. Jak już wspomniano powyższe normy znajdują zastosowanie tylko do dzieci, które nie ukończyły czternastego roku życiu. Co więcej, jak stanowi Kodeks: „po ukończeniu zaś czternastego roku życia dzieci mogą powrócić do poprzedniego Kościoła *sui iuris*" (kan. 34 KKKW)[170].

W ramach omawianego zagadnienia zmiany przynależności do Kościoła *sui iuris* należy zwrócić również uwagę na kan. 36 i 37 KKKW, które określają procedurę, jaką należy zachować przy zmianie Kościoła *sui iuris*. Należy pamiętać, że poza sytuacjami, kiedy przejście wiernego do innego Kościoła *sui iuris* dokonuje się *ipso iure* lub, gdy poszczególny reskrypt Stolicy Apostolskiej stanowi inaczej, „przejście do innego Kościoła *sui iuris* osiąga skutek od momentu zadeklarowania tego faktu wobec Hierarchy miejsca tego Kościoła albo wobec własnego proboszcza lub kapłana przez jednego z nich delegowanego i dwóch świadków" (kan. 36 KKKW). Jak wynika z zacytowanego powyżej kanonu taka deklaracja może być zatem złożona albo wobec miejscowego hierarchy albo proboszcza albo kapłana delegowanego. Ponadto, ponieważ przejście do innego Kościoła *sui iuris* pociąga za sobą konkretne skutki prawne, a tym samym może również powodować nieważność pewnych czynności prawnych, prawodawca kościelny nakłada obowiązek odnotowania każdego

[169] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 69.
[170] J. ABBASS, *Ascription to a Church Sui Iuris…*, s. 158.

nabycia przynależności do jakiegoś Kościoła *sui iuris* lub przejścia do innego Kościoła *sui iuris* w księdze ochrzczonych parafii, gdzie chrzest został udzielony, także w sytuacji, gdy parafią chrztu, jest parafia łacińska (zob. kan. 37 KKKW). Gdyby z jakiś powodów okazało się to jednak niemożliwe należy to odnotować w „innym dokumencie przechowywanym w archiwum parafialnym właściwego proboszcza Kościoła *sui iuris*, do którego osoba ta nabyła przynależność" (kan. 37 *in fine* KKKW)[171].

Część Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich regulująca kwestie związane ze zmianą przynależności do Kościoła *sui iuris* zawiera jeszcze jedną bardzo ważną normę, która po raz pierwszy została sformułowana przez Leona XIII w liście apostolskim *Orientalium dignitas*, zgodnie z którą „chrześcijanie Kościołów wschodnich, także ci, którzy zostali powierzeni opiece Hierarchy lub proboszcza innego Kościoła *sui iuris*, na stałe należą do własnego Kościoła *sui iuris*" (kan. 38 KKKW; zob. OD IX). Jest to kolejna norma, która dotyczy przede wszystkim migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Osoby takie, ze względu na swoją mobilność niejednokrotnie znajdują się w miejscach, gdzie korzystają z opieki duszpasterskiej hierarchy lub proboszcza innych Kościołów *sui iuris*. Gdyby jednak wierny pozostawał w takiej sytuacji przez bardzo długi okres czasu, jednocześnie uczestnicząc w życiu sakramentalnym parafii innego Kościoła *sui iuris*, nie będzie to miało wpływu na jego przynależność do Kościoła *sui iuris* i będzie przez cały ten czas pozostawał członkiem swojego Kościoła. Norma ta, choć z nieco inaczej rozłożonymi akcentami została zawarta również w Kodeksie łacińskim, w którym otrzymała następujące brzmienie: „nawet długotrwały zwyczaj przyjmowania sakramentów według obrzędów innego Kościoła *sui iuris*, nie pociąga za sobą włączenia do tego Kościoła" (kan. 112 § 2 KPK). Na gruncie zacytowanych powyżej kan. 38 KKKW oraz kan. 112 § 2 KPK można zauważyć, iż omawiany przypadek pozostawania pod duszpasterską opieką hierarchy lub proboszcza innego Kościoła *sui iuris* może wiązać się z prowadzeniem życia sakramentalnego lub nie. Ta pierwsza sytuacja została zaakcentowana w Kodeksie łacińskim, druga w Kodeksie wschodnim. Tym niemniej należy jeszcze raz podkreślić, że ani formalne powierzenie wiernego opiece hierarchy lub proboszcza innego Kościoła *sui iuris* zgodnie z kan. 916 KKKW, ani prowadzenie w takiej wspólnocie życia sakramentalnego, w żaden sposób nie wpływają na jego przynależności do swojego Kościoła *sui iuris*[172].

[171] J. ABBASS, *CCEO and CIC: A comparative study*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 883.

[172] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 125–126.

4.4. Obowiązek zachowania własnego obrządku

Przedstawiona na początku niniejszego paragrafu wykładania kan. 17 KKKW w zw. z kan. 214 KPK wskazała na przysługujące wszystkim wiernym, bez względu na to gdzie się znajdują, prawo do zachowania swojego obrządku. Natomiast wykładnia kan. 17 KKKW w zw. z kan. 12 § 1 KKKW przypomniała, iż wierni mają nie tylko prawo do zachowania swojego obrządku, ale jest to również ich szczególny obowiązek. Obowiązek ten, co zostanie szczegółowo przedstawione poniżej, ciąży jednaka nie tylko na poszczególnych wiernych. Należy pamiętać, iż cały Kościół ma za zadanie troszczyć się o to, aby wszystkie obrządki nie tylko były zachowywane, ale również rozwijały się. Powyższe postulaty zostały bardzo wyraźnie wyartykułowane podczas Soboru Watykańskiego II, który, szczególnie w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*, przypomniał, iż „historia, tradycje i rozliczne instytucje kościelne wspaniale świadczą o tym, jak bardzo Kościoły Wschodnie są zasłużone dla Kościoła powszechnego. Dlatego święty Sobór to dziedzictwo kościelne i duchowe nie tylko otacza należnym szacunkiem i zasłużonym uznaniem, ale także zawsze traktuje je jako dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego. Dlatego też uroczyście oświadcza, że tak Kościoły Wschodu, jak i Zachodu mają prawo i obowiązek rządzenia się według własnych, szczególnych zasad" (OE 5).

Przywołane słowa mówiące o znaczeniu historii, tradycji i instytucji Kościołów wschodnich dla Kościoła powszechnego przypominają niewątpliwie, iż założony przez Chrystusa Kościół swoje korzenie i początki ma właśnie na Wschodzie. Nie można nie pamiętać o tym, że historia pierwotnego Kościoła jest w dużej mierze historią Kościoła wschodniego. Zarówno Apostołowie, jak i ich uczniowie pochodzili przede wszystkim ze Wschodu. To oni przyczynili się do rozwoju kościelnej doktryny, zwalczali pierwsze herezje, które zagrażały wierze i misji Kościoła, oni także organizowali pierwsze wspólnoty kościelne. W tym kontekście Kościół zachodni jawi się jako owoc ewangelizacyjnej pracy wschodnich misjonarzy. To oni nieśli Ewangelię na krańce świata, na długo przed rozwojem misyjnej działalności Kościoła na Zachodzie. Kościoły wschodnie jako pierwsze zostały poddane prześladowaniom i wydały męczenników. Nauczanie Ojców Kościoła, w tym również Ojców wschodnich, jest dziś postrzegane jako środek do odnowy teologii katolickiej, czego wyrazem jest m.in. soborowy postulat powrotu do źródeł. W końcu wypracowane na Wschodzie instytucje eklezjalne znalazły z biegiem wieków zastosowanie w całym Kościele powszechnym. Można tu wspomnieć chociażby o rozwoju metropolii, tak bardzo podkreślanej dzisiaj kolegialności, administracji kościelnej, zaangażowaniu

świeckich w życie kościelne, a także niektórych praktykach liturgicznych jak np. używaniu ojczystych języków, koncelebrze czy komunii pod dwiema postaciami[173].

Na Soborze Watykańskim II Kościół potwierdził, że to ogromne dziedzictwo Wschodu wysoko ceni i pragnie otaczać należnym szacunkiem. Co więcej, Sobór przyznał, iż nie uważa go za odrębne dziedzictwo jakiegoś Kościoła czy regionu, lecz traktuje je jako dziedzictwo całego Kościoła powszechnego[174]. Za E. Farrugią można powiedzieć, że na Soborze Kościoły wschodnie przeszły od „bycia nosicielami dziedzictwa Kościoła do bycia dziedzictwem Kościoła"[175]. Jednocześnie ojcowie soborowi definitywnie zerwali z obecnym w Kościele łacińskim przekonaniem o jego pierwszeństwie względem Kościołów wschodnich, uznając, że Kościoły Wschodu i Zachodu mają jednakową godność oraz prawo i obowiązek rządzenia się swoimi własnymi szczególnymi zasadami, a przez to zachować swoje autentyczne tradycje[176]. W kontekście katolickich Kościołów wschodnich stwierdzili ponadto, iż zasady, którymi mają prawo i obowiązek rządzić się, zasady które składają się na obrządki poszczególnych Kościołów *sui iuris*, powinny być przestrzegane nie tylko ze względu na to, co już wskazano powyżej, że odznaczają się szacowną starożytnością, lecz także, dlatego że „lepiej odpowiadają obyczajom swoich wiernych i wydają się bardziej właściwe, gdy chodzi o okazywanie troski o dobro dusz" (OE 5)[177].

Prawo i obowiązek zachowywania swojego obrządku ponownie zostało wyrażone w dalszej części dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, gdzie ojcowie soborowi stwierdzili „niech wszyscy chrześcijanie wschodni wiedzą i będą przekonani o tym, że zawsze mogą i powinni zachowywać swoje zgodne z prawem obrządki liturgiczne i swoje przepisy" (OE 6). W zacytowanym fragmencie soborowego dekretu na uwagę zasługuje jego adresat. Tekst ten jest skierowany do „wszystkich chrześcijan wschodu", a zatem zarówno do wiernych świeckich, jak i duchownych, a co za tym idzie także do wschodnich hierarchów. Ponadto, warto odnotować, że w dalszej części zacytowanego fragmentu ojcowie soborowi zwracają się również do wiernych Kościoła łacińskiego, zwłaszcza tych, którzy mają częsty kontakt z Kościołami wschodnimi (zob. OE 6), wzywając ich do pogłębiania wiedzy na temat obrządków wschodnich. Odczytując ten postulat w świetle całego dokumentu, nasuwa się zatem wniosek, iż wierni Kościoła łacińskiego, a zwłaszcza jego pasterze, powinni przyczyniać się i umożliwiać wiernym katolickich Kościołów wschodnich, wypełnianie ich obowiązku zachowania swojego obrządku. Dobrym podsumowaniem powyższych rozważań

---

[173] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 48–50.
[174] Tamże, s. 50.
[175] E. FARRUGIA, *Re-Reading "Orientalium Ecclesiarum"…*, s. 365.
[176] F. THONIPPARA, *Orientalium Ecclesiarium: Second Vatican Council Decree…*, s. 20.
[177] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 54–55.

mogą być słowa J. Madeya, który stwierdził: „Sobór Watykański II zachęca poszczególne Kościoły, aby wszędzie żyły swoim życiem. Aby to zrealizować, muszą one mieć możliwość pozostania pod każdym względem tym, czym są: w teologii, duchowości, liturgii, dyscyplinie itd. Nigdzie nie powinny tracić swojej tożsamości! Odnosi się to szczególnie do tych Kościołów, których wielu, a może nawet większość członków żyje na emigracji, jak np. Kościoła melchickiego, maronickiego, ukraińskiego, chaldejskiego, syro-malabarskiego”[178].

Treść powyższego nauczania Soboru Watykańskiego II znalazła swoje odzwierciedlenie w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, w którym problemowi zachowania obrządków został poświęcony osobny rozdział (zob. kan. 39–41 KKKW). Rozdział ten rozpoczyna się od fundamentalnego stwierdzenia, iż „obrządki Kościołów wschodnich powinny być wiernie zachowywane i promowane jako dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego, w którym jaśnieje tradycja od Apostołów przez Ojców, i który potwierdza w różnorodności boską jedność wiary katolickiej” (kan. 39 KKKW). Z przytoczonego kanonu wynika jednoznacznie, iż prawodawca kościelny potwierdza, wielokrotnie przypominany przez Sobór, obowiązek zachowywania i promowania obrządków wschodnich. Wszystkie te obrządki należą do Kościoła Chrystusowego, należąc jednocześnie, każdy z osobna, do poszczególnych Kościołów *sui iuris*. Z kanonu tego można również wywnioskować, iż obliguje on cały Kościół powszechny do troski o obrządki, albowiem są one środkami, poprzez które przekazywana jest Tradycja Apostolska zawierająca część Boskiego Objawienia, i jako takie są dobrem całej wspólnoty Kościoła. Omawiany kanon przypomina ponadto, iż samo zachowywanie obrządków to za mało, albowiem konieczne jest, aby były one także promowane, a więc, aby Kościół troszczył się o ich rozwój. To wszystko, co zostało powiedziane powyżej, a co wprost wynika z kan. 39 KKKW stanowi pierwsze i podstawowe prawo sformułowane w Kodeksie wschodnim w odniesieniu do kwestii zachowania obrządków, będąc jednocześnie źródłem dalszych praw w tej materii wyrażonych w kan. 40–41 KKKW[179].

Bardzo obszerny, składający się z trzech paragrafów, kan. 40 KKKW, w sposób bardziej szczegółowy określa ciążące na poszczególnych grupach wiernych obowiązki związane z zachowaniem obrządku. Kanon ten skierowany jest w pierwszej kolejności do wszystkich hierarchów Kościołów *sui iuris*, którzy, przewodnicząc powierzonemu sobie ludowi i będąc za niego odpowiedzialnymi, zostali zobligowani, aby „najpilniej troszczyć się o wierne strzeżenie i dokładne zachowywanie własnego obrządku” (kan. 40 § 1 KKKW). W tym samym paragrafie ustawodawca kościelny wprowadza ogólny zakaz dokonywania

[178] Tamże, s. 38.

[179] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 116.

zmian w obrządkach, chyba że zmiany takie stanowiłyby przejaw jego organicznego rozwoju, wypływałyby z dobrej woli i nie zagrażałyby jedności chrześcijan (zob. kan. 40 § 1 KKKW)[180]. Należy w tym miejscu przywołać również kan. 193 § 1 KKKW oraz kan. 383 § 2 KPK, które rozszerzają powyższe normy dotyczące troski hierarchów o własne obrządki także na troskę o obrządki tych, którzy podlegają ich pasterskiej pieczy[181].

Na gruncie podstawowego obowiązku zachowania własnego obrządku, kan. 40 § 2 KKKW nakłada konkretne zobowiązania w tej materii także na duchownych i członków instytutów życia konsekrowanego. W odniesieniu do tych osób Kodeks stanowi, aby wiernie zachowywali swój obrządek oraz codziennie wzrastali w jego większym zrozumieniu i doskonalszym praktykowaniu (zob. kan. 40 § 2 KKKW). Warto w tym miejscu zacytować soborowy dekret *Orientalium Ecclesiarum*, który, w części poświęconej trosce o zachowanie dziedzictwa Kościołów wschodnich, zawiera szczególne zalecenie skierowane do zakonów łacińskich. Dokument ten stanowi: „zakonom zaś i stowarzyszeniom obrządku łacińskiego, które prowadzą pracę na wschodnich terenach albo wśród wschodnich wiernych, usilnie zaleca się, aby dla większej skuteczności apostolstwa zakładali domy lub nawet, o ile to możliwe, prowincje obrządku wschodniego" (OE 6). Postulat taki wydaje się tym bardziej uzasadniony, gdyż w niektórych instytutach życia konsekrowanego, jak np. w Towarzystwie Jezusowym, Zakonie Braci Mniejszych Kapucynów, czy Towarzystwie Salezjańskim, pewna liczba członków należy do katolickich Kościołów wschodnich, a niektórzy z nich są w nich nawet hierarchami, np. M. Lach – jezuita, biskup katolickiego Kościoła obrządku bizantyjsko-słowackiego oraz Kościoła obrządku bizantyjsko-rusińskiego[182].

Co do pozostałych wiernych, omawiany kanon stanowi, iż również oni są wezwani do „poznawania własnego obrządku i szacunku dla niego oraz zachowywania go wszędzie, chyba, że prawo ustanawia wyjątek" (kan. 40 § 3 KKKW). Powyższy kanon obejmuje zatem ogólny nakaz zachowywania i promowania swoich obrządków również przez wiernych świeckich katolickich Kościołów wschodnich. W przepisie tym prawodawca kościelny postanowił jednak, iż od nakazu tego prawo może przewidywać pewne wyjątki. Tak sformułowana treść kan. 40 § 3 KKKW bezpośrednio nawiązuje do nauczania Soboru Watykańskiego II, w którym znajdują się takie właśnie wyjątki. Dekret *Orientalium*

[180] Jak zauważył J. Abbass odniesienie się w tym kanonie do „wzajemnej dobrej woli" (*mutuam benevolentiam*) oraz „jedności chrześcijan" (zob. kan. 40 § 1 KKKW) stanowi ewidentną przestrogę przed prozelityzmem. Jednocześnie, według tego samego Autora, powyższe odniesienie zostało wprowadzone także po to, aby zapobiec wprowadzaniu do obrządków wschodnich zmian, które prowadziłyby do powstania istotnych różnic między wschodnimi katolikami a członkami Kościoła prawosławnego; J. ABBASS, *Ascription to a Church Sui Iuris…*, s. 167.

[181] G. NEDUNGATT, *Churches sui iuris and Rites…*, s. 116.

[182] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 65.

Ecclesiarium stanowi, iż „poszczególni chrześcijanie, znajdujący się poza regionem albo terytorium własnego obrządku, mogą w zakresie prawa dotyczącego czasów świętych dostosowywać się w pełni do przepisów obowiązujących w miejscu, gdzie przebywają. W rodzinach o różnych obrządkach wolno zachowywać to prawo zgodnie z jednym i tym samym obrządkiem" (OE 21). W Kodeksie zatem został zawarty przepis, który w swej istocie nawiązuje do treści soborowego nauczani w poruszanej materii, aczkolwiek jest przepisem o charakterze abstrakcyjnym i generalnym, a więc dającym możliwość wprowadzanie innych tego typu wyjątków. Tym niemniej Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich w kan. 883 § 1 powtarza niemal dosłownie przywołany powyżej wyjątek od ogólnego obowiązku wiernych wschodnich zachowywania wszędzie swojego obrządku, zgodnie z którym odnośnie dni świątecznych i dni pokuty wierni katolickich Kościołów wschodnich mogą, poza terytorium swoich Kościołów *sui iuris*, a więc także na terytoriach łacińskich, w pełni dostosować się do obowiązujących tam przepisów dotyczących dni świątecznych i dni pokuty (zob. kan. 883 § 1–2 KKKW)[183].

Ostatni kanon poświęcony kwestii zachowywania obrządków jest jednym z dziewięciu kanonów Kodeksu wschodniego, który wprost wymienia Kościół łaciński. Kanon ten stanowi, aby wierni wszystkich Kościołów *sui iuris*, w tym także członkowie Kościoła łacińskiego, którzy z racji pełnionych przez siebie urzędów, posług lub zadań często spotykają się z wiernymi innych Kościołów *sui iuris*, byli dokładnie o tych Kościołach pouczeni (zob. kan. 41 KKKW). Powyższa norma nie precyzuje jak częste i liczne powinny być to kontakty, aby dana osoba była związana tym przepisem, doprecyzowuje jednak, iż osoby te powinny zostać pouczone w tej materii w związku z powagą pełnionych przez nie urzędów. Przepis ten będzie miał zatem zastosowanie m.in. w przypadku prefekta i innych urzędników Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich, a także łacińskich biskupów i kapłanów sprawujących swą posługę w miejscach, gdzie obecne są katolickie Kościoły wschodnie lub grupy wiernych należących do tych Kościołów nieraz powierzone ich jurysdykcji i pasterskiej pieczy[184].

5. PRAWO MIGRANTA DO OTRZYMYWANIA POMOCY Z DÓBR DUCHOWYCH KOŚCIOŁA (KAN. 16 KKKW)

Jednym z podstawowych praw nie tylko wiernych migrantów, lecz w ogóle wszystkich wiernych jest sformułowane w kan. 16 KKKW prawo do otrzymywania pomocy z dóbr duchowych Kościoła. W dosłownym brzmieniu kanon ten stanowi, iż „chrześcijanie mają prawo otrzymywać pomoce od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś

[183] J. ABBASS, *Ascription to a Church Sui Iuris…*, s. 168.

[184] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 65.

ze słowa Bożego i sakramentów" (kan. 16 KKKW). Od razu w tym miejscu warto zacytować instrukcję *Erga migrantes caritas Christi*, w której, jej autorzy, zaraz po przywołaniu powyższego kan. 16 KKKW i odpowiadającego mu w Kodeksie łacińskim kan. 213 KPK stwierdzili: „temu prawu odpowiada obowiązek Pasterzy, aby zapewnić taką pomoc, w szczególny sposób także wobec migrantów, ze względu na ich szczególne warunki życia" (art. 1 § 1 EMCC). Ogromne znaczenie tego, wymienionego w kodeksowym katalogu fundamentalnych praw i obowiązków chrześcijan prawa wynika z jego bezpośredniego związku z powszechny powołaniem wszystkich wiernych do świętości. Wierni, którzy, każdy zgodnie ze swoją pozycją, winni prowadzić życie święte (zob. kan. 13 KKKW), mają prawo oczekiwać w swoim dążeniu do świętości pomocy ze strony swoich pasterzy. Ponadto, zgodnie z art. 1 § 1 EMCC mają do tego prawo wszędzie, gdziekolwiek się znajdują. Prawo to staje się tym samym również jedną z fundamentalnych norm dotyczących duszpasterstwa migrantów, które w głównej mierze powinno być nastawione na zapewnieni ludziom w drodze dostępu do dóbr duchowych Kościoła[185].

Kan. 16 KKKW wymienia dwie główne formy udzielania wiernym pomocy z duchowych dóbr Kościoła przez pasterzy, do których, zgodnie z brzemieniem kodeksowej normy mają oni prawo, a którymi są słowo Boże i sakramenty. Jednak może się zrodzić w tym miejscu pewna wątpliwość, gdyż zarówno słowo Boże, jak i sakramenty są całkowicie darmowymi i niezasłużonymi środkami zbawienia, jakie wierni otrzymują od swego Zbawiciela, stąd może się rodzić wspomniana wątpliwość, czy aby można w ogóle mówić o czyimkolwiek prawie do tych szczególnych środków zbawienia. Wydaje się, iż biorąc pod uwagę zbawczą misję powierzoną Kościołowi przez Pana Jezusa i żywotną potrzebę, a nawet konieczność otrzymywania przez wiernych dóbr duchowych w celu osiągnięcia zbawienia, można mówić o takim prawie. Prawo to wypływa z samej prawdy o Bogu, który poprzez swoje samoobiawienie się człowiekowi zaprasza go do udzielenia na nie wolnej, osobistej odpowiedzi (zob. DV 5). Odpowiedź ta nie może być czysto wewnętrzna i indywidualna, lecz powinna znaleźć zewnętrzny wyraz w określonej wspólnocie wiary (zob. LG 9). Dzieje się to przede wszystkim przez przyjęcie chrztu. W tym kontekście misja Kościoła stanowi kontynuację zbawczej obecności Chrystusa w świecie, więc jako taka wymaga współpracy ludzi z łaską Bożą. A zatem, aby Kościół mógł wypełnić swoją misję musi zapewnić wiernym pomoc ze swoich duchowych dóbr, zwłaszcza ze słowa Bożego i sakramentów. Ostatecznie pomoc ta ma pobudzić wiernych do ich wewnętrznej przemiany, do pogłębienia ich osobistej relacji z Bogiem, a także do odkrycia i wypełnienia powierzonej im przez Boga misji w Kościele i świecie. Inaczej mówiąc, pomoc ta ma pomóc człowiekowi

[185] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 108.

w wierze, która zgodnie z nauczaniem Kościoła „jest aktem osobowym, wolną odpowiedzią człowieka na inicjatywę Boga, który się objawia" (zob. KKK 166)[186].

O takim prawie można mówić również biorąc pod uwagę korelatywne z tym prawem zobowiązanie nałożone na Pasterzy Kościoła, aby ci, wiernie wypełniali powierzoną im przez Pana władzę szafowania środkami zbawienia[187]. Warto w tym miejscu zauważyć, iż wynikające z omawianego kanonu zobowiązanie pasterzy do tego, aby udzielali wiernym posługi duchowej w ścisłym znaczeniu jest skierowane do biskupów i innych osób wyposażonych we władzę biskupią. W kanonie tym został użyty termin *Ecclesiae Pastores* (zob. kan. 16 KKKW) pisany przed duże „P". Podobnie w Kodeksie łacińskim, w analogicznym kanonie, również przez duże „P" prawodawca kościelny wymienia *sacri Pastores* (zob. kan. 213 KPK). Obydwa te terminy pisane właśnie przez duże „P" oznaczają biskupów, w odróżnieniu od pisanego przez małe „p" i bez żadnych przymiotników terminu *pastores*, który oznacza innych duszpasterzy, w tym przede wszystkim proboszczów (zob. kan. 281 § 1 KKKW, kan. 519 KPK). A zatem, jak już wspomniano, głównymi adresatami tego obowiązku są biskupi, więc to do nich należy w pierwszej kolejności takie zorganizowanie wiernym, także migrantom, dostępu do koniecznych im do zbawienia środków, szczególnie słowa Bożego i sakramentów, aby ci mogli skutecznie korzystać z przysługującego im prawa do otrzymywania pomocy z duchowych dóbr Kościoła. Należy jednak pamiętać, że biskup wypełnia ten obowiązek m.in. poprzez mianowanie proboszczów (zob. kan. 287 § 3 KKKW), a także, w stosunku do wiernych innych Kościołów *sui iuris,* którzy zostali powierzeni jego pasterskiej trosce, z pomocą prezbiterów lub proboszczów tych Kościołów *sui iuris* (zob. kan. 193 § 2 KKKW). Należy przyjąć, iż w szerszym sensie omawiany tu obowiązek udzielania wiernym posługi duchowej ciąży na wszystkich duchownych, stosownie do powierzonego im urzędu[188].

Sformułowany w kan. 16 KKKW w sposób pośredni obowiązek udzielania wiernym posługi duchowej, przede wszystkim słowa Bożego i sakramentów, jest wskazywany już w sposób bezpośredni i konkretny w innych przepisach kodeksowych. Zgodnie z nimi „biskup eparchialny ma obowiązek przedstawiać wiernym i wyjaśniać prawdy wiary" (kan. 196 § 1 KKKW), a także, jako główny szafarz tajemnic Bożych, „powinien zadać sobie trud, aby chrześcijanie powierzeni jego trosce, przez uczestnictwo w sakramentach, a zwłaszcza Boskiej Eucharystii, wzrastali w łasce" (kan. 197 KKKW). Podobnie proboszcz jest w sposób

---

[186] R.J. KASLYN, *The obligations and rights of all the Christian faithful*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 267.

[187] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 93.

[188] J. KRUKOWSKI, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 30.

szczególny zobowiązany do głoszenia słowa Bożego oraz zapewnienia powierzonym sobie wiernym dostępu do sakramentów (zob. kan. 289 § 1–2 KKKW). W końcu Kodeks stanowi także, iż wszyscy „duchowni mają podstawowy obowiązek głoszenia wszystkim Królestwa Bożego oraz uwidoczniania miłości Bożej względem ludzi w posłudze słowa i sakramentów" (kan. 367 KKKW). Przytoczony powyżej fragment kan. 367 KKKW został niemalże dosłownie powtórzony w kan. 381 § 2 KKKW, który stanowi: „duchowni mają obowiązek, jeśli nie usprawiedliwia ich słuszna przeszkoda, udzielania z duchowych dóbr Kościoła zwłaszcza w postaci posługi słowa Bożego i sakramentów". Na podkreślenie zasługuje jednak dalsza cześć przytoczonego przepisu, w której prawodawca kościelny przypomina, iż duchowni mogą udzielać tych dóbr „chrześcijanom, którzy o to proszą, są w należytej dyspozycji i nie są związani prawną przeszkodą do przyjmowania sakramentów" (kan. 381 § 2 *in fine* KKKW). Tym samym powyższa norma wskazuje, iż prawo wiernych do otrzymywania pomocy z dóbr duchowych Kościoła, przede wszystkim słowa Bożego i sakramentów, nie ma charakteru absolutnego[189]. Wierni, by mogli otrzymać tę pomoc muszą być należycie dysponowani, swoją prośbę powinni przedstawić we właściwym czasie i nie mogą być przeszkodzeni do ich przyjęcia poprzez swój wiek, stan czy nałożoną na nich karę kościelną[190].

W omawianym kanonie, co wynika z jego literalnego brzmienia, pierwsze miejsce wśród pomocy duchowych, które mają prawo otrzymywać wierni od swoich pasterzy, zajmują słowo Boże oraz sakramenty. Tym niemniej nie są to jedyne pomoce, jakich ci wierni mogą oczekiwać, albowiem kan. 16 KKKW podaje ogólną kategorię „duchowych dóbr Kościoła", do których poza wspomnianymi już słowem Bożym i sakramentami można zaliczyć m.in. sakramentalia (zob. kan. 867 § 1–2 KKKW)[191]. Warto zauważyć, iż jest to znaczna zmiana w porównaniu do wcześniejszego prawodawstwa kościelnego zarówno łacińskiego, jak i wschodniego. W prawie wschodnim prawo do otrzymywania pomocy duchowych od swoich pasterzy było ujęte w kan. 527 CS, będącym dosłownym powtórzeniem kan. 682 KPK/17, który stanowił: „świeccy mają prawo otrzymywać od duchowieństwa, zgodnie z przepisami prawa kościelnego, dobra duchowe, a zwłaszcza pomoc niezbędną do zbawienia (*ad salutem necessaria*)" (kan. 682 KPK/17; kan. 527 CS). Dawne przepisy mają zatem wyraźnie zawężający charakter w stosunku do treści kan. 16 KKKW oraz 213 KPK, ponieważ ograniczają wyrażone w nich prawo tylko do tych duchowych dóbr i takiej pomocy, które są niezbędne do zbawienia. Tak sformułowane prawo

[189] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 93.

[190] CH. THUNDUPARAMPIL, *Rights and obligations of the laity in the mission of the Church*, „Iustitia" 1 (2010) nr 1–2, s. 68.

[191] G. FELICIANI, *Christian Faithful. Their Rights and Obligations…*, s. 90.

wiernych do otrzymywania pomocy duchowych od swoich pasterzy łatwo mogło prowadzić do jego bardziej restrykcyjnej wykładni i ograniczania tego prawa w szczególnych sytuacjach, takich jak np. migracja, faktycznie jedynie do tego co niezbędne do zbawienia. Natomiast na przeciwległej pozycji względem obecnego kan. 16 KKKW, leży treść nauczania soborowego, w którym odnośnie omawianego prawa stwierdzono: „ludzie świeccy, jak wszyscy wierzący chrześcijanie, mają prawo otrzymywać w obfitości (*abundanter*) od swoich pasterzy z duchowych dóbr Kościoła, szczególnie pomoc słowa Bożego i sakramentów" (LG 37). Jest tu zatem mowa o pomocy obfitej, a zatem, choć ojcowie soborowi, nie rozwinęli tego zwrotu, można z całą pewnością sądzić, iż w swej treści wykracza daleko poza to, co do zbawienia konieczne. Kan. 16 KKKW nie zawiera użytego w konstytucji *Lumen gentium* słowa *abundanter*, przy jego formułowaniu zrezygnowano również z przymiotnika *neccesaria*. W ten sposób obecna norma potwierdzająca prawo wiernych do otrzymywania pomocy z duchowych dóbr Kościoła daje na swój sposób wyważone, aczkolwiek wciąż bardzo bogate spojrzenie na duchowe środki, do których wierni, po spełnieniu odpowiednich warunków, mają prawo[192].

5.1. Prawo do korzystania z posługi słowa

Jak uczy Kościół: „wiara jest konieczna do zbawienia" (KKK 183). Prawda ta wypływa zresztą wprost z nauczania samego Pana Jezusa, który, tuż przed swoim Wniebowstąpieniem, zlecając Apostołom misję głoszenia Ewangelii wszystkim narodom, zaznaczył, że „kto uwierzy i przyjmie chrzest, będzie zbawiony; a kto nie uwierzy, będzie potępiony" (Mk 16,16). Ponadto jak przypomina Katechizm Kościoła Katolickiego „bez wiary nie można podobać się Bogu" (zob. Hbr 11,6) i dojść do udziału w Jego synostwie, nikt nie może być bez niej usprawiedliwiony ani nie otrzyma życia wiecznego, jeśli nie wytrwa w niej do końca (zob. Mt 10,22; 24,13; Mk 16,16). Wynika z tego ponadto, iż wiara nie jest jednorazowym, aktem człowieka, lecz odpowiedzią, jakiej ochrzczony człowiek przez całe życie udziela samoobiawiającemu się Bogu (zob. DV 5). Dlatego człowiek wierzący jest wezwany do ciągłej troski o swoją wiarę i jej pogłębianie. W tym kontekście, mając na uwadze słowa św. Pawła, który pisał w swym Liście do Rzymian, że „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17), dla osób wierzących jasne jest, iż wzrost wiary dokonuje się poprzez słuchanie i rozważania słowa Bożego. I dlatego nie może dziwić fakt, iż prawodawca kościelny potwierdzając prawo wiernych do otrzymywania od swoich pasterzy pomocy z duchowych dóbr Kościoła, wśród tych dóbr na pierwszym miejscu wymienia słowo Boże (zob. kan. 16 KKKW).

[192] A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 94.

Z drugiej strony, mając na uwadze tę niezwykłą rolę, jaką słowo Boże odgrywa w doprowadzaniu ludzi do wiary, a ostatecznie do zbawienia, Kościół traktuje zleconą mu przez Chrystusa misję głoszenia Ewangelii, jako swoje fundamentalne zadanie. Wyrazem tego, jak wielką wagę Kościół przywiązuje do tej, zleconej mu przez Chrystusa misji, są szczegółowe normy prawne regulujące różne jej aspekty. Normy te zostały zawarte zarówno w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jak i w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, gdzie w poświęconych im kanonach omawiane są te same fundamentalne zasady dotyczące nauczycielskich zadań Kościoła, aczkolwiek w szczegółach dostrzegalne są też między nimi pewne różnice. Zasadniczo kanony te stanowią o różnych aspektach głoszenia słowa Bożego, o osobach odpowiedzialnych za to zadanie, o wychowywaniu w wierze. Niektóre przepisy występują tylko w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich; są to przede wszystkim kanony dotyczących duszpasterskich aspektów nauczania (zob. kan. 601–606 KKKW) oraz dwa kanony wprowadzające do rozdziału poświęconego posłudze słowa Bożego (zob. kan. 607–608 KKKW)[193]. Ponadto, co wynika z odmiennej struktury Kodeksu wschodniego, przepisy poświęcone zadaniu nauczania, poza Tytułem XV (zob. kan. 595–666 KKKW) występują także w innych częściach Kodeksu, szczególnie w Tytule XIV poświęconym ewangelizacji narodów (zob. kan. 584–594 KKKW)[194].

Pierwszy spośród kanonów poświęconych nauczycielskiemu zadaniu Kościoła przypomina, iż „Kościół, któremu Chrystus Pan powierzył depozyt wiary, aby z asystencją Ducha Świętego strzegł święcie prawdy objawionej, wnikliwie ją badał, wiernie głosił i wykładał, ma wrodzone prawo niezależne od jakiejkolwiek ludzkiej władzy oraz obowiązek przepowiadania Ewangelii wszystkim narodom" (kan. 595 § 1 KKKW). W przytoczonym kanonie na uwagę zasługuje różnorodność zadań nałożonych przez Chrystusa Pana na Kościół w tym, co dotyczy przekazanego mu depozytu wiary. Kościół ma zatem obowiązek tego depozytu strzec, wnikliwie go rozważać, głosić, wykładać i przepowiadać[195]. Jednakże nade wszystko prawodawca kościelny w omawianym przepisie kodeksowym chciał podkreślić, iż Kościół posiada wrodzone, niezależne od wszelkiej ludzkiej władzy prawo głoszenia.

[193] Kanony te, zwłaszcza kan. 601–606 KKKW uwzględniając różnorodność sytuacji, w jakich znajdują się katolickie Kościoły wschodnie, w tym także rzeczywistość diaspory, stanowią, iż sposób, w jaki Kościół naucza musi być dostosowany do czasu i miejsca (zob. kan. 601 KKKW), a różnorodność doktrynalna nie może zagrażać katolickości Kościoła, lecz ją uwypuklać (zob. kan. 604 KKKW). W tym zadaniu swoją rolę mają do odegrania poza naukami świętymi także inne nauki (zob. kan. 602 KKKW), a także literatura i sztuka (zob. kan. 603 KKKW); J.D. FARIS, *An overview of the Code od Canons of the Eastern Churches*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 36.

[194] J.A. CORIDEN, *The Ecclesiastical Magisterium. Canons 595–666*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1101–1103.

[195] E. TEJERO, *Nauczycielskie zadanie Kościoła*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 578.

Co więcej, kanon ten przypomina również, iż jest to nie tylko prawo, lecz także ciążący na Kościele obowiązek, a Kościół jawi się tutaj, jako podmiot odpowiedzialny za prawdę Bożą, ale co ważne, cały Kościół. A zatem cały Kościół, a więc każdy, kto przez chrzest został wszczepiony w Chrystusa jest związany powyższym prawem-obowiązkiem[196]. Tym niemniej, choć, jak wynika z treści kan. 595 § 1 KKKW, każdy wierny uczestniczy w nauczycielskim zadaniu, jednak kolejny kanon – kan. 596 KKKW wskazuje, że nie wszyscy uczestniczą w nim w ten sam sposób.

Kan. 596 KKKW określa, kto „w imieniu Kościoła" wykonuje zadanie nauczania, to znaczy, kto wykonując to zadanie jest postrzegany, jako osoba reprezentująca Kościół i przemawiająca w sposób oficjalny w jego imieniu. Zgodnie z brzmieniem tego kanonu „w imieniu Kościoła zadanie nauczania wykonują jedynie Biskupi; w zadaniu tym uczestniczą także, stosownie do norm prawa, ci, którzy poprzez święcenia stali się współpracownikami Biskupów oraz ci, którzy nie posiadając święceń, otrzymali pozwolenie na nauczanie" (kan. 566 KKKW). Pierwszymi zatem odpowiedzialnymi za nauczanie w Kościele są biskupi i to oni w pierwszej kolejności mają obowiązek, nie tylko osobiście oddawać się temu zadaniu, ale również, poprzez współpracę z osobami duchownymi, a nawet świeckimi, tak organizować posługę nauczania, aby wszystkim głoszone było słowo Boże. W związku z omawianym kanonem należy odczytywać kan. 196 § 1 KKKW, a także paralelny kan. 386 § 1 KPK, które to kanony wymieniają ciążące na biskupach bardzo konkretne obowiązki dotyczące zadań nauczania. Biskup ma obowiązek „przedstawiać wiernym i wyjaśniać prawdy wiary, w które należy wierzyć i stosować w obyczajach, osobiście często przepowiadając. Ponadto powinien troszczyć się o to, aby z pilnością wypełniano przepisy prawa dotyczące posługi słowa, zwłaszcza homilii i nauczania katechetycznego, tak żeby wszystkim była przekazywana cała nauka Kościoła" (kan. 196 § 1 KKKW; zob. kan. 386 § 1 KPK). Jednocześnie, co zostało szczegółowo omówione w poprzednim paragrafie, wierni, w tym także wierni doświadczający szczególnych sytuacji życiowych takich jak migracja, to właśnie od biskupów mają prawo w pierwszej kolejności oczekiwać pomocy z duchowych dóbr Kościoła, w tym m.in. ze słowa Bożego.

Do nałożonych na biskupów przez Kodeks obowiązków dotyczących posługi słowa, należy m.in. czuwanie nad przestrzeganiem dyscypliny kościelnej w tym, co dotyczy homilii i katechezy. Zarówno homilia, jak i katecheza stanowią podstawowe formy przepowiadania słowa Bożego, stąd prawodawca kościelny szczegółowo reguluje je w kan. 609–626 KKKW[197]. Wcześniej jednak, w kanonach wprowadzających do tej części Kodeksu

[196] J.A. CORIDEN, *The Ecclesiastical Magisterium…*, s. 1105.

[197] L. GEROSA, *Prawo Kościoła*, Poznań 1999, s. 112.

przypomina, iż „posługa Słowa Bożego czyli przepowiadanie, katecheza i wszelkie nauczanie chrześcijańskie, wśród których szczególne miejsce winna zajmować homilia, zbawiennie winna karmić się Pismem św. i opierać się na świętej Tradycji" (kan. 607 KKKW). Ponadto dodaje, że celebrację słowa Bożego należy należycie wspierać (zob. kan. 607 *in fine* KKKW). To ostatnie zdanie odnosi się przede wszystkim do ubogacanych pieśniami i modlitwami liturgicznych celebracji słowa Bożego „w wigilie bardziej uroczystych świąt, w niektóre dni Adwentu i Wielkiego Postu oraz w niedziele i święta, zwłaszcza w miejscowościach, gdzie nie ma kapłana" (SC 35.4)[198]. Natomiast drugi ze wspomnianych kanonów wstępnych stanowi, że posługa słowa jest głównym zadaniem (*praecipuum munus*) biskupów, prezbiterów i diakonów, czyli to oni są pierwszymi szafarzami słowa Bożego (zob. kan. 608 KKKW). Oczywiście takie stwierdzenie nie sprzeciwia się komentowanym powyżej kanonom, gdyż kanon ten stanowi dalej, iż biskupi mają wykonywać posługę słowa „zgodnie z prawem" (kan. 608 KKKW), a więc także z uwzględnieniem m.in. kan. 596 KKKW. Natomiast pozostali wierni również są zachęcani do chętnego uczestnictwa w tej posłudze, aczkolwiek przy wcześniejszym uwzględnieniu trzech czynników, jakimi są: zdolności, stan życia i otrzymana misja (*mandatum*) (zob. kan. 608 *in fine* KKKW)[199].

Homilia została określona w Kodeksie jako forma głoszenia słowa Bożego „przez którą w ciągu roku liturgicznego wyjaśnia się tajemnice wiary i zasady życia chrześcijańskiego na podstawie Pisma św." (kan. 614 § 1 KKKW). Jako taka homilia stanowi integralną część każdej liturgii (nie tylko celebracji Boskiej Liturgii)[200] (zob. kan. 614 § 1 *in fine* KKKW). O znaczeniu homilii dla życia wspólnoty świadczy niewątpliwie obowiązek jej głoszenia co najmniej w niedziele i święta, jaki ustawodawca kościelny nakłada na odpowiedzialne za to osoby (proboszczów, rektorów kościołów), zaznaczając jednocześnie, iż nie powinni tego obowiązku zaniedbywać, jak tylko z poważnej przyczyny (*gravi de causa*) (zob. kan. 614 § 2 KKKW). Co więcej, proboszczowie i rektorzy kościołów powinni – co do zasady – osobiście wypełniać ten obowiązek i nie mogą powierzyć tego zadania na stałe innej osobie (zob. kan. 614 § 3 KKKW). Homilia ma być głoszona przez kapłanów (*sacerdotes*), natomiast, co do diakonów, ponieważ prawo niektórych katolickich Kościołów wschodnich nie łączy z ich posługą wygłaszania homilii, prawodawca kościelny odsyła w tej materii właśnie do prawa partykularnego poszczególnych Kościołów *sui iuris*[201].

---

198 J.A. CORIDEN, *The Ecclesiastical Magisterium…*, s. 1124.

199 G. NEDUNGATT, *Ecclesiastical Magisterium (cc. 595–666)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 466–467.

200 Tamże, s. 470.

201 Tamże, s. 470.

Jak zaznaczono powyżej w czasie roku liturgicznego w homilii powinny być wyjaśniane na podstawie tekstów Pisma Świętego prawdy wiary i zasady życia chrześcijańskiego (zob. kan. 616 § 1–2 KKKW). Jednak nie może to być wyjaśnianie o charakterze naukowym, lecz parenetycznym, czyli wskazującym zastosowanie w życiu oraz parekletycznym, to znaczy umacniającym, budzącym nadzieję, dającym słowo zachęty. Homilia jako taka powinna zatem uwzględniać nie tylko misterium celebrowane danego dnia, lecz również szczególne potrzeby zgromadzonych[202]. W tym kontekście homilia wygłaszana w środowisku migracyjnym powinna w swej treści uwzględniać specyfikę ich aktualnej sytuacji życiowej. Powinna także, w duchu odpowiedzialności całego Kościoła za proces włączania imigrantów w życie miejscowych wspólnot (eprachialnej, diecezjalnej, parafialnej), a także lokalnej społeczności, być „dostosowana do tego wszystkiego, co kreuje kulturę przyjęcia tak po stronie przyjmujących imigrantów, jak i samych przybyszów"[203].

Drugą zasadniczą formą głoszenia słowa Bożego, która wyłania się z przepisów kodeksowych jest prowadzenie katechezy. Mówiąc zatem, że wierni mają prawo do otrzymywania od swoich pasterzy pomocy z duchowych dóbr Kościoła w tym także słowa Bożego (zob. kan. 16 KKKW), należy przez to rozumieć, że mają oni także prawo do otrzymywania nauczania katechetycznego, które, jak stanowi Kodeks: „doprowadza wiarę do dojrzałości i formuje ucznia Chrystusowego poprzez głębsze i bardziej uporządkowane poznanie nauki Chrystusa i coraz mocniejsze z dnia na dzień trwanie przy Jego Osobie" (kan. 617 KKKW). Ten sam kanon przypomina jednocześnie o obowiązku prowadzenia katechezy, który ciąży na poszczególnych Kościołach *sui iuris*, a zwłaszcza na ich biskupach (zob. kan. 617 KKKW). Kanon ten jest tym samym podstawą dla normy zawartej w kan. 196 § 1 KKKW, gdzie prawodawca kościelny przypomina także o obowiązku biskupa pilnego wypełniania przepisów prawa dotyczących nauczania katechetycznego, a więc szczególnie przepisów zawartych w kan. 617–626 KKKW. Zarysowane powyżej prawo migranta do posługi słowa w formie katechezy i ściśle związany z nim obowiązek prowadzenia takiej posługi przez biskupów i ich współpracowników, przede wszystkich księży i diakonów, zostały w sposób syntetyczny sformułowane przez Jana Pawła II w adhortacji apostolskiej *Catechesi tradendae*[204], w której papież stwierdził: „jest rzeczą oczywistą, że katecheza stanowiła zawsze dla Kościoła święty obowiązek i trwałe, niezbywalne prawo. Jest to z jednej strony niewątpliwie obowiązek zrodzony z nakazu Pana, spoczywający zwłaszcza na tych, którzy w Nowym Przymierzu przyjęli wezwanie do posługi duszpasterskiej, z drugiej strony

[202] B. NADOLSKI, *Leksykon liturgii…*, s. 513.

[203] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 211.

[204] IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica de catechesi nostro tempore tradenda *Catechesi tradendae* (16.10.1979), AAS 71 (1979), s. 1277–1340.

można tu także mówić o prawie. Z teologicznego bowiem punktu widzenia każdy ochrzczony, na zasadzie samego chrztu, ma niezaprzeczalne prawo otrzymać od Kościoła naukę i wychowanie, które umożliwią mu dojście do życia prawdziwie chrześcijańskiego" (CT 14).

W zadaniu prowadzenia nauczania katechetycznego szczególne miejsce odgrywają parafie i inne wspólnoty kościelne, które prawodawca kościelny wzywa, aby troszczyły się „o nauczanie katechetyczne swoich członków i o ich integrację z samą wspólnotą, zapewniając do tego warunki, w których nabytą przez nich wiedzą mogliby jak najpełniej żyć" (kan. 619 KKKW). Na uwagę zasługuje użyte w zacytowanym kanonie określenie „każda wspólnota kościelna (*quaevis communitas ecclesialis*)" (kan. 619 KKKW). Prawodawca kościelny nie precyzuje, jakie podmioty należy zaliczyć do tej grupy. Można natomiast wywnioskować, iż do tej grupy nie będą zaliczały się wspólnoty, których rola w nauczaniu katechetycznym została określona w osobnych kanonach, jak rodziny (zob. kan. 617; 618 KKKW), a także stowarzyszenia, ruchy i koła chrześcijan (zob. kan. 620 KKKW). Wydaje się zatem, że wymienione w tym kanonie wspólnoty religijne mogą oznaczać m.in. wspólnoty migrantów nie będące parafiami, przede wszystkim *missio cum cura animarum*[205]. W omawianym kan. 619 KKKW na podkreślenie zasługuje również ukazanie integracji ze wspólnotą, jako jeden z owoców nauczania katechetycznego. Kościół lokalny powinien integrować swoich katechizowanych członków we wspólnotę, która zapewni im warunki, w których będą mogli najpełniej przeżywać to, czego się nauczyli. W ten sposób jest to zarówno dla samej wspólnoty, jak i jej poszczególnych członków droga do umacniania się i wzrostu[206].

Nauczanie katechetyczne, do którego zgodnie kan. 16 KKKW mają prawo wierni, jest oczywiście również prawem wiernych migrantów. Migranci jednak mają prawo nie tylko do katechezy jako takiej, ale również do katechezy specjalnej, a więc takiej, która będzie uwzględniała ich szczególną sytuację. Powyższe twierdzenie wynika pośrednio z samego kan. 16 KKKW, który w żaden sposób nie ogranicza prawa do korzystania przez wiernych z duchowych dóbr Kościoła, a więc potwierdza je również u tych, którzy znajdują się w szczególnej sytuacji życiowej. Tym niemniej o konieczności dostosowania katechezy do sytuacji, w jakiej znajdują się jej odbiorcy stanowi również kan. 626 KKKW, który osoby prowadzące katechezę wzywa do tego, aby naukę Kościoła przekazywały „w sposób integralny, dostosowany do poziomu katechizowanych i odpowiadający wymaganiom ich kultury". A zatem nauczania katechetycznego prowadzonego w środowisku imigracyjnym

[205] J.A. CORIDEN, *The Ecclesiastical Magisterium…*, s. 1137.

[206] Tamże, s. 1138.

nie można ograniczyć jedynie do systematycznego i całościowego wykładu doktryny chrześcijańskiej, choć oczywiście jest to nadrzędny cel katechezy[207]. Katecheza prowadzona w warunkach migracyjnych powinna wychodzić od doświadczenia migranta, który znajduje się w nowych warunkach będących dla niego niejednokrotnie źródłem różnorakich obaw i prowadzić go do dawania w takich właśnie okolicznościach świadectwa wiary. Jednocześnie katecheza powinna służyć pogłębianiu znajomości eparchii/diecezji i parafii miejsca, w którym migrant przebywa. Tym samym taka katecheza staje się narzędziem budowania komunii Kościoła. Podobną funkcję może pełnić katecheza dla budowania wielokulturowej, a nieraz wielowyznaniowej czy wieloreligijnej społeczności lokalnej[208].

5.2. Prawo do korzystania z posługi sakramentalnej

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich potwierdzając prawo wiernych do otrzymywania pomocy z duchowych dóbr Kościoła, wskazuje, że szczególne miejsce wśród nich zajmują słowo Boże i sakramenty. Warto zauważyć, że prawodawca kościelny, wymieniając jako przykład duchowych dóbr Kościoła, do otrzymywania których mają prawo wierni, słowo Boże i sakramenty, chciał pokazać nie tylko, że są to najcenniejsze dary, jakie zostały powierzone Kościołowi przez Chrystusa, lecz także ich wzajemny związek. Sobór Watykański II w konstytucji *Sacrosanctum concilium* stwierdził, że „sakramenty nie tylko zakładają wiarę, lecz za pomocą słów i rzeczy ją podtrzymują, umacniają i wyrażają" (SC 59). W tym kontekście warto jeszcze raz przytoczyć słowa św. Pawła, który pisał do Rzymian „wiara rodzi się z tego, co się słyszy, tym zaś, co się słyszy, jest słowo Chrystusa" (Rz 10,17). Związek słowa Bożego i sakramentów Sobór jeszcze mocniej podkreślił opisując strukturę Mszy Świętej, której dwie części „liturgia słowa i liturgia eucharystyczna, tak ściśle łączą się ze sobą, że stanowią jeden akt kultu" (SC 56). Do prawdy tej nawiązał również papież Benedykt XVI w swojej adhortacji apostolskiej *Verbum Domini*[209], w której zaznaczył m.in., że „nader stosowne jest zgłębienie więzi między słowem i sakramentem, zarówno w działalności duszpasterskiej Kościoła, jak w badaniach teologicznych" (VD 53). A także, że „liturgia Słowa jest decydującym elementem w sprawowaniu każdego sakramentu Kościoła […], [a] zadaniem kapłanów i diakonów, zwłaszcza gdy sprawują sakramenty, [jest] ukazać jedność, jaką tworzą słowo i sakrament w posłudze Kościoła" (VD 53).

Sakramenty zostały ustanowione przez Chrystusa i jest ich siedem: chrzest, chryzmacja (bierzmowanie), Eucharystia, pokuta, namaszczenie chorych, sakrament święceń,

[207] L. GEROSA, *Prawo Kościoła…*, s. 116.

[208] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 214–219.

[209] BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Verbo Dei in vita et in missione Ecclesiae *Verbum Domini* (30.09.2010), AAS 102 (2010), s. 681–787.

małżeństwo. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, w zawartej w nim definicji sakramentów stanowi: „przez sakramenty, którymi Kościół ma obowiązek szafować, aby pod znakiem widzialnym objawiać tajemnicę Chrystusa, nasz Pan Jezus Chrystus uświęca ludzi w mocy Ducha Świętego, aby na sobie właściwy sposób prawdziwie oddawali cześć Bogu Ojcu, i wszczepia ich w siebie samego i w Kościół, który jest Jego Ciałem" (kan. 667 KKKW). Charakterystyczne dla sakramentów jest to, iż podobnie do etapów naturalnego życia każdego człowieka, obejmują wszystkie ważne etapy i momenty życia chrześcijanina[210]. Pisał o tym bardzo wymownie Jan Paweł II w encyklice *Evangelium vitae*[211]: „celebracje liturgiczne, zwłaszcza sakramentalne, dzięki ponownemu odkryciu autentycznego znaczenia tych obrzędów i ich należytemu docenieniu, będą mogły coraz lepiej wyrażać pełnię prawdy o narodzinach, życiu, cierpieniu i śmierci, pomagając ludziom przeżywać te rzeczywistości jako udział w paschalnej tajemnicy Chrystusa umarłego i zmartwychwstałego" (EV 84). Dla chrześcijanina sakramenty, a zwłaszcza Eucharystia, stanowią jednak nie tylko źródło łaski i uświęcenia w ważnych momentach życia, lecz codzienny duchowy pokarm. Dlatego Jan Paweł II pisał w innymi miejscu: „duchowość chrześcijańska karmi się przede wszystkim stałym życiem sakramentalnym, ponieważ sakramenty stanowią korzeń i niewyczerpane źródło łaski Bożej, nieodzownej do podtrzymywania wierzącego w jego ziemskim pielgrzymowaniu" (EAm[212] 25). A odnośnie Eucharystii przypominał, że „w naszej dziejowej wędrówce daje ona impuls i zasiewa żywe ziarno nadziei w nasze codzienne zadania i obowiązki" (EE[213] 20). Powyższe wypowiedzi wskazują jednoznacznie, jak ważne dla wiernego jest to, aby zawsze, bez względu na okoliczności życia, a więc także pozostając w nowym dla siebie środowisku emigracyjnym, miał możliwość przystępowania do sakramentów i dlatego też, prawodawca Kościelny widzi w tym jedno z podstawowych praw wiernego migranta (zob. kan. 16 KKKW)[214].

Centralne miejsce jakie w życiu Kościoła i poszczególnych wiernych zajmuje liturgia, a zwłaszcza sakramenty znajduje swój wyraz również w normach kodeksowych. Tytuł XVI KKKW: „Kult Boży, zwłaszcza sakramenty" (zob. kan. 667–895 KKKW) jest najobszerniejszym tytułem w Kodeksie wschodnim. Składa się z kanonów wstępnych

---

[210] L. ADAMOWICZ, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999, s. 21–22.

[211] IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae de vitae humanae inviolabili bono *Evangelium vitae* (25.03.1995), AAS 87 (1995), s. 401–522.

[212] Tenże, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in America* (22.01.1999), AAS 91 (1999), s. 737–815.

[213] Tenże, Litterae encyclicae de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), AAS 95 (2003), s. 433–475.

[214] U. NOWICKA, *Opieka duszpasterska nad wiernymi katolickich Kościołów wschodnich na terytoriach łacińskich*, „Seminare" 28 (2010), s. 30.

(zob. kan. 667–674 KKKW), siedmiu rozdziałów poświęconych dyscyplinie poszczególnych siedmiu sakramentów (zob. kan. 675–868 KKKW) oraz jednego, rozdziału VIII, poświęconego pozostałym elementom i formom kultu Bożego jak sakramentalia, miejsca i czasy święte, kult świętych, śluby i przysięgi (zob. kan. 869–895 KKKW)[215].

Mówiąc o prawie wiernych do otrzymywania od swoich pasterzy pomocy z duchowych dóbr Kościoła, w tym szczególnie do korzystania z posługi sakramentalnej, o czym stanowi kan. 16 KKKW, warto odwołać się również do dyspozycji kan. 17 KKKW, w którym prawodawca kościelny stwierdził, iż „chrześcijanom przysługuje prawo sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*". W poprzednim paragrafie, poświęconym prawu i obowiązkowi wiernego zachowania swojego obrządku, została przedstawiona szeroka interpretacja kan. 17 KKKW, zgodnie z którą kanon ten pośrednio potwierdza prawo wiernych do zachowania swojego obrządku, a tym samym do zachowania wspólnoty ze swoim Kościołem *sui iuris*. Tym niemniej omawiany kan. 17 KKKW ma również bardzo istotne znaczenie dla wiernych w swym literalnym brzmieniu, albowiem potwierdza ich prawo do sprawowania kultu Bożego zgodnie z przepisami ich własnych Kościołów *sui iuris*. Obydwu tych praw, czyli prawa do zachowania obrządku i prawa do sprawowania kultu Bożego zgodnie z przepisami swojego Kościoła *sui iuris*, nie można traktować rozłącznie, ponieważ liturgia jest szczególnie ważnym elementem dziedzictwa katolickich Kościołów wschodnich, stanowiącym w dużej mierze o ich tożsamości. Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich w wydanej w 1996 r. Instrukcji[216] poświęconej stosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich stwierdziła: „to właśnie ich [katolickich Kościołów wschodnich] liturgie, gdy zostanie im przywrócona większa autentyczność i żywotność, a jednocześnie usunie się to, co je fałszowało, będą mogły stać się najlepszym punktem wyjścia do wzrostu ich wyjątkowości – źródła słów i gestów zdolnych poruszyć serca i oświecić umysły dzisiejszych wiernych" (*Istruzione* 16). Dlatego w stosunku do tych Kościołów można nawet mówić o pewnym prymacie dziedzictwa liturgicznego, ponieważ zachowały one żywe przekonanie o liturgii jako szczycie życia chrześcijańskiego, pozostając w ten sposób całkowicie wiernymi duchowi Kościoła Ojców. Liturgia w pierwotnym Kościele była miejscem katechezy i nauczania religii, proklamowania i wyjaśniania słowa Bożego, przygotowywania w okresie poprzedzającym Wielkanoc

[215] D. SALACHAS, *Divine worship, especially the sacraments (cc. 667–775)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 493.

[216] CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996; tekst polski w: Kongregacja Kościołów Wschodnich, *Instrukcja o zastosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, tłum. i oprac. G. Kotala, L. Adamowicz, konsult. B. Pańczak, „Перемиські Архиєпархіяльні Відомості" 18 (2021) nr 29.

katechumenów i pokutników do przyjęcia sakramentu chrztu i pokuty, a wszystko to dokonywało się w doskonałej harmonii pouczeń i symboli. Można stwierdzić, że na Wschodzie całe życie Kościoła streszczało się w liturgii. Jednocześnie należy dodać, że właśnie taki model przez wieki inspirował Kościoły wschodnie i stanowił o ich sile (zob. *Istruzione* 14). I dlatego wierni, których prawem i obowiązkiem jest zachowywanie swojego obrządku, powinni pamiętać, że ich prawem, ale zarazem obowiązkiem jest także troska o swoje dziedzictwo liturgiczne, o czym stanowi również kan. 12 § 2 KKKW przypominając, iż wierni powinni z wielką pilnością wypełniać obowiązki, które mają wobec własnego Kościoła *sui iuris*.

Na gruncie powyższych uwag, należy zatem stwierdzić, że migranci wschodni, wszędzie tam gdzie się znajdują, posiadają prawo otrzymywania posługi sakramentalnej od swoich pasterzy, a także, prawo i obowiązek sprawowania kultu Bożego zgodnie z przepisami ich własnych Kościołów *sui iuris* (zob. kan. 17 KKKW). Jak zauważył M. Brogi „zaniedbanie lub, co gorsza, sprzeciwienie się temu prawu wiernych utrwaliłoby smutne i godne ubolewania doświadczenie latynizacji, która oprócz deptania praw wiernych, grozi utratą przez Kościół katolicki bogactwa chrześcijańskiego Wschodu, które Sobór Watykański II określił jako *tamquam patrimonium universae Christi Ecclesiae*”[217]. Innymi słowy oznacza to, że wierni katolickich Kościołów wschodnich żyjący poza terytorium ich własnych Kościołów, także w miejscach, gdzie Kościoły te nie posiadają nawet swoich egzarchatów, nawet, gdy podlegają jurysdykcji łacińskiego biskup, mają prawo do takich struktur duszpasterskich, które pozwolą im zachowywać ich własny obrządek, a zwłaszcza przyjmować sakramenty i sakramentalia zgodnie z ich tradycją określoną przez normy Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich i ich prawo partykularne[218]. Wszystko to ma bardzo praktyczny wymiar i powinno znaleźć zastosowanie przy sprawowaniu i przyjmowaniu poszczególnych sakramentów.

A zatem dzieci wiernych należących do katolickich Kościołów wschodnich powinny na tych terytoriach, zgodnie ze starożytną tradycją podtrzymywaną w tych Kościołach, otrzymywać sakramenty chrześcijańskiej inicjacji (chrzest, chryzmację i Eucharystię) jednocześnie (zob. kan. 694; 695; 697 KKKW). Ponadto chrzest powinien być udzielany według przepisów liturgicznych Kościoła, do którego przyjmujący chrzest będzie przypisany (zob. kan. 683 KKKW). Jedynym wyjątkiem od tej zasady jest brak szafarza danego Kościoła *sui iuris*. Na temat możliwości przyjmowania chrztu świętego w innych Kościołach *sui iuris*

[217] M. BROGI, *Obblighi dei Vescovi Latini verso i fedeli di una Chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocese*, „Ius Ecclesiae” 22 (2010) nr 2, s. 336.

[218] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics*, „Studi sull’Oriente Cristiano” 19 (2015) nr 2, s. 116.

z innych powodów niż wskazany powyżej, stanowczo wypowiedziała się Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich stwierdzając: „poza wyjątkowymi przypadkami, które winny być zaakceptowane przez kompetentną władzę, odradza się absolutnie praktykę zwracania się o sakrament chrztu w obrządku innym od własnego, ze względów estetycznych, znajomości z szafarzem i tym podobnych. Wyjąwszy przypadek braku szafarza własnego obrządku, celebracja chrztu musi wyrażać, także w widoczny sposób, wejście we wspólnotę własnego Kościoła *sui iuris*" (*Istruzione* 47). Ponadto chrztu powinien udzielać kapłan. Inne osoby, w tym także diakon, może udzielić chrztu tylko w przypadku konieczności (zob. kan. 677 § 1–2 KKKW).

Jak już zaznaczono, łącznie z chrztem powinna być udzielana chryzmacja świętym myronem, który poświęca biskup, a nawet, zgodnie z przepisami prawa własnego Kościoła *sui iuris*, jego poświęcenie może być zastrzeżone patriarsze (arcybiskupowi większemu) (zob. kan. 693 KKKW)[219]. W związku z łącznym udzielaniem sakramentu chrztu i chryzmacji jej szafarzem jest prezbiter (zob. kan. 694 KKKW)[220], przy czym, gdyby szafarzem chryzmacji miał być kapłan łaciński może jej udzielić tylko według posiadanych uprawnień (zob. kan. 696 § 2 KKKW). Jak stanowi dalej Kodeks wschodni chryzmacja może być udzielona oddzielnie jedynie w przypadku prawdziwej konieczności, lecz nawet wtedy powinna być udzielona jak najszybciej po chrzcie (zob. kan. 695 § 1 KKKW)[221].

Eucharystia, która jest zwieńczeniem i dopełnieniem całej chrześcijańskiej inicjacji, powinna również być udzielana jak najszybciej po chrzcie i chryzmacji (zob. kan. 697 KKKW). Wierni katolickich Kościołów wschodnich mają obowiązek uczestniczenia w Boskiej Liturgii w niedziele i święta nakazane, a także, jeśli tak stanowią przepisy lub zwyczaje prawne własnego Kościoła *sui iuris*, w celebracji Liturgii Godzin (zob. kan. 881 § 1 KKKW). Tym niemniej, są oni również usilnie zachęcani, aby przyjmowali Eucharystię częściej, a nawet codziennie (zob. kan. 881 § 3 KKKW). Co bardzo ważne katolicy wschodni są zobowiązani do przygotowywania się do uczestnictwa w Boskiej Liturgii poprzez post, modlitwy i inne uczynki chrześcijan określone według przepisów własnego Kościoła *sui iuris*, których mają przestrzegać „nie tylko w granicach terytorium tego Kościoła, ale, o ile to możliwe, na całym świecie" (kan. 713 § 2 KKKW). I tak, na przykład zgodnie z tradycją bizantyjską post eucharystyczny należy zachować od wieczora poprzedzającego przyjęcie Eucharystii, a sam post powinien poprzedzać przyjęcie

[219] L. ADAMOWICZ, *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych…*, s. 28.

[220] U. NOWICKA, *Elementy prawa wschodniego w duszpasterstwie Kościoła łacińskiego*, „Studia Redemptorystowskie" 12 (2014), s. 442.

[221] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 116.

także innych sakramentów[222]. Wierni wschodnich Kościołów *sui iuris* najpełniej uczestniczą w uobecniającej się podczas sprawowania Boskiej Liturgii Ofierze, „gdy spożywają z owej Ofiary Ciało i Krew Pańską" (kan. 699 § 3 KKKW). Dlatego przyjmowanie Komunii pod dwiema postaciami powinno być stałą praktyką w tych Kościołach. Bardzo dobitnie wypowiedziała się w tym przedmiocie Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich stwierdzając: „Eucharystia winna być rozdzielana pod dwiema postaciami konsekrowanego Chleba i Wina. Dlatego zaniechać należy bezzwłocznie praktyki rozdzielania Eucharystii pod jedną tylko postacią Świętego Chleba, jak to dziś zdarza się czasem pod wpływem łacińskim. Takie działanie należy traktować jako innowację współczesną, całkowicie obcą tradycji wschodniej" (*Istruzione* 59). Jednocześnie chleb stosowany w Boskiej Liturgii ma być chlebem pszenicznym (zob. kan. 706 KKKW), a ponadto należy przestrzegać przepisów prawa poszczególnych Kościołów *sui iuris*, dotyczących zakwaszania tego chleba (zob. kan. 707 § 1 KKKW). Chleba niekwaszony jest używany na Wschodzie do sprawowania Boskiej Liturgii jedynie w obrządku ormiańskim[223]. Chleb innych Kościołów *sui iuris* może być użyty jedynie, jeśli nie ma chleba własnego Kościoła i nie budzi to zdziwienia wiernych (zob. kan. 707 § 2 KKKW).

Wierni katolickich Kościołów wschodnich mają również prawo, ale też obowiązek prosić o sakrament pokuty, gdy mają świadomość popełnienia grzechu śmiertelnego. Ustawodawca kościelny zachęca ich jednak, aby częściej przyjmowali ten sakrament, a zwłaszcza w „okresach postu i pokuty zachowywanych we własnym Kościele" (kan. 719 KKKW). Mają oni prawo prosić o to każdego spowiednika, nawet innego obrządku. Stanowi o tym wprost kan. 991 KPK: „każdemu wiernemu wolno wyznać swoje grzechy wybranemu przez siebie spowiednikowi, także innego obrządku, zatwierdzonemu zgodnie z prawem". Przepis ten nie znajduje odpowiednika w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, jednakże *ex natura rei* norma ta odnosi się także właśnie do wiernych katolickich Kościołów wschodnich. Kapłan nie potrzebuje zatem żadnego specjalnego upoważnienia do słuchania spowiedzi wiernych wschodnich. Kapłani, zwłaszcza łacińscy, muszą jednak pamiętać o odmiennej od łacińskiego dyscyplinie sakramentu pokuty we wschodnich Kościołach *sui iuris*, a zwłaszcza o istnieniu grzechów zastrzeżonych (zob. kan. 728 § 1–2 KKKW)[224].

Wśród kanonów regulujących dyscyplinę sakramentu namaszczenia chorych warto zwrócić uwagę na kan. 737 § 2 KKKW, który wzywa, aby w Kościołach, w których

[222] Tamże, s. 117.

[223] Tamże, s. 118.

[224] U. NOWICKA, *Uprawnienia szafarza sakramentu pokuty i pojednania przy spowiedzi wiernego innego obrządku*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 30 (2011), s. 52–53.

jest zwyczaj udzielania tego sakramentu przez wielu kapłanów, zwyczaj ten, w miarę możliwości, został zachowany[225].

Niezmiernie ważne dla wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich jest przestrzeganie dyscypliny sakramentu małżeństwa. Warto przypomnieć, że w okresie przygotowań do Soboru Watykańskiego II, kwestia problemów związanych ze stosowaniem przepisów małżeńskiego praw wschodniego była wymieniana przez biskupów z Ameryki Północnej, jako jedna z bardziej naglących[226]. Normy te mogą bezpośrednio wpływać na ważność zawieranego małżeństwa. W tym względzie należy przede wszystkim pamiętać o ciążącym na wiernych katolickich Kościołów wschodnich obowiązku przestrzegania przepisów dotyczących formy małżeństwa oraz przeszkód małżeńskich nawet, gdy przebywając na emigracji, znajdują się pod duszpasterską opieką duchownych łacińskich. Kwestie związane z uzyskiwaniem przez tych wiernych własnego hierarchy oraz proboszcza, a także zamieszkania, które również bardzo mocno łączą się z dyscypliną sakramentu małżeństwa, zostały omówione w paragrafie 3 rozdziału II niniejszej pracy. Katolicy wschodni mają obowiązek zachowania kanonicznej formy zawarcia małżeństwa zgodnie z przepisami Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich. Aby tak się stało, a co za tym idzie, aby małżeństwo, w którym przynajmniej jeden z nupturientów jest przypisany do wschodniego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 1108 § 3 KPK) było ważnie zawarte, konieczna jest obecność kapłana (biskupa lub prezbitera) (zob. kan. 828; 829; 830 KKKW) i zachowanie świętego obrzędu (zob. kan. 828 § 1 KKKW), oczywiście zakładając, że wszystkie pozostałe, przewidziane przez prawo, warunki niezbędne do zawarcia małżeństwa są spełnione. Małżeństwo musi zatem zostać pobłogosławione przez kapłana. Zgodnie z prawem wschodnim, w odróżnieniu od dyscypliny łacińskiej, małżeństwa nie ma prawa błogosławić diakon, podobnie jak nie ma prawa dyspensować od przeszkód (zob. kan. 796 § 2 KKKW). Obowiązek zachowania przepisanej prawem formy zawarcia małżeństwa ciąży również na wiernych katolickich Kościołów wschodnich zawierających małżeństwo z osobami nieochrzczonymi lub akatolikami, przy czym zawierając małżeństwo z akatolikami należącymi do jednego z Kościołów wschodnich forma kanoniczna wymagana jest jedynie do godziwości, do ważności wymagane jest jednak ciągle błogosławieństwo kapłana (zob. kan. 780; 834 § 1 KKKW).

Mówiąc o prawie wiernych migrantów do posługi sakramentalnej na gruncie kan. 16 KKKW należy także wspomnieć o samych duchownych, którzy są szafarzami sakramentów.

[225] J.D. FARIS, *An overview of the Code od Canons of the Eastern Churches…*, s. 37.
[226] *Antepraeparatoria*, Appendix II/I, s. 239–240.

Sobór Watykański II w dekrecie o posłudze kapłańskiej *Presbyterorum ordinis*[227] przypomniał, że „prezbiterzy jako szafarze rzeczy świętych, zwłaszcza w ofierze Mszy świętej, zastępują w specjalny sposób osobę Chrystusa, który dał samego siebie jako żertwę ofiarną dla uświęcenia ludzi" (PO 13). W kontekście posługi duchownych katolickich Kościołów wschodnich na rzecz swoich wiernych w diasporze, szczególnie na terytoriach łacińskich, przez całe dekady bardzo dużym problemem była kwestia dopuszczania na tych terytoriach do posługi duszpasterskiej żonatych prezbiterów[228]. Tymczasem posługa żonatych kapłanów jest elementem starożytnej tradycji wschodniej (zob. EMO 48). Początki tego problemu sięgają końca XIX w., kiedy to rzesze migrantów wschodnich udawały się na Zachód, a wraz z nimi na migracyjne szlaki wyruszali także ich kapłani. Jednakże obecność wśród nich kapłanów żonatych zrodziła ostry sprzeciw ze strony hierarchów łacińskich, którzy uważali, że taka sytuacja stanowi ogromne zgorszenie dla wiernych Kościoła łacińskiego. W rezultacie tych głosów Stolica Apostolska zabroniła żonatym duchownym rezydowania w Stanach Zjednoczonych, następnie postanowiła, że w Kanadzie święcenia prezbiteratu mogą przyjmować wyłącznie celibatariusze, a w końcu zabroniła żonatym duchownym wschodnim wykonywania posługi duszpasterskiej w niektórych regionach, co zostało z czasem rozciągnięte na wszystkie terytoria, które nie były uważane za „regiony wschodnie"[229]. Powyższe regulacje uległy znacznej zmianie dopiero dzięki decyzji papieża Franciszka, która została ogłoszona przez Kongregacje ds. Kościołów Wschodnich w dokumencie *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali*[230] (*Praecepta* A). Wcześniej ich moc prawną potwierdzał Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich stanowiąc: „odnośnie do żonatych kandydatów przystępujących do święceń, należy zachować prawo partykularne własnego Kościoła *sui iuris* lub normy specjalne ustanowione przez Stolicę Apostolską" (kan. 758 § 3 KKKW).

Według obecnie obowiązujących przepisów zawartych w *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali* na możliwość dopuszczenia do posługi duszpasterskiej na wyżej

---

[227] CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum ordinis* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 991–1024; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 478–508.

[228] L. ADAMOWICZ, *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci – dwa konteksty posługiwania w Kościele katolickim*, „Roczniki Nauk Prawnych" 25 (2015) nr 3, s. 102.

[229] Przedstawione kwestie były regulowane w kolejnych dokumentach watykańskich dykasterii: SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, *Fidelibus ruthenis…*; SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum de spirituali administratione Ordinariatuum Graeco-Ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis *Cum data fuerit* (01.03.1929), AAS 21 (1929), s. 152–159; Taż, *Qua sollerti…*; Taż, Decretum de administratione Ordinariatus graeco-rutheni in regione Canadensi *Graeci-rutheni* (24.05.1930), AAS 22 (1930), s. 346–354; L. ADAMOWICZ, *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci…*, s. 103.

[230] CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecepta de clero uxorato orientale* (14.06.2014), AAS 106 (2014), s. 496–499.

wymienionych terytoriach zasadniczy wpływ ma obecność na nich hierarchii wschodniej danego Kościoła *sui iuris*. Stolica Apostolska postanowiła bowiem, że na terytoriach znajdujących się poza terytoriami tradycyjnymi Kościołów *sui iuris*, na których są ustanowione ich struktury organizacyjne (metropolie, eparchie, egzarchaty) uprawnienie do dopuszczania do święceń żonatych kandydatów mają hierarchowie wschodni. Hierarchowie ci mają obowiązek wykonywać to uprawnienie zgodnie z tradycją swoich Kościołów i mogą wykonywać je jedynie względem żonatych kandydatów do święceń pochodzących z ich okręgów kościelnych, po wcześniejszym poinformowaniu biskupa łacińskiego miejsca zamieszkania kandydata. Na terytoriach, gdzie dla wiernych wschodnich zostały ustanowione ordynariaty, uprawnienia takie posiada ordynariusz, który o święceniach żonatych kandydatów ma obowiązek poinformować konferencję biskupów oraz Dykasterię ds. Kościołów Wschodnich. W końcu, na terytoriach, gdzie wierni wschodni nie posiadają żadnych struktur i są powierzeni duszpasterskiej pieczy biskupów łacińskich wydanie upoważnienia do święceń żonatych kandydatów jest zarezerwowane Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich, która o wydaniu takiego upoważnienia ma obowiązek poinformować odpowiednią konferencję biskupów (*Praecepta* B)[231].

Jak stanowi Kodeks Prawa Kanonicznego: „sakramenty są te same dla całego Kościoła" (kan. 841 KPK). Tym niemniej w wielu aspektach różna jest dyscyplina sprawowania i przyjmowania poszczególnych sakramentów we wschodnim i łacińskim porządkach prawnych. Mówiąc zatem o prawie wiernych katolickich Kościołów wschodnich, szczególnie wiernych migrantów do posługi sakramentalnej, należy pamiętać, że na gruncie kan. 16 i 17 KKKW wierni ci mają nie tylko prawo prosić pasterzy Kościoła o pomoc z duchowych dóbr Kościoła, w tym sakramentów, lecz także otrzymywać je zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*, a więc z uwzględnieniem wszelkich, wynikających z prawa wschodniego osobliwości, spośród których najważniejsze zostały wskazane powyżej[232].

6. PRAWO MIGRANTA DO ZACHOWANIA WŁASNEGO JĘZYKA

W swym podstawowym leksykalnym znaczeniu język jest rozumiany jako „system znaków kierujący się określonymi regułami (syntaktycznymi, semantycznymi, pragmatycznymi), będący narzędziem intelektualnej i emocjonalnej komunikacji międzyludzkiej"[233]. Ze względu na ogromną złożoność, a także rolę, jaką odgrywa zarówno w życiu poszczególnych ludzi, jak i całych wspólnot, język jest przedmiotem badań

[231] L. ADAMOWICZ, *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci…*, s. 105.

[232] K. SCHEMBRI, *The dignity and rights of migrants in catholic canon law*, „Melita Theologica" 67 (2017) nr 1, s. 120–121.

[233] A. BRONK, *Język*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 1.

wielu dyscyplin naukowych. Wyróżnia się filozoficzne, formalne, humanistyczne i przyrodnicze nauki o języku, spośród których każda posługuje się odrębną terminologią i metodologią, i każda rozumie język we właściwy sobie sposób[234]. Na kanwie prowadzonych w niniejszej pracy rozważań warto zwrócić uwagę na znaczenie, jakie językowi przypisują nauki społeczne. W naukach tych język rozumiany jest najczęściej jako narzędzie służące do komunikacji międzyludzkiej i środek kulturotwórczy[235]. Ponadto nauki te zwracają uwagę również na wpływ, jaki język ma na tworzenie tożsamości poszczególnych osób i wspólnot. Przyjmuj się, że „obok tradycji i religii, jest on [język] jednym z podstawowych elementów określających tożsamość etniczną/narodową"[236]. Język przyczynia się także do kreowania tożsamości kulturowej. To on rzutuje na myślenie człowieka, percepcję otaczającego świata i zachowania. Można powiedzieć, że ludzie myślący w swych językach są w jakimś stopniu odbiciem tworzących je środowisk. Jak zauważył J. Nikitorowicz „język danej zbiorowości ludzkiej jest organizatorem jej doświadczenia i kształtuje jej «świat» oraz «społeczną rzeczywistość» (inaczej – w każdym języku zawarty jest swoisty pogląd na świat)"[237]. I dlatego, zwłaszcza w społeczeństwach wielokulturowych poszczególne grupy językowe, zwłaszcza o charakterze mniejszościowym, usilnie zabiegają o zachowanie swojego pierwszego języka, który „jest centralnym elementem ich dziedzictwa kulturowego i czynnikiem nabywania pierwszych warstw tożsamości poprzez naśladownictwo i naturalną identyfikację"[238].

Kościół w swoich działaniach podejmowanych na rzecz ludzi w drodze, od początku zwracał dużą uwagę na język migrantów, czyniąc z niego jedno z podstawowych kryteriów organizacji specjalnego duszpasterstwa. Świadczy o tym wyraźnie słynna wypowiedź Soboru Laterańskiego IV, w której ojcowie soborowi nałożyli na biskupów m.in. obowiązek zatroszczenia się o to, aby, w krajach lub diecezjach, w których są ludzie wyznający tę samą wiarę, a posługują różnymi językami, zatroszczyli się o kapłanów, „którzy by i sprawowali funkcje liturgiczne, udzielali sakramentów świętych i nauczali tych ludzi słowem i przykładem, stosując się do ich obrządku i języka" (Const. 9,1 CLatIV). Do powyższych słów odniósł się następnie w swojej konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* Pius XII

---

234 Tamże, kol. 1–3.

235 A. GANCARZ, *Język jako narzędzie kształtowania własnej tożsamości i poznawania Innego*, w: *Edukacja międzykulturowa – dokonania, problemy, perspektywy*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruta, Toruń 2011, s. 289.

236 B. GRABOWSKA, *Czynniki socjalizacyjno-wychowawcze w procesie kształtowania się tożsamości mieszkańców pogranicza*, w: *Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości – aktualne doświadczenia na pograniczu polsko-czeskim*, red. T. Lewowicki, B. Grabowska, A. Gajdzica, Toruń 2008, s. 17.

237 J. NIKITOROWICZ, *Kreowanie tożsamości dziecka – wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańsk 2004, s. 69.

238 A. GANCARZ, *Język jako narzędzie kształtowania własnej tożsamości…*, s. 291.

stwierdzając, że „tego właśnie Kościół święcie przestrzega aż po dzień dzisiejszy, zakładając parafie tej samej narodowości czy języka" (EF I; DSS 1043–1044). Nie jest to jednak jedyny fragment tego dokumentu, nawiązujący do kwestii języka migrantów. Papież bardzo często, zwłaszcza w części normatywnej Konstytucji, pisząc o migrantach określał ich „emigrantami danego języka czy narodowości" (zob. art. 5 § 1 nr 1–2; art. 20 nr 1; art. 39 EF) , podkreślając w ten sposób język migrantów, jako jeden z podstawowych elementów ich tożsamości. Jednocześnie ustalając poszczególne urzędy oraz struktury organizacyjne mające służyć zapewnieniu im należytej opieki duszpasterskiej zwracał dużą uwagę, aby opieka ta była im zapewniona w ich ojczystych językach (odnośnie: Kongregacji Konsystorialnej zob. art. 5 § 1 nr 1 EF; Delegata ds. migracji zob. art. 10 § 1 EF; Dyrektorów misjonarzy migrantów zob. art. 20 nr 1 EF; Misjonarzy migrantów zob. art. 24 EF; Miejscowych ordynariuszy zob. art. 32–34 EF).

Bardzo ważnym dokumentem ukazującym znaczenie ojczystych języków w życiu migrantów, a jednocześnie wzywającym do szacunku i troski o te języki była instrukcja *De pastorali migratorum cura*. Autorzy tego dokumentu poświęcili omawianemu zagadnieniu osobny paragraf zatytułowany: „Prawo do zachowania rodzimej mowy i spuścizny duchowej (*Ius nativi sermonis et patrimonii spiritualis servandi*)" (zob. DPMC 11). Jest to niezmiernie ważny fragment nauczania kościelnego, albowiem w nim zostało wprost określone prawo migranta do zachowania swojego języka. Dokument ten stanowi: „migranci przynoszą ze sobą własną mentalność, własną mowę, kulturę i religię. Stanowi to wszystko pewne duchowe dziedzictwo myśli, tradycji i kultury, mające przetrwać jeszcze poza ojczyzną. Winno ono być zatem wszędzie bardzo doceniane. Poczesne miejsce zajmuje w tej dziedzinie ojczysty język migrantów, poprzez który wyrażają oni swoje nastawienie, poglądy, kulturę i życie duchowe" (DPMC 11). Godny podkreślenia jest fakt, iż Instrukcja stanowiąc o prawie migranta do zachowania rodzimego języka odwołuje się do soborowej konstytucji *Gaudium et spes*, do części, w której ojcowie soborowi przypominali o podstawowej równości wszystkich ludzi wypływającej z faktu posiadania tej samej natury, tego samego pochodzenia, tzn. bycia stworzonym na obraz Boga oraz odkupienia przez Chrystusa. I choć, jak zauważyli dalej autorzy Konstytucji, nie wszyscy ludzie stoją na równym poziome ze względu na różne cechy akcydentalne jak sprawność fizyczna czy cechy intelektualne, to jednak wszelka „dyskryminacja w zakresie fundamentalnych praw osobowych, czy to społeczna, czy kulturalna, z powodu płci, rasy, koloru skóry, pozycji społecznej, języka czy religii, powinna być przezwyciężona i zlikwidowana jako sprzeczna z zamysłem Bożym" (GS 29). Odczytywanie powyższego fragmentu nauczania soborowego w kontekście omawianej Instrukcji i sformułowanego w niej prawa migrantów do zachowania swojego języka,

nie tylko to prawo potwierdza, ale ponadto wskazuje, iż podobnie jak w przypadku innych praw jego źródłem jest godność człowieka, a tym samym pozbawianie kogoś możliwości korzystania z tego prawa jest przejawem niesprawiedliwości i dyskryminacji.

Rozwijając dalej temat duchowego dziedzictwa, jakie każdy migrant ze sobą niesie, a którego ważną częścią jest rodzimy języku, autorzy Instrukcji stwierdzili: „ponieważ stanowią one [własna mentalność, mowa, kultura, religia] naturalny środek i drogę do poznania i dotarcia do wnętrza człowieka, stąd troska o migrantów wtedy tylko będzie owocna, gdy jest podejmowana przez osoby, które to wszystko dobrze znają i które władają poprawnie językiem migrantów. Wynika z tego i potwierdza się postulat podejmowania duszpasterstwa przez kapłanów mówiących ich językiem i to przez cały czas, gdy tego wymaga pożytek" (DPMC 11). Przedstawiony przez autorów Instrukcji postulat w sposób oczywisty nawiązuje do obowiązującej w tym przedmiocie dyscypliny w Kościele, która została potwierdzona i doprecyzowana w konstytucji *Exsul Familia,* a teraz jest poddawana dalszej aktualizacji. Niewątpliwie swoistą nowością zaproponowaną przez *De pastorali migratorum cura* jest postulat podejmowania tego typu duszpasterstwa etniczno-językowego w sposób permanentny. Jest to o tyle ważne, iż duszpasterstwo specjalne, jakim jest duszpasterstwo migrantów, było dotychczas postrzegane, przede wszystkim jako duszpasterstwo czasowe. Natomiast z treści Instrukcji wynika, iż Kościół dostrzegł w tej formie duszpasterstwa coś więcej niż tylko przejściową pomoc, jakiej potrzebują migranci. Można powiedzieć, że z powyższej wypowiedzi wynika, iż autorzy Instrukcji możliwość korzystania przez migrantów ze specjalnego duszpasterstwa w ich rodzimym języku uznali za ich szczególne prawo. Prawo to swoje pośrednie potwierdzenie znalazło następnie w kan. 17 KKKW (zob. kan. 214 KPK), stanowiącym o prawie wszystkich wiernych do podążania własną drogą życia duchowego.

Kodeks wschodni w sposób literalny nawiązuje do prawa wiernych do zachowania własnego języka przede wszystkim w kan. 280 KKKW (zob. kan. 518 KPK) dotyczącym erygowania, zmiany oraz zniesienia parafii. Kanon ten zawiera ogólną regułę, zgodnie z którą „parafia jest terytorialna" (kan. 280 § 1 KKKW). A zatem kluczowym kryterium organizacyjnym parafii ma być terytorium. Zgodnie z normą kodeksową terytorium nie jest jedynym kryterium, w oparciu o które można utworzyć parafię. Ustawodawca kościelny postanowił, że „gdzie jednak z racji narodowych, językowych, przynależności chrześcijan do jakiegoś Kościoła *sui iuris* lub z jakiegoś innego określonego powodu, Biskup eparchialny po konsultacji z radą kapłańską uzna to za właściwe, należy erygować parafie personalne" (kan. 280 § 1 KKKW). A zatem, w pewnych okolicznościach to kryterium personalne, takie jak np. język może być przesłanką do erygowania parafii, a nie jedynie kryterium terytorialne.

Wymieniona w omawianym kanonie lista tych kryteriów nie stanowi katalogu zamkniętego, o czym świadczy użycie zwrotu „lub z jakiegoś innego określonego powodu". Wymienione kryteria stanowią jednak najczęstsze przesłanki erygowania parafii personalnych. Tym niemniej należy podkreślić, iż *ratio legis* tej normy nie jest jedynie czysto administracyjne uporządkowania duszpasterstwa określonych grup wiernych, lecz nade wszystko ochrona pewnych szczególnie cennych wartości, jak: dziedzictwo danego Kościoła *sui iuris*, narodowość czy właśnie język[239].

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich w rozdziale poświęconym parafiom, proboszczom i wikariuszom parafialnym (zob. kan. 279–303 KKKW) jeszcze raz podnosi kwestię języka w kan. 289 § 2 KKKW. Kanon ten szczegółowo przedstawia ciążące na proboszczach zadania w powierzonej ich pasterskiej pieczy parafiach. Wspomniany powyżej kan. 289 § 2 KKKW dotyczy zadań uświęcania, wśród których prawodawca kościelny wymienia m.in. troskę o sprawowanie sakramentu pokuty, czego wyrazem ma być w pierwszej kolejności łatwy dostęp do proboszcza. Kanon ten stanowi ponadto, iż proboszcz „jeśli zachodzi taka potrzeba, powinien zatroszczyć się także o dostępność innych kapłanów, zwłaszcza znających języki obce" (kan. 289 § 2 KKKW). W powyższym przepisie została zauważona bardzo ważna i praktyczna kwestia korzystania przez wiernych obcych języków z sakramentu pokuty, gdzie możliwość komunikowania się we własnym języku wydaje się nieodzowna. Można jednak sądzić, że choć przepis ten literalnie dotyczy jedynie sakramentu pokuty i pojednania, to proboszcz powinien w miarę możliwości postarać się o zapewnienie analogicznej pomocy należącym do jego parafii wiernym innych języków także wówczas, gdy chodzi o korzystanie z innych sakramentów i innych aspektów życia parafialnego. Zwróciła no to uwagę Kongregacja ds. Duchowieństwa, która w instrukcji *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale* stwierdziła: „w niektórych krajach, gdzie przebywają wierni należący do różnych grup językowych, jeśli nie zostanie ustanowiona parafia personalna lub nie znajdzie się inne stosowne rozwiązanie, miejscowy proboszcz winien uwzględnić szczególne potrzeby tych wiernych, także gdy chodzi o ich specyficzną wrażliwość kulturową"[240] (PPG 20).

Językowi migrantów dużo miejsca zostało poświęcone w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Dokument, poza konkretnymi rozwiązaniami prawnymi mającymi na celu lepszą organizację duszpasterstwa migrantów, przedstawił także bardzo szerokie i pogłębione spojrzenie na sam fenomen migracji, w ramach którego został dostrzeżony także problem

[239] T.J. GREEN, *Parishes, pastors and parochial vicars. Canons 279–303*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 583.

[240] CONGREGATIO PRO CLERICIS, Instruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, Città del Vaticano 2002.

języka migrantów. Autorzy Instrukcji swoje rozważania na temat języka w duszpasterstwie migrantów rozpoczęli od przytoczenia kilku fragmentów Pisma Świętego, które ukazują ludzkość, a nade wszystko Kościół jako wspólnotę charakteryzującą się wielością języków. Prorok Izajasz w jednym ze swoich widzeń zapowiadał, że na końcu czasów wszystkie narody przybędą do świątyni Pańskiej (zob. Iz 2,2). Podobnie sam Pan Jezus mówił, że „przyjdą ze wschodu i zachodu, z północy i południa i siądą za stołem w Królestwie Bożym" (Łk 13,29). Natomiast w janowej wizji zapisanej w Apokalipsie pojawia się eschatologiczny obraz wielkiego tłumu „z każdego narodu i wszystkich pokoleń, ludów i języków" (Ap 7,9) (zob. EMCC 17). Jednak dla Kościoła pielgrzymującego szczególne znaczenie posiada Zesłanie Ducha Świętego, po którym Apostołowie „zaczęli mówić obcymi językami, tak jak im Duch pozwalał mówić" (Dz 2,4), a ci którzy ich słuchali dziwili się, że każdy słyszy swój ojczysty język (zob. Dz 2,7–8). I właśnie komentując to biblijne wydarzenie autorzy Instrukcji stwierdzili, że „jedność powstała podczas Pięćdziesiątnicy nie niweczy różnorodności języków i kultur, lecz je uznaje w ich tożsamości" (EMCC 37). Ponadto w dalszej części dokumentu rozwinęli tę myśl przypominając, że „etniczny i kulturalny pluralizm w Kościele nie jest tylko czymś, co powinno być jedynie tolerowane, gdyż wówczas byłby nietrwały. Należy on do własnego, strukturalnego wymiaru Kościoła. Jedność Kościoła nie rodzi się jedynie ze wspólnych początków i wspólnego języka, lecz nade wszystko z ducha Pięćdziesiątnicy. Tworzy on z ludzi różnych narodowości i języków jeden Lud, jak też obdarza wszystkich wiarą w tego samego Pana i powołuje do tej samej nadziei" EMCC 103).

Zawarte w *Erga migrantes caritas Christi* wypowiedzi na temat języka dotyczą również bardziej praktycznych kwestii związanych z ojczystym językiem migrantów, ich prawem do jego zachowania, ale też wynikającymi z tego szczególnymi obowiązkami osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo migrantów. Znamienne jest to, iż właśnie sprawa ojczystego języka została przedstawiona w Instrukcji jako jeden z podstawowych kierunków duszpasterstwa migrantów. Dlatego dokument ten zwraca uwagę na „przykładanie wielkiego znaczenia do ojczystego języka migrantów, w którym uformowali oni swą mentalność, formy myślenia, kulturę, jak też specyfikę swego duchowego życia oraz tradycje Kościoła pochodzenia" (EMCC 38). Jak można wywnioskować z dalszej części Instrukcji to „przykładanie wielkiego znaczenia do ojczystego języka migrantów" w praktyce duszpasterskiej powinno wyrażać się poprzez kierowanie migrantów do kapłanów znających ich język, do ich własnych Kościołów *sui iuris,* a przynajmniej przydzielanie im bliskich im językowo i kulturowo kapłanów (zob. EMCC 38). Oczywiście to pociąga za sobą konkretne działania i stanowi szczególny obowiązek zwłaszcza hierarchii, od której Instrukcja wymaga,

aby na ile to możliwe troszczyła się, „aby nikt nie był ograniczany w swej wolności ze względu na język lub obrządek" (EMCC 52), formułując jednocześnie ogólne wezwanie, aby „dążyć do tworzenia zorganizowanych form religijnej opieki ze strony kapłanów znających język, kulturę i ryty imigrantów" (EMCC 50). Omawiany dokument przypomina również tym wszystkim, którzy są odpowiedzialni za duszpasterstwo migrantów, że jednym z ich głównych zadań jest „ochrona tożsamości etnicznej, kulturalnej, językowej i obrządkowej migranta" (EMCC 78).

7. POZOSTAŁE PRAWA I OBOWIĄZKI MIGRANTÓW

Jan Paweł II w konstytucji apostolskiej *Sacrae disciplinae leges* promulgującej Kodeks Prawa Kanonicznego, stwierdził, iż jest on Kościołowi niezmiernie potrzebny m.in. po to, „aby wzajemne stosunki wiernych mogły być uregulowane według sprawiedliwości opartej na miłości, z zagwarantowanymi i dobrze zdefiniowanymi prawami jednostek" (SDL). I faktycznie w Kodeksie z 1983 r. po raz pierwszy w prawodawstwie Kościoła zostały formalnie potwierdzone prawa i obowiązki wszystkich wiernych (zob. kan. 204–223 KPK)[241]. Powyższe normy zostały następnie niemalże dosłownie powtórzone w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich (zob. kan. 7–26 KKKW) z 1990 r. Zgodność obydwu kodyfikacji w omawianym przedmiocie nie może dziwić, albowiem sformułowane w niej zasady ze swej natury są szczególnie istotne dla wszystkich wiernych, zarówno tych należących do Kościoła łacińskiego, jak i dla tych z Kościołów wschodnich. Należy także podkreślić, że wszystkie niemalże identyczne kanony składające się na katalogi praw i obowiązków w Kodeksach łacińskim i wschodnim, pochodzą ze schematu *Lex Ecclesiae fundamentalis*, a więc swoistej ustawy zasadniczej Kościoła, która zgodnie z zamysłem Pawła VI miała poprzedzać i integrować oba Kodeksy[242]. Projekt ten jednak decyzją Jana Pawła II został porzucony[243].

Wprowadzone do Kodeksów katalogi praw i obowiązków niewątpliwie nawiązują do wcześniejszych wypowiedzi Kościoła na temat podstawowych praw człowieka, zwłaszcza do encykliki Jana XXIII *Pacem in terris*, a także soborowej konstytucji o Kościele w świecie współczesnym *Gaudium et spes*[244]. Tym niemniej przyjmuje się, że prawodawca kościelny inspirował się także świeckimi dokumentami, gwarantującymi poszanowanie praw każdej osoby ludzkiej, przede wszystkim Powszechną Deklaracją Praw Człowieka[245].

---

241 J. KRUKOWSKI, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan…*, s. 22.

242 G. FELICIANI, *Christian Faithful. Their Rights and Obligations…*, s. 81.

243 A.J. ALLES, *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful…*, s. 74.

244 G. FELICIANI, *Christian Faithful. Their Rights and Obligations…*, s. 81.

245 P. PALLATH, *The fundamental rights of the Churches in the catholic communion of Churches*, „Iustitia" 3 (2012) nr 2, s. 170.

Można powiedzieć, że wprowadzona przez prawodawcę kościelnego formalizacja praw i obowiązków wszystkich wiernych, była w pewnym sensie jego odpowiedzią „na charakterystyczne dla współczesnej kultury prawnej wzywanie do ochrony praw podmiotowych przysługujących każdej osobie ludzkiej w życiu społecznym”[246]. Aczkolwiek należy pamiętać, że celem kanonicznego porządku prawnego w omawianym przedmiocie nie jest wyłącznie ochrona nienaruszalnych praw jednostki w wymiarze czysto ziemskim, ale również, a nawet przede wszystkim *salus animarum*[247].

Omawiane powyżej normy zebrane w Kodeksie Prawa Kanonicznego pod wspólnym tytułem „Obowiązki i prawa wszystkich wiernych” (zob. kan. 208–223 KPK), a w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich: „Chrześcijanie, ich wszystkie prawa i obowiązki” (zob. kan. 7–26 KKKW), są określane w literaturze kanonicznej „katalogiem podstawowych praw i obowiązków wiernych chrześcijan”. Określenie to nie jest jednak w pełnie uzasadnione, albowiem w ww. katalogach praw i obowiązków, nie wszystkie z nich mają charakter podstawowy[248]. Jednocześnie należy zwrócić uwagę, iż poza wspomnianymi katalogami praw i obowiązków wspólnych wszystkim wiernym, obydwa Kodeksy również w innych miejscach potwierdzają przysługujące wiernym prawa, a zwłaszcza w katalogach praw i obowiązków poszczególnych grup wiernych: wiernych świeckich (zob. kan. 399–409 KKKW; kan. 224–231 KPK), duchownych (zob. kan. 367–393 KKKW; kan. 273–289 KPK) oraz osób konsekrowanych (zob. kan. 662–672 KPK)[249].

K. Schembri, w swoim artykule poświęconym godności i prawom migrantów w prawie kanonicznym Kościoła katolickiego, wyodrębnił kilka nadrzędnych grup praw przysługujących katolickim migrantom. Zawarte w nich prawa są w swej istocie prawami przysługującymi nie tylko migrantom, lecz także wszystkim wiernym. Godne uwagi jest jednak przypomnienie przez autora, że wszystkie te prawa i obowiązki dotyczą również tej szczególnej grupy wiernych w Kościele, jaką są migranci. A zatem według zaproponowanej przez niego klasyfikacji, pierwszą i najobszerniejszą grupę praw stanowią „prawa związane z dążeniem do świętości (*rights related to the quest of holiness*)”. Każdy chrześcijanin na mocy przyjętego chrztu ma obowiązek starać się wieść święte życie (zob. kan. 13 KKKW; kan. 210 KPK). W związku z powyższym, wierni migranci mają „prawo sprawowania kultu Bożego zgodnie a przepisami własnego Kościoła *sui iuris*, jak również podążania własną drogą życia duchowego” (kan. 17 KKKW; zob. kan. 214 KPK). Z tym wiąże się również ich prawo otrzymywania pomocy „od swoich pasterzy

[246] J. KRUKOWSKI, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan…*, s. 22.
[247] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 104.
[248] J. KRUKOWSKI, *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan…*, s. 23.
[249] K. SCHEMBRI, *The dignity and rights of migrants…*, s. 117–118.

z duchowych dóbr Kościoła, zwłaszcza zaś ze słowa Bożego i sakramentów" (kan. 16 KKKW; zob. kan. 213 KPK). W prawie-obowiązku dążenia przez wiernych do świętości zawiera się również przysługujące im prawo wychowania chrześcijańskiego (zob. kan. 20 KKKW; kan. 217 KPK), a także prawo do uprawiania świętych nauk, ze słuszną swobodą dociekania i możliwością swobodnego wypowiadania opinii w sprawach, w których są specjalistami (zob. kan. 21; 404 § 1–3 KKKW; kan. 218; 299 § 1–3 KPK). Do tej grupy praw należy zaliczyć również prawo przedstawiania przez migrantów pasterzom Kościoła swoich życzeń i potrzeb, zwłaszcza duchowych, a także, stosownie do swoich kompetencji, wiedzy i zdolności, prawo i obowiązek wyjawiania im swego zdania w sprawach dotyczących dobra Kościoła (zob. kan. 15 § 2–3 KKKW; kan. 212 § 2–3 KPK)[250].

Druga z przysługujących katolickim migrantom grup praw została określona przez przytaczanego autora jako „prawa związane z apostolatem i misją (*rights related to the apostolate and mission*)". Jak wynika wprost z przepisów kodeksowych, wszyscy wierni mają prawo i obowiązek przyczyniać się do rozwoju Kościoła oraz angażować się w dzieła ewangelizacyjne i misyjne (zob. kan. 13–14; 584 § 1–2 KKKW; kan. 210–211; 781 KPK). Powyższe normy stanowią tym samym szczególne wezwanie skierowane do osób duchownych, aby na polu apostolskim nie ulegały pokusie klerykalizmu, lecz szanowały, promowały i chroniły misję świeckich w Kościele i świecie, w tym także świeckich migrantów (zob. kan. 381 § 3 KKKW; kan. 275 § 2 KPK). W celu realizowania tej misji, a zwłaszcza dla celów miłości, pobożności, ewangelizacji wierni migranci mają zagwarantowane prawo zakładania stowarzyszeń i kierowania nimi. Tym samym, zgodnie z własnym stanem i warunkami mają prawo popierać lub podtrzymywać działalność apostolską, nawet przez własne przedsięwzięcia (zob. kan. 18–19 KKKW; kan. 215–216 KPK). Dotyczy to jednak w pierwszej kolejności prowadzenia przez nich, zgodnie z duchem Ewangelii, spraw doczesnych (zob. kan. 401; 406 KKKW; kan. 225 § 2 KPK). Ponadto, jak stanowi Kodeks, świeccy żyjący w stanie małżeńskim mają obowiązek współpracy w budowaniu Królestwa Bożego właśnie przez małżeństwo i rodzinę (zob. kan. 406 KKKW; kan. 226 § 1–2 KPK). Jednakże katolickie małżeństwa i rodziny mają nade wszystko prawo otrzymywania pomocy ze strony Kościoła, który powinien okazywać im szczególną troskę i wsparcie, mając na uwadze także rolę, jaką te podstawowe wspólnoty odgrywają w dziele wychowania swoich dzieci (zob. kan. 618; 627 § 1–3; 684 § 2; 783 § 1–3 KKKW; kan. 774 § 2; 793 § 1; 872; 1136 KPK). Dotyczy to zwłaszcza rodzin migrantów, na co zwrócił uwagę papież Franciszek w swej adhortacji

[250] Tamże, s. 119–122.

apostolskiej *Amoris laetitia*[251], w której podkreślił, że „towarzyszenie migrantom wymaga specjalistycznego duszpasterstwa skierowanego do rodzin migrujących, ale także do członków rodzin pozostałych w miejscu pochodzenia" (AL 46)[252].

Trzecia z wymienionych przez K. Schembriego grup praw migrantów to „prawa związane z urzędami i funkcjami kościelnymi (*rights related to ecclesiastical offices and functions*)". Odnosząc się do tej grupy praw autor stwierdził, że Kościół w ogóle powinien zaangażować więcej katolickich migrantów do swoich wewnętrznych struktur. Dotyczy to zwłaszcza tych kościelnych urzędów, funkcji i posług, które w ten czy inny sposób związane są z rzeczywistością migracji. W tym kontekście należy pamiętać, że dzięki swemu bogatemu doświadczeniu, migranci mają prawo być dopuszczani do wielu zadań kościelnych a zwłaszcza mogą w wielu dziedzinach służyć jako eksperci i doradcy (zob. kan. 408 § 1–3 KKKW; kan. 228 § 1–2 KPK). To samo dotyczy różnych posług i funkcji liturgicznych, do których również mogą być dopuszczeni (zob. kan. 403 § 1–2; 709 § 2 KKKW; kan. 230 § 1–3 KPK). W związku z powyższym świeccy migranci, tak jak wszyscy świeccy poświęcający się na stałe lub czasowo posłudze Kościoła, mają prawo otrzymać odpowiednią formację, aby swoje zadania mogli wykonywać w sposób odpowiedni, a także do godziwego wynagrodzenia, właściwego ubezpieczenia i zabezpieczenia społecznego oraz opieki zdrowotnej (zob. kan. 409 § 1–2 KKKW; kan. 231 § 1–2 KPK)[253].

Ostatnia z omawianych grup praw to „prawa związane ze sprawami karnymi (*rights related to penal matters*). Wśród praw w tej grupie na pierwszym miejscu znajduje się prawo wiernych migrantów do dobrego imienia, którego nikomu nie wolno bezprawnie naruszać, a także prawo do ochrony własnej intymności (zob. kan. 23 KKKW; kan. 220 KPK). Co więcej, normy kodeksowe gwarantują im także prawo dochodzenia i obrony przysługujących im praw na właściwym forum kościelnym, a także prawo bycia sądzonymi zgodnie z przepisami prawa, jeżeli zostaną wezwani przez kompetentną władzę przed sąd. Ponadto nie można na nich nakładać kar kanonicznych, jak tylko zgodnie z przepisami prawa (zob. kan. 24 § 1–3 KKKW; kan. 221 § 1–3 KPK)[254].

Omawiając przysługujące wiernym migrantom prawa należy również wymienić prawo migrantów do posługi miłości, na które zwrócił uwagę Benedykt XVI w *motu proprio Intima Ecclesiae natura*[255]. I choć w dokumencie tym papież ani razu nie wspomina wprost

---

[251] FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica post-synodalis de amore in familia *Amoris laetitia* (19.03.2016), AAS 108 (2016), s. 311–446.

[252] K. SCHEMBRI, *The dignity and rights of migrants…*, s. 122–123.

[253] Tamże, s. 123.

[254] Tamże, s. 124.

[255] BENEDICTUS PP. XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae de caritate ministranda *Intima Ecclesiae natura* (11.11.2012), AAS 104 (2012), s. 996–1004.

o migrantach, to, jak zauważył W. Necel, papieskie *motu proprio* „wpisuje się w całościowo ujęte duszpasterskie zatroskanie Kościoła o migrujących, wyrażone w instrukcji […] *Erga migrantes caritas Christi*”[256]. Punktem wyjścia rozważań Benedykta XVI na temat posługi miłości stał się fragment jego wcześniejszej encykliki *Deus caritas est*[257], w którym stwierdził: „wewnętrzna natura Kościoła wyraża się w troistym zadaniu: głoszenie Słowa Bożego (*kerygmat-martyria*), sprawowanie Sakramentów (*leiturgia*), posługa miłości (*diakonia*). Są to zadania ściśle ze sobą związane i nie mogą być od siebie oddzielone” (DCE 25). Papież podkreślił tym samym konstytutywny dla Kościoła charakter posługi miłości, przypominając, że stanowi ona nieodzowny wyraz jego istoty oraz, że wszyscy wierni mają prawo i obowiązek angażować się w nią zarówno jako wspólnota, jak i osobiście, aby w ten sposób wypełnić nowe przykazanie, które Kościołowi dał Chrystus (zob. IEN *Proemia*). Tym niemniej papieskie *motu proprio* zwraca się przede wszystkim do podmiotów odpowiedzialnych za posługę miłości w Kościele, a więc biskupów, podając jednocześnie normatywne ramy mające posłużyć lepszemu uregulowaniu zorganizowanych form tej posługi[258]. W ten sposób papież chciał wypełnić istniejącą w prawodawstwie kościelnym lukę prawną, gdyż jak zauważył, normy kodeksowe dotyczące posługi biskupiej nie wymieniają wprost posługi miłości jako specyficznego obszaru działalności biskupiej, lecz stanowią jedynie ogólnie o obowiązku koordynacji różnych dzieł apostolstwa (zob. DCE 32; IEN *Proemia*; kan. 394 KPK; kan. 203 KKKW)[259].

Na gruncie przypomnianej przez Benedykta XVI prawdy o pochodzącym z wewnętrznej natury Kościoła potrójnym zadaniu głoszenia Słowa Bożego, sprawowania sakramentów oraz posługi miłości, warto odwołać się do dyspozycji kan. 16 KKKW, który stanowi o prawie wiernych do otrzymywania od swoich paserzy pomocy z duchowych dóbr Kościoła, przede wszystkim słowa Bożego i sakramentów. Można przy tym uznać, iż omawiane *motu proprio* w pewnym sensie doprecyzowuje powyższy kanon, wskazując właśnie chrześcijańską *caritas*, jako kolejne z dóbr Kościoła, do których wierni mają prawo, albowiem jak uczy papież, prowadzący posługę miłości winni „zawsze szczególną troską

[256] W. NECEL, *Motu proprio Benedykta XVI Intima Ecclesiae natura wobec troski Kościoła o migrantów*, „Prawo Kanoniczne” 56 (2013) nr 4, s. 65.

[257] BENEDICTUS PP. XVI, Litterae encyclicae de christiano amore *Deus caritas est* (25.12.2005), AAS 98 (2006), s. 217–252.

[258] B.A. HEBDA, *Where canon law connects with caritas: the norms of Intima Ecclesiae natura. A year of mercy examination of challenges to compliance in a US context*, „The Jurist” 76 (2016) nr 2, s. 348.

[259] J.I. ARRIETA, *Il servizio della carità come dimensione costitutiva della missione della Chiesa*, „Ephemerides Iuris Canonici” 54 (2014) nr 2, s. 266–269; Tenże, *Le nuove norme pontificie sulle associazioni cattoliche di beneficienza*, „Ephemerides Iuris Canonici” 53 (2013) nr 2, s. 462–467.

otoczyć osobę, która jest w potrzebie" (IEN *Proemia*), a do takich osób niewątpliwie zaliczyć należy wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich[260].

8. PODSUMOWANIE

Migrant tak jak każdy człowiek cieszy się swoją wrodzoną, niezbywalną i nienaruszalną godnością, która jest źródłem przysługujących mu praw, w tym także prawa do migracji. Dlatego, chociaż prawo to nie na charakteru bezwzględnego, gdyż może być ograniczone przez przysługujące poszczególnym państwom prawo regulacji w pewnych granicach własnej polityki migracyjnej, należy pamiętać, iż w sposób naturalny przysługuje ono każdemu człowiekowi wyruszającemu na migracyjne szlaki. Z drugiej strony każdy człowiek ma prawo do posiadania swojej ojczyzny, czyli innymi słowy prawo do nie-emigrowania. Ogromny rozwój, jaki dokonał się w XX w. na polu ochrony praw człowieka, niewątpliwie przyczynił się do ugruntowania tych prawd w świadomości społecznej. Przyczynił się także do lepszego zrozumienia i pogłębienia treści tego prawa. Stąd nie wystarczy, że przyjmujące migrantów społeczności będą ich tolerować, gdyż ciąży na nich obowiązek zabezpieczenia przysługujących migrantom praw, a nawet, co szczególnie wybrzmiało na kanwie potwierdzenia w prawodawstwie międzynarodowym zbiorowych praw mniejszości narodowych, etnicznych, religijnych, językowych, obowiązek wspierania ich wspólnot w utrzymaniu i rozwoju ich tożsamości.

Kwestia poszanowania przysługujących każdemu człowiekowi praw podstawowych przeniknęła również bardzo mocno do doktryny i dyscypliny kościelnej. W Kościele, poza wynikającymi z godności ludzkiej prawami i obowiązkami, potwierdza się również prawa, których źródłem jest chrzest skutkujący włączeniem przyjmujących go osób do wspólnoty Kościoła Chrystusowego, a także konkretnego Kościoła *sui iuiris*. Niektóre z tych praw nabierają szczególnego znaczenia na emigracji, gdzie wierny często zostaje pozbawiony normalnej posługi duszpasterskiej, z jakiej mógł korzystać w dotychczasowym miejscu zamieszkania. Zaangażowanie Kościoła w organizację opieki duszpasterskiej dla swoich wiernych na przestrzeni wieków potwierdza, iż ma on świadomość przysługujących wiernym praw, także wiernym migrantom. Potwierdza jednocześnie, iż ma świadomość ciążących na nim obowiązków względem migrantów, ponieważ przysługujące prawa wiernych są ściśle skorelowane z obowiązkami ich pasterzy. A zatem wierni, którzy wśród wielu praw mają m.in. prawo do podążania własną drogą życia duchowego, do zachowania swojego obrządku, do sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*, do posiadania własnego hierarchy i proboszcza, do otrzymywania pomocy z dóbr

[260] W. NECEL, *Motu proprio Benedykta XVI Intima Ecclesiae natura…*, s. 66.

duchowych Kościoła, mają także prawo oczekiwać, że pasterze kościoła pomogą im w korzystaniu z tych przysługujących im praw. Można powiedzieć, że to wzajemne powiązanie praw wiernych i obowiązków pasterzy leży u podstaw duszpasterstwa migrantów.

Przyjęty chrzest, który dla przyjmującego go człowieka jest źródłem praw, jest jednocześnie źródłem ciążących na nim obowiązków. Fundamentalnym obowiązkiem wszystkich wiernych jest obowiązek zachowywania wspólnoty z Kościołem, a także ściśle związany z nim obowiązek zachowywania wspólnoty ze swoim Kościołem *sui iuris* oraz obowiązek zachowania wszędzie swojego obrządku. Ten ostatni obowiązek dotyczy zwłaszcza wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich przebywających w diasporze. Ciążący na wiernych wschodnich Kościołów *sui iuris* obowiązek zachowania swojego obrządku nabrał szczególnego znaczenia po Soborze Watykańskim II, który obrządki wschodnie określił jako dziedzictwo całego Kościoła, w którym jaśnieje, stanowiąca część Objawienia, Tradycja. Wobec takiego podejścia Kościoła do obrządków wschodnich uznano tym samym, że obowiązek troski o nie wiąże nie tylko wiernych katolickich Kościołów wschodnich, lecz wszystkich członków Kościoła bez względu na ich obrządek i przynależność do Kościoła *sui iuris*, a zwłaszcza jego pasterzy. Tym samym obowiązek troski o dziedzictwo katolickich Kościołów wschodnich w istotny sposób rzutuje na organizację duszpasterstwa migrantów wschodnich, które ma sprawić, aby dzięki powstałym w jego ramach strukturom, katolicy wschodni mogli faktycznie całe to swoje dziedzictwo zachowywać, pielęgnować i rozwijać.

ROZDZIAŁ III

PRAWNO-ORGANIZACYJNA ODPOWIEDŹ KOŚCIOŁA NA PRAWO WIERNYCH MIGRANTÓW WSCHODNICH DO SPECJALNEGO DUSZPASTERSTWA

Wymienione w tytule niniejszego rozdziału „specjalne duszpasterstwo", do którego mają prawo wierni migranci można określić jako duszpasterstwo dopasowane do warunków eklezjalnych i aktualnej sytuacji życiowej migrantów[1]. Mówiąc o specjalnym duszpasterstwie migrantów zakłada się istnienie pewnych grup czy wspólnot osób, które ze względu na szczególną sytuację w jakiej się znalazły – sytuację związaną z życiem poza swoją ojczyzną, wspólnotą etniczną czy eklezjalną – nie mogą korzystać z pomocy duszpasterskiej, jaką w normalnych warunkach zapewnia swoim wiernym Kościół za pośrednictwem posługi proboszcza, który przewodniczy wspólnocie terytorialnej (zob. kan. 279; 280 KKKW; kan. 515; 518 KPK)[2]. Wobec tego Kościół przypomina, iż „szczególną troską należy otoczyć wiernych, którzy z powodu sytuacji życiowej nie mogą w sposób zadowalający korzystać z ogólnej, zwykłej opieki duszpasterskiej proboszczów albo zupełnie są jej pozbawieni, jak np. liczni emigranci, wygnańcy i uciekinierzy, podróżujący statkami czy samolotami, koczownicy i inni, będący w podobnej sytuacji" (CD 18). Ponadto wolą Kościoła jest, aby „świadczyć duchową opiekę wobec cudzoziemców, przebywających na stałe lub na okres czasowy za granicą, opiekę wcale nie mniejszą od tej, z jakiej korzystają wierni w swej diecezji" (EF III; DSS 1132). Kościół świadomy szczególnych warunków, w jakich znajdują się migranci wypracował na przestrzeni lat szereg instytucji prawnych, które stosownie do potrzeb konkretnej sytuacji mają zapewnić im możliwość prowadzenia świętego życia (zob. kan. 13 KKKW).

1. MIEJSCE MIGRANTA W SPOŁECZEŃSTWIE I KOŚCIELE PRZYJĘCIA

Kształtowanie się duszpasterstwa migrantów, także w jego aspekcie prawno-organizacyjnym dokonywało się w dużej mierze na kanwie kolejnych fal migracji i bardzo praktycznych problemów, które w związku z tym zjawiskiem powstawały w społecznościach

[1] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 107.
[2] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants…*, s. 6–7.

przyjmujących. Jednocześnie na kształt tego duszpasterstwa znaczny wpływ wywarło również dostrzeżenie i potwierdzenie zarówno przez instytucje świeckie, jak i Kościelne nienaruszalnych praw, jakimi cieszy się każdy człowiek, a więc także migrant. Z tym też wiąże się zmiana oczekiwań wspólnot przyjmujących, co do stopnia włączenia się migrantów w ich życie, będąca zarazem kolejnym potwierdzeniem ich prawa do zachowania swojej słusznej tożsamości wszędzie tam, gdzie się znajdują. Niewątpliwie również ten czynnik przyczynił się w znacznym stopniu do kształtowania się tego szczególnego duszpasterstwa.

Problem miejsca migrantów w społeczeństwie i Kościele przyjęcia został w sposób bardzo trafny przedstawiony w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, gdzie wśród głównych zadań osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo migrantów jej autorzy wskazali także: „kierowanie drogą właściwej integracji, która unika getta kulturowego, a zarazem zwalcza czystą i zwyczajną asymilację migrantów z kulturą lokalną" (EMCC 78). W zacytowanym fragmencie pojawiają się kluczowe dla omawianego zagadnienia pojęcia, jakimi są: „integracja", „asymilacja" i „kulturowe getto", odnoszące się do różnych typów relacji, jakie migranci nawiązują ze wspólnotami, do których przybywają. Przy czym Instrukcja wskazuje jednoznacznie na integrację, jako zjawisko najbardziej właściwe i pożądane.

Oczywiście jest to pewien ideał, do którego zachęca Kościół. Pomimo wzrostu świadomości zarówno społeczności świeckiej, jak i kościelnej, odnoście godności i praw, jakimi cieszą się migranci, a także stale pogłębiającej się wrażliwości tych społeczności na problemy związane z migracją, migracje wciąż wywołują w wielu społecznościach negatywne postawy i odczucia. Nasilające się nieustannie ruchy migracyjne sprawiające, że społeczeństwa stają się coraz bardziej wieloetniczne i wielokulturowe mogą wciąż rodzić lęk i obawy, a także prowadzić do zamykania się pewnych grup i społeczności na przybyszów. Jest to często lęk przed różnorodnością, wychodzący od przekonania, że pojawienie się w danym środowisku „innych" oznacza nadejście nieporządku i zaburzenie pewnej, znanej i stabilnej jednorodności. Taka sytuacja stwarza bardzo konkretne napięcia we wzajemnych relacjach, które mogą prowokować właśnie lęk i zamykanie się na innych, ale z drugiej strony, dobrze przeżyta może przyczynić się do otwarcia się na siebie nawzajem i poszukiwania właściwych form współistnienia[3].

Integracja, o której tu mowa, w swoim najszerszym znaczeniu jest rozumiana jako proces, w ramach którego jednostki lub całe grupy dopasowują się do innej grupy o cechach kulturowych innych niż te, jakimi charakteryzują się grupy, z których pochodzą.

[3] V. CESAREO, *Integrazione, multiculturalismo, intercultura, multietnicità*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 69–70.

Jest to jednak zjawisko złożone, wieloaspektowe i dynamiczne. Przede wszystkim należy podkreślić, że integracja jako pewien proces jest zjawiskiem dwukierunkowym, obejmującym osoby przybywające do danego społeczeństwa jako imigranci oraz społeczeństwo przyjmujące. Mając na uwadze ten dwukierunkowy charakter procesu integracji, należy z kolei zwrócić uwagę na pewne czynniki, które w sposób zasadniczy rzutują na to, jaką ostatecznie formę przyjmie to zjawisko w danym społeczeństwie. Pierwszym z tych czynników jest nastawienie społeczeństwa przyjmującego do grup mniejszościowych. Z jednej strony może to być nastawienie zmierzające do asymilacji przybywających grup, a więc do próby narzucenia im swoich wzorców. Z drugiej strony może to być nastawienie pluralistyczne, które jednak przynoszoną przez imigrantów inność zaledwie toleruje, traktując jako coś przejściowego, a tym samym narzuca pewną izolację. Drugim z czynników mających fundamentalne znaczenie dla procesu integracji jest stosunek samych migrantów do niego. Pewne grupy migrantów mogą być bardzo tradycjonalistyczne z dominującym w nich dążeniem do zachowania własnej tożsamości kulturowej. Inne z kolei mogą bardzo słabo utożsamiać się ze swoją tradycją, a przy tym przejawiać w swych postawach chęć konfrontacji, dialogu, a nawet utożsamienia się z przyjmującym je społeczeństwem. Naszkicowane powyżej czynniki mogą występować w różnych konfiguracjach, co oczywiście będzie bezpośrednio przekładać się na to jak przebiega proces integracji imigrantów w danym społeczeństwie. Ponadto należy pamiętać, że nie są to jedyne czynniki rzutujące na proces integracji. Równie duży wpływ mogą wywierać na niego, np. czynniki o charakterze społeczno-ekonomicznym. Dlatego na gruncie powyższych uwag należy jeszcze raz powiedzieć, że integracja jest procesem złożonym, interaktywnym, procesem, który zakłada cel, który może nigdy nie zostanie w pełni osiągnięty, do którego należy jednak nieustannie dążyć[4].

Warto w tym miejscu przynajmniej wspomnieć o zjawiskach wieloetniczności i wielokulturowości, które w dużej mierze rzutują na proces integracji migrantów. Etniczność może być rozumiana jako poczucie przynależności do miejsca, do historii oraz jako wspólne pochodzenie. Co bardzo ważne, na istnienie określonej grupy etnicznej wpływ wywierają dwa czynniki. Przede wszystkim jest to samookreślenie się danej grupy jako specyficznego środowiska etnicznego. Jednakże na istnienie poszczególnych grup etnicznych wpływ ma także czynnik zewnętrzny, a więc to, jak dana grupa jest określana przez inne podmioty. W oparciu o powyższe czynniki można zauważyć, że danej grupy etnicznej nie można zdefiniować raz na zawsze, lecz stanowi ona pewną zmienną. Zmienia się zresztą

[4] Tamże, s. 70–71; P. WOJNICZ, *Prawne aspekty integracji imigrantów w Unii Europejskiej w kontekście wielokulturowości*, „Civitas et Lex" 12 (2014) nr 4, s. 35–36.

sama podstawa utożsamiania się poszczególnych osób z daną grupą etniczną, gdzie w przeszłości tą podstawą była przede wszystkim tradycja, natomiast obecnie jest to coraz częściej subiektywna decyzja poszczególnych osób. Jakkolwiek będzie określać się grupy etniczne, poszczególne społeczeństwa mogą przedstawiać różny stosunek do nich. I tak, w społeczeństwie o nastawieniu asymilacjonistycznym będzie wywierany nacisk na społeczności mniejszościowe, aby dostosowały swoją tożsamość kulturową do kultury większościowej. Natomiast w społeczeństwach o nastawieniu pluralistycznym mniejszościom tym pozostawia się pewną przestrzeń dla ich etnicznej tożsamości. W obydwu tych sytuacjach mamy do czynienia ze zjawiskiem wieloetniczności, a więc współistnieniem w określonej przestrzeni fizycznej lub relacyjnej różnych grup etnicznych. Co bardzo ważne, grupy te niosą ze sobą zawsze swoją własną i specyficzną kulturę, przez co wieloetniczność pociąga za sobą również wielokulturowość[5].

Jak zauważył V. Cesareo, pojęcie wieloetniczność ma charakter opisowy, gdyż odnosi się przede wszystkim do pewnego stanu faktycznego, podczas gdy pojęcie wielokulturowość ma charakter bardziej perspektywiczny, albowiem oznacza pewien przewidziany do realizacji projekt. Istnieje jednak ścisły związek między tymi dwoma terminami, ponieważ wielokulturowość, stanowi jedną z głównych odpowiedzi na wieloetniczność. Wielokulturowość postuluje przede wszystkim afirmację różnych kultur w obrębie danego społeczeństwa, a więc uznanie ich równej godności, czyli wartości[6]. Jest to opcja różna od monokulturowości, która opiera się na założeniu, że w społeczeństwie ograniczonym terytorialnie istnieje tylko jedna kultura, która jednoczy i identyfikuje to społeczeństwo. Jest to opcja różna również od pluralizmu kulturowego, który choć dopuszcza istnienie różnych kultur w obrębie tej samej społeczności, postuluje jednak sztywne rozróżnienie w społeczeństwie sfery publicznej i prywatnej, przy czym powszechnie przyjmowana i dominująca kultura, jako jedyna może oddziaływać na sferę publiczną, a inne kultury zostają sprowadzone do sfery prywatnej[7]. Co do zjawiska wielokulturowości należy zauważyć, iż w praktyce może ona przyjąć różne formy wyrazu, określane pojęciami wielokulturowość w formie umiarkowanej i wielokulturowość w formie radykalnej. W formie umiarkowanej o uznaniu równej wartości poszczególnych kultur decydują uniwersalne zasady, na których te kultury muszą się opierać. Dopiero zweryfikowanie tych kultur pod tym kątem pozwala przyznać im równoprawny status w obrębie wielokulturowego społeczeństwa.

[5] V. CESAREO, *Integrazione, multiculturalismo, intercultura, multietnicità…*, s. 72–73.

[6] A. ŚLIZ, M.S. SZCZEPAŃSKI, *Wielokulturowość: idea, teoria i polityka*, „Kultura i Społeczeństwo" (2020) nr 2, s. 177.

[7] V. CESAREO, *Lights and shadows of multiculturalism*, „Cambridge Review of International Affairs" 17 (2004) nr 1, s. 107.

Natomiast radykalna wersja wielokulturowości odrzuca ten warunek i traktuje w ten sam sposób każdą kulturę, taką jaka jest, negując tym samym możliwość jakiejkolwiek selekcji kultur czy ich oceny w kategoriach wartości[8].

Jak jednak zauważył przytaczany autor wielokulturowość nie jest mimo wszystko dla społeczeństwa optymalnym rozwiązaniem. Wielokulturowość może nieść ze sobą pewne zagrożenia jak np. utrwalanie istniejących między poszczególnymi grupami różnic, utrwalanie pewnych stereotypów na ich temat, ryzyko faworyzowania pewnych grup względem innych. Nade wszystko wielokulturowość może sprzyjać tworzeniu się w społeczeństwie postawy relatywizmu kulturowego, a także pogłębiać istniejące podziały o podłożu kulturowym. W ten sposób wielokulturowość może być dla społeczeństwa skrajną koncepcją znajdująca się na przeciwległym biegunie względem koncepcji społeczeństwa monokulturowego, z jego jedną dominującą kulturą. Dlatego V. Cesareo pisze o potrzebie „integracji międzykulturowej", która według niego polega na pogodzeniu praw uniwersalnych z różnicami kulturowymi. Międzykulturowość wyrasta z wielokulturowości, jednakże w odróżnieniu od tej drugiej jest nastawiona na dialog między różnymi kulturami, a co za tym idzie jest otwarta zarówno na same kultury, jak i dokonujące się przemiany kulturowe. Innymi słowy, podczas gdy wielokulturowość podkreśla różnice między kulturami, międzykulturowość eksponuje związki między nimi i dąży do dwukierunkowej, symetrycznej i osobistej wymiany elementów kulturowych. Aby jednak ten projekt mógł się powieść w społeczeństwie potrzeba, aby podstawą relacji międzykulturowych była godność osoby ludzkiej, co więcej potrzeba, aby został uwypuklony prymat osoby ludzkiej zarówno nad państwem, jak i poszczególnymi wspólnotami.

W tej perspektywie różne kultury są wezwane do identyfikowania i przyswajania sobie rdzenia niezbywalnych wartości, takich jak wolność, godność ludzka i szacunek dla życia, które jako takie są ważne dla wszystkich ludzi, a także dzielenia się nimi[9]. Dialog kulturowy i autentyczne spotkanie różnych cywilizacji są jedynym konstruktywnym sposobem, choć nie wolnym od trudności i ryzyka, aby odnaleźć jedność w zróżnicowanym kulturowo społeczeństwie bez jednoczesnej utraty własnej tożsamości przez poszczególne kultury[10].

Wszystko to stanowi, w kontekście refleksji nad postawą społeczności przyjmujących względem imigrantów, zachętę do dialogu z przybyszami i ich kulturą, co jednak nie jest równoznaczne z bezkrytycznym przyjmowaniem wszystkiego, co te kultury ze sobą niosą,

---

[8] Tenże, *Società multietnica e multiculturalismo*, „Studi di Sociologia" 36 (1998) nr 4, s. 358.

[9] Tenże, *Integrazione, multiculturalismo, intercultura, multietnicità…*, s. 78–79.

[10] S. LANZA, *Inculturazione e pluralismo culturale e religioso*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 112.

a więc z postawą indyferentyzmu kulturowego, który ostatecznie prowadzi do utraty własnej tożsamości kulturowej. Dlatego w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, jej autorzy stwierdzili: „pluralizm kulturowy zachęca współczesnego człowieka do dialogu i konfrontacji również w wielkich tematach egzystencjalnych, jak sens życia i historii, cierpienia i ubóstwa, głodu i chorób oraz śmierci. Otwarcie na inne tożsamości kulturowe nie oznacza jednak nieroztropnego przyjmowania ich wszystkich, ale poszanowanie ich, jako ściśle związanych z osobami oraz docenienie ich różnorodności. «Względność» kultur podkreślił zresztą także Sobór Watykański II (zob. GS 54; 55; 56; 58). Pluralizm jest bogactwem, a dialog jest już realizacją, choć niedoskonałą i ciągle ewoluującą, tej definitywnej jedności, do jakiej ludzkość aspiruje i jest powołana" (EMCC 30).

W zacytowanym fragmencie, poza zachętą do prowadzenia roztropnego dialogu międzykulturowego, na szczególną uwagę zasługuje spojrzenie autorów Instrukcji na kulturę przez pryzmat godności osoby ludzkiej. Poprzez zastosowanie takiej optyki ukazali oni, iż o wartości poszczególnych kultur decyduje ostatecznie to, że są one dziełem człowieka i to przede wszystkim z tej racji powinny cieszyć się należytym szacunkiem. Tak zresztą kultura została zdefiniowana przez Sobór Watykański II w konstytucji *Gaudium et spes*, gdzie stwierdzono: „słowem kultura w znaczeniu ogólnym określa się wszystko, za pomocą czego człowiek doskonali i rozwija różnorodne dary ducha i ciała, usiłuje dzięki poznaniu i pracy podporządkować swojej władzy świat, zaś przez postęp obyczajów i różnych instytucji czyni bardziej ludzkim życie społeczne zarówno w rodzinie, jak i w całej społeczności obywatelskiej, a na przestrzeni dziejów wyraża, przekazuje i zachowuje w swoich dziełach wielkie doświadczenia duchowe i pragnienia po to, by służyły rozwojowi wielu, a nawet całego rodzaju ludzkiego" (GS 53). I dlatego „kulturę należy odnosić do integralnego doskonalenia osoby ludzkiej" (GS 59). Z drugiej strony komentowany fragment Instrukcji przypomina jednocześnie o względności kultur względem nadrzędnej wartości osoby. Kultury będącej ostatecznie jedynie dziełem człowieka nie powinno się i nie można stawiać ponad samego człowieka i jego godność. To samo można powiedzieć o tożsamości etnicznej, co do której Kościół odnosi się w sposób ambiwalentny, z jednej strony dostrzegając w niej fundamentalną charakterystykę istotności poszczególnych osób i całych grup etnicznych, z drugiej obawiając się jej absolutyzowania[11].

Integrację migrantów, do której zachęca Kościół i którą stawia przed duszpasterzami migrantów, jako jedno z ich podstawowych zadań, można określić jako „dynamiczny proces łączenia emigrantów (jednostek i grup społecznych) z tubylcami w wyniku bezpośrednich

[11] J. BAKALARZ, *Duszpasterstwo a tożsamość etniczna emigrantów*, Studia Polonijne" 11 (1987), s. 152.

i trwałych kontaktów między nimi, z zachowaniem cech kultury rodzimej”[12]. Zgodnie z powyższą definicją integracja powinna charakteryzować się pewną stopniowością, która nie tylko przynależy do jej istoty, ale ponadto stanowi warunek jej właściwego przebiegu. Jest to podyktowane naturalną kondycją człowieka, którego wszechstronny rozwój dokonuje się na drodze pewnej ewolucji, a nie radykalnych skoków. Dlatego Jan Paweł II przestrzegał, aby nie przyspieszać w sposób sztuczny procesu integracji migrantów ze społecznością ich przyjmującą (Orędzie (1993/1994) 3)[13]. Wejście danej osoby w nowe środowisko powinno przechodzić przez kolejne etapy, ku osiągnięciu pełnej integracji[14]. W literaturze wyróżnia się dwa główne etapy tego procesu, którymi są: akomodacja i adaptacja. Pod pojęciem akomodacji rozumie się początkowy okres integracji, a więc integracji dokonującej się przede wszystkim w sferze życia zewnętrznego. Na etapie akomodacji włączenie się migranta w nowe środowisko jest tylko częściowe, aczkolwiek niezbędne do dalszej pełniejszej integracji. Pogłębienie i rozszerzenie tego procesu także na inne obszary życia dokonuje się na etapie adaptacji, która w tym kontekście jest rozumiana jako nawiązywanie już wszechstronnych relacji migrantów z przyjmującymi środowiskami, aktywne włączenie się w ich życie, a także wzajemne ubogacanie się wartościami kulturowymi, czyli jest to okres integracji o charakterze wewnętrznym[15].

Zagadnienie różnych stopni włączenia się migranta w życie społeczności przyjmującej zostało poruszone również w oficjalnym nauczaniu Kościoła na temat migracji, szczególnie w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Problem ten został tam przedstawiony jednak przez pryzmat różnych stopni opieki, na jaką imigranci mogą liczyć w miejscach, do których się udają. Autorzy Instrukcji stwierdzili, iż „korzystne i właściwe jest rozróżnienie, jeśli chodzi o przyjmowanie, pojęć opieki ogólnej (czy wstępnego przyjęcia, raczej ograniczonego w czasie), opieki właściwej i rzeczywistej (która odnosi się raczej do długoterminowych

[12] Tenże, *Integracja emigrantów,* w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 334.

[13] IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1993/1994), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 68–73.

[14] J. BAKALARZ, *Integracja migrantów w świetle prawodawstwa kościelnego*, „Studia Polonijne” 6 (1983), s. 65.

[15] Przytaczany w tym miejscu J. Bakalarz dla opisania etapów integracji migrantów posługuje się różnymi pojęciami. Stąd pierwszy z omówionych w niniejszym akapicie etapów – etap akomodacji bywa określany przez niego jako etap adaptacji, natomiast drugi etap integracji – etap adaptacji bywa określany jako włączenie. W opracowaniu, w którym została zastosowana ta alternatywna nomenklatura, J. Bakalarz, wprowadził jednak również etap akomodacji, jako etap poprzedzający jeszcze etap adaptacji, który może występować szczególnie u migrantów sezonowych. Autor używa również określeń adaptacja zewnętrzna i adaptacja wewnętrzna. A zatem proces włączania się migrantów w nowe środowisko przebiega według J. Bakalarza od izolacji do integracji przez dwa (akomodacja, adaptacja) lub trzy (akomodacja, adaptacja, włączenie) etapy, przy czym w trzystopniowym procesie etap adaptacji odpowiada akomodacji z procesu dwustopniowego; J. BAKALARZ, *Integracja emigrantów…*, kol. 335; Tenże, *Integracja migrantów…*, s. 61–62; J. TUROWSKI, *Teoretyczne ujęcia problemu integracji grup etnicznych*, „Studia Polonijne” 6 (1983), s. 37–38.

programów) oraz integracji (cel na dłuższy okres, który należy realizować ciągle i we właściwym tego słowa znaczeniu)" (EMCC 42). Co więcej, nie poprzestali oni jedynie na zwróceniu uwagi na istnienie pewnych etapów włączania się migrantów we wspólnoty przyjmujące lecz wskazali również bardzo konkretne formy niesienia im pomocy na tych poszczególnych etapach. I tak, w zależności od okoliczności w ramach pomocy nowoprzybyłym do danego państwa migrantom, Instrukcja wskazuje na potrzebę zapewnienia im najbardziej podstawowej pomocy w postaci m.in. opieki medycznej, wyżywienia czy mieszkania. Natomiast na dalszych etapach Instrukcja wskazuje, iż pomoc ta może być niesiona poprzez zaangażowanie na rzecz łączenia rodzin, edukację, pomoc w dostępie do rynku pracy, stowarzyszanie się, promowanie praw obywatelskich, a także poprzez różne formy uczestniczenia migrantów w społecznościach, do których przybyli (zob. EMCC 43). Wszystko to ma doprowadzić imigranta do integracji ze społecznością przyjmującą oraz nabycia w nowym środowisku pewnej samodzielności i „samowystarczalności" (*autosufficienza*) (zob. EMCC 43). Przy czym, jak zauważył Jan Paweł II, migranci nie potrzebują jedynie „rzeczy", lecz nade wszystko zrozumienia w duchu braterstwa. Dlatego, aby im służyć należy uznać ich naturalne i słuszne pragnienia i popierać ich aspiracje do nowych warunków życia (Orędzie (1993/1994) 2).

W tym miejscu należy zwrócić uwagę, iż wymienione w Instrukcji przykłady konkretnych form pomocy ze strony wspólnoty przyjmującej na rzecz przybywających do niej imigrantów wpisują się w tak bardzo podkreślany przez jej autorów „zmysł gościnności" (EMCC 16), który dla chrześcijan powinien być czymś naturalnym. Gościnność wśród chrześcijan była postawą usilnie zalecaną już przez Apostołów, czego świadectwo można znaleźć w wielu listach Nowego Testamentu (zob. Rz 12,13; Hbr 13,2; 1 P 4,9; 3 J 5; 1 Tm 3,2; Tt 1,8). Uzasadnieniem dla gościnności, która wyraża się w otwartości na migrantów i solidarności z nimi, jest własna kondycja chrześcijan, którzy bez względu na to gdzie się znajdują zawsze pozostają pielgrzymami ku wiekuistej ojczyźnie, więc migranci powinni być dla nich przypomnieniem tej prawdy (Orędzie (1999) 2)[16]. To samo można powiedzieć o Kościele jako takim, który jest „naznaczony powołaniem do wygnania, do diaspory, rozproszenia wśród kultur i wspólnot etnicznych" (EMCC 22) i dlatego, jak uczy *Erga migrantes caritas Christi*, przyjęcie obcokrajowców jest jego „stałą pieczęcią", należy do jego „samej natury" i „świadczy o jego wierności Ewangelii" (zob. EMCC 22). Z tego wynika, że Kościół ze swoim powszechnym orędziem nie może

[16] IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1999), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 98–106.

całkowicie utożsamić się z żadną z grup etnicznych czy kultur, ale może i powinien wchodzić z nimi w dialog (zob. EMCC 36).

E. Bolis stwierdził w jednym ze swoich opracowań, że „gościnność wobec obcokrajowców jest znakiem, który pozwala rozpoznać stopień cywilizacyjny danego narodu”[17]. Parafrazując wypowiedź włoskiego teologa można powiedzieć, że gościnność w nie mniejszym stopniu jest znakiem wskazującym na stopień dojrzałości chrześcijańskiej poszczególnych wiernych i wspólnot kościelnych. Cytowany autor zauważył ponadto, że w języku łacińskim, a także w wielu nowożytnych językach słowo gość (*hospes*) ma ten sam rdzeń, co słowo wróg (*hostis*). Powyższa uwaga wskazuje bardzo wyraźnie, że nieznajomy może być postrzegany jako wróg lub jako gość. W momencie jednak, gdy „obcy stał się gościem wroga”[18], narodziła się ludzka wspólnota, a cywilizacja zrobiła być może najbardziej decydujący krok, bo nieznajomy rozpoznał siebie jako gościa, a więc jako podmiot posiadający swą godność, jako osobę, która nie budzi już strachu i nie jest przedmiotem odrzucenia. Dlatego, jak konkluduje swoje rozważania E. Bolis, „w tym dniu ziemia stała się bardziej ludzka”[19].

Wspomniany powyżej „zmysł gościnności”, którym powinni charakteryzować się poszczególni chrześcijanie, jak i wspólnoty wiernych, które oni tworzą, powinien ostatecznie przyjąć postać „kultury gościnności” (zob. EMCC 39). Oznacza to, że wspólnoty przyjmujące nie mogą ograniczać się jedynie do spontanicznych gestów braterskiej pomocy względem wiernych migrantów, ale wypływająca z kultury gościnności troska o migrantów powinna pozwolić odnaleźć im swoje miejsce we wspólnotach, do których przybywają. W praktyce to włączanie się migrantów w życie wspólnot, do których przybywają będzie przejawiać się w rodzeniu się u nich odpowiedzialności za wspólnoty, które ich przyjmują, a także trosce o nie poprzez zaangażowanie się w ich wieloraką działalność. Na gruncie Kościoła może się to przejawiać m.in. poprzez zaangażowanie wiernych migrantów w katechumenat, katechezę, przygotowanie do chrztu i małżeństwa, liturgię. Aby jednak tak się mogło stać potrzeba, aby w duchu omawianej tutaj kultury gościnności pielęgnować przekonanie o tym, że wierny w Kościele nigdy nie może czuć się jak obcy. Dlatego migranci, choć mogą wprowadzać do poszczególnych wspólnot, także tych kościelnych, pewne napięcia i trudności we wzajemnych relacjach, muszą być ostatecznie postrzegani, jako nosiciele autentycznych

[17] E. BOLIS, *Appunti per una spiritualità dell'accoglienza*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 39.

[18] Tamże, s. 39.

[19] Tamże, s. 39.

ludzkich wartości, a wspólnota, która rozwinęła wśród swoich członków kulturę przyjęcia, będzie potrafiła te wartości nie tylko dostrzec i docenić, ale również promować[20].

Należy w końcu podkreślić, że do pielęgnowania kultury gościnności w swoich wspólnotach chrześcijanie nie są jedynie zachęcani, lecz wprost zobowiązani. Wymóg taki wynika przede wszystkim z nauczania samego Pana Jezusa, który wręcz utożsamia się z przybyszami (zob. Mt 25,35). Wezwanie do gościnności pojawia się jednak już w Starym Testamencie, gdzie szczególnie Abraham jest ukazany, jako jej uosobienie, gdy z najwyższymi honorami przyjmował u siebie gości pod dębami Mamre (zob. Rdz 18). Temat ten został podjęty także przez Apostołów, a szczególnie przez św. Pawła, który do wspólnoty w Rzymie pisał: „przygarniajcie siebie nawzajem, bo i Chrystus przygarnął was ku chwale Boga" (Rz 15,7). Apostoł Narodów nie poprzestał jednak na samym wezwaniu do gościnności względem przybyszów, lecz ponadto w swoim nauczaniu szczegółowo wyjaśniał, jaka powinna być ta gościnność. Charakterystyczne rysy gościnności wynikające z nauczania św. Pawła w syntetyczny sposób przedstawili autorzy *Erga migrantes caritas Christi*, wskazując, że gościnność powinna być: chrześcijańska, głęboka, wypływająca z serca, wielkoduszna, darmowa, nie interesowna i nie zaborcza, dobroczynna, budująca, i w końcu ma zwracać uwagę na najsłabszych (zob. EMCC 40). Natomiast z samego dokumentu Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących wynika, że kultura gościnności, do której wezwane są wspólnoty kościelne, powinna się wyrażać przede wszystkim przezwyciężaniem strachu przed drugą osobą, a konkretnie przed migrantami, umiejętnością rozpoznania i zaakceptowania ich inności, wsłuchiwaniem się w ich głos i zapewnieniem im należytej przestrzeni, a nade wszystko spojrzeniem na przybysza jak na brata[21]. Różnice bowiem nie powinny prowadzić do zerwania, ale „do komunii przez przyjmowanie drugiego człowieka w jego słusznej inności" (EMCC 27).

Przeżywany przez migrantów w miejscu ich osiedlenia proces integracji jest zjawiskiem złożonym. W literaturze można nawet spotkać się ze stwierdzeniem, że imigranci w miejscu zatrzymania przeżywają wiele procesów integracyjnych. W takim ujęciu jednym z tych procesów integracyjnych jest proces integracji kościelnej, rozumiany jako stopniowe włączenie się wiernych imigrantów w życie wspólnoty parafii terytorialnej i diecezji[22]. Jak zauważył Jan Paweł II w swoim Orędziu na światowy dzień migranta i uchodźcy w 1995 r. drogą wiodącą wierzących migrantów do kościelnej integracji jest ich „swobodne i czynne

[20] J.-L. BRUNIN, *L'accueil dans la pastorale des migrants*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 32.

[21] E. BOLIS, *Appunti per una spiritualità dell'accoglienza…*, s. 51–53.

[22] W. NECEL, *Duszpasterz ludzi w drodze wobec procesu integracji kościelnej imigrantów*, w: *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*, red. J. Balicki, M. Chamarczuk, Warszawa 2013, s. 281.

uczestnictwo, na równi z wiernymi urodzonymi w poszczególnych Kościołach partykularnych, bez ograniczeń w czasie i zastrzeżeń środowiskowych" (Orędzie (1985) 2)[23]. Na tej płaszczyźnie kultura przyjęcia jest realizowana poprzez opiekę duszpasterską wobec migrantów określaną jako „duszpasterstwo komunii"[24]. Jednocześnie należy wskazać, że migracja daje wiernym doświadczającym tego zjawiska także „uprzywilejowaną, choć często bolesną, możliwość osiągnięcia większego poczucia przynależności do Kościoła powszechnego" (EMCC 39). Dlatego duszpasterstwo migrantów może być określane również jako „duszpasterstwo katolickie"[25]. Ten katolicki wymiar duszpasterstwa migrantów, poza tym że powinien pozwolić doświadczyć im, iż bez względu na to, w jakim Kościele partykularny się znajdują, to zawsze są u siebie (zob. Orędzie (1985) 2), wiąże się również z rolą jaką to duszpasterstwo może odegrać w misji Kościoła na rzecz jedności rodziny ludzkiej, powszechnego braterstwa i rozwoju solidarności w społeczeństwach. Innymi słowy to także za pośrednictwem migrantów urzeczywistnia się Boży plan zbawczej komunii między narodami[26]. Natomiast Kościół może dzięki temu jeszcze wyraźniej jawić się w świecie jako sakrament, czyli znak i narzędzie „wewnętrznego zjednoczenia z Bogiem i jedności całego rodzaju ludzkiego" (LG 1)[27].

2. PODMIOTY ODPOWIEDZIALNE ZA DUSZPASTERSTWO MIGRANTÓW

W pierwszych słowach III części instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* jej autorzy wyrazili pragnienie, aby „duszpasterstwo migrantów było duszpasterstwem komunii" (EMCC 70), doprecyzowując jednocześnie, że przez wspomniane duszpasterstwo komunii rozumieją duszpasterstwo, które „rodzi się z eklezjologii komunii i zmierza ku duchowości komunii" (EMCC 70). A. Marchetto, sekretarz Papieskiej rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, komentując ten fragment Instrukcji zauważył, iż zaproponowane w nim pojęcie duszpasterstwa komunii stanowi „ramy tożsamości i działalności operatorów tego specyficznego duszpasterstwa"[28]. Instrukcja określa osoby zaangażowane w duszpasterstwo migrantów ogólną nazwą: operatorzy duszpasterstwa migrantów (*operatori di una pastorale*

---

[23] IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1985), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 15–20.

[24] J.-L. BRUNIN, *L'accueil dans la pastorale des migrants…*, s. 29.

[25] Tamże, s. 29.

[26] A. MARCHETTO, *Chiesa conciliare e pastorale di accoglienza*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 20.

[27] Y. CONGAR, *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980.

[28] A. MARCHETTO, *Agents of pastoral care of communion*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 13.

di comunione). Osoby te powinny zatem w swojej posłudze na rzecz migrantów mieć świadomość tego, co Kościół myśli o sobie jako *communio*[29]. Prawda ta została zaakcentowana w nauczaniu Soboru Watykańskiego II, co doskonale wyraził w jednym ze swoich dokumentów Jan Paweł II stwierdzając: „Ekumeniczny Sobór Watykański II wybrał termin *communio* jako szczególnie przydatny do wyrażenia głębi tajemnicy Kościoła, zaś Zgromadzenie Nadzwyczajne Synodu z 1985 r. uświadomiło nam lepiej, że *communio* jest prawdziwym sercem Kościoła" (EOc 10)[30]. Papież w innym ze swoich dokumentów przypomniał również o tym, czym powinna być autentyczna „duchowości komunii". Jan Paweł II napisał: „duchowość komunii to przede wszystkim spojrzenie utkwione w tajemnicy Trójcy Świętej, która zamieszkuje w nas i której blask należy dostrzegać także w obliczach braci żyjących wokół nas. Duchowość komunii to także zdolność odczuwania więzi z bratem w wierze dzięki głębokiej jedności mistycznego Ciała, a zatem postrzegania go jako «kogoś bliskiego», co pozwala dzielić jego radości i cierpienia, odgadywać jego pragnienia i zaspokajać jego potrzeby, ofiarować mu prawdziwą i głęboką przyjaźń. Duchowość komunii to także zdolność dostrzegania w drugim człowieku przede wszystkim tego, co jest w nim pozytywne, a co należy przyjąć i cenić jako dar Boży: dar nie tylko dla brata, który bezpośrednio go otrzymał, ale także «dar dla mnie». Duchowość komunii to wreszcie umiejętność «czynienia miejsca» bratu, wzajemnego «noszenia brzemion» (por. Ga 6,2) i odrzucania pokus egoizmu, które nieustannie nam zagrażają, rodząc rywalizację, bezwzględne dążenie do kariery, nieufność, zazdrość" (NMI 43)[31].

Należy dodać, iż posługa operatorów duszpasterstwa migrantów, która „ma rodzić się z eklezjologii komunii i zmierzać ku duchowości komunii" (EMCC 70) dając tym samym wiernym migrantom poczucie przynależności do Kościoła powszechnego i pomagając im w owocnym podjęciu procesu integracji w środowisku przyjęcia, sama również musi odznaczać się duchem komunii. Ważne, aby osoby zaangażowane w duszpasterstwo komunii współpracowały ze sobą, koordynując tym samym podejmowane na rzecz ludzi w drodze działania. Choć zaangażowane są w nie różne osoby pełniące różne funkcje i wykonujące różne zadania, musi ono stanowić jedność. Tak bowiem, jak Kościół, który składa się z wielu

[29] R. SKRZYPCZAK, *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji Lumen gentium*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 17 (2004), s. 167–184; A. NAPIÓRKOWSKI, *Misterium Communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006; G. FLYNN, *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Bodmin 2004.

[30] IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in Oceania* (22.11.2001), AAS 94 (2002), s. 361–428.

[31] Tenże, Epistula apostolica magni Iubilaei anni MM sub exitum *Novo millennio ineunte* (06.01.2001), AAS 93 (2001), s. 266–309.

członków, jest jeden, tak duszpasterstwo migrantów, choć jest realizowane przez wielu operatorów powinno być organicznie zjednoczone[32].

Jak już wspomniano ogólna nazwa „operatorzy duszpasterstwa komunii" została wprowadzona przez instrukcję *Erga migrantes caritas Christi*. Oczywiście nie jest to jedyny dokument, który wymienia i charakteryzuje poszczególne podmioty odpowiedzialne za duszpasterstwo migrantów oraz określa ich konkretne uprawnienia i zadania. Kwestie te były podejmowane już wcześniej w wielu dokumentach Kościoła, przede wszystkim w dokumentach poświęconych bezpośrednio migracjom jak *Exsul Familia* czy *De pastorali migratorum cura*, ale również w dokumentach Soboru Watykańskiego II, obydwu Kodeksach i licznych dokumentach papieskich. *Erga migrantes caritas Christi* zasługuje jednak na szczególną uwagę, gdyż kwestie te przedstawia w systematyczny i aktualny sposób, dostrzegając przy tym, bardziej niż w dotychczasowych dokumentach, rolę świeckich i osób konsekrowanych, jako operatorów duszpasterstwa migrantów, a ponadto, co jest szczególnie ważne z punktu widzenia niniejszej pracy, dokument ten wprost odnosi się do migrantów katolickich Kościół wschodnich. Na podstawie Instrukcji można wyróżnić wśród operatorów duszpasterstwa komunii: władze kościelne, a więc biskupów diecezjalnych i eparchialnych, wikariuszów biskupich lub syncelów ustanowionych do troski o migrantów, następnie krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy migrantów, samych kapelanów/misjonarzy migrantów, a także osoby konsekrowane zaangażowane na rzecz migrantów oraz wiernych świeckich.

2.1. Hierarcha Kościoła przyjmującego

Pierwszymi odpowiedzialnymi za duszpasterstwo migrantów są biskupi/eparchowie diecezjalni diecezji/eparchii, do których przybywają migranci (zob. EMCC 20; 28). Oni jako ci, którym została powierzona pasterska piecza nad częściami Ludu Bożego, jakim są przede wszystkim diecezje/eparchie, odpowiadają za duszpasterstwo lokalnych Kościołów (zob. EMCC 89). Powyższe stwierdzenia pochodzą wprost z instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, jednakże wyraźnie widać, iż stanowią one echo kościelnego nauczania i prawodawstwa dotyczącego posługi biskupiej. Soborowy dekret o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele stanowi w tej materii, iż „poszczególni biskupi, którym zlecono troskę o Kościół partykularny, sprawują w imię Pana pieczę duszpasterską nad swymi owcami, pod zwierzchnictwem papieża, jako ich właściwi, zwyczajni i bezpośredni pasterze, spełniając względem nich obowiązek nauczania, uświęcania i kierowania" (CD 11). Podobnie normy kodeksowe określają obowiązki biskupa względem powierzonej mu wspólnoty. Prawodawca

[32] A. MARCHETTO, *Agents of pastoral care of communion…*, s. 14–15.

kościelny, powołując się na przytoczony soborowy Dekret, postanowił, aby biskup eparchialny wypełniając swoją pasterską posługę troszczył się „o wszystkich chrześcijan, powierzonych jego opiece bez względu na ich wiek, pozycję, narodowość albo Kościół *sui iuris*, zarówno o stałych mieszkańców eparchii, jak i o tych, którzy czasowo przebywają na jego terytorium, okazując troskę apostolską o tych, którzy z racji warunków swego życia nie mogą wystarczająco korzystać ze zwyczajnej formy pasterzowania" (kan. 192 § 1 KKKW; zob. kan. 383 § 1 KPK).

Szczegółowe unormowania dotyczące obowiązków biskupa eparchialnego/ diecezjalnego względem migrantów zostały przedstawione w *Erga migrantes caritas Christi*. Dokument ten w części pastoralno-prawnej stanowi, iż biskupi, na których ciąży *in primis* opieka duchowa nad wiernymi migrantami powinni nade wszystko wspierać działania duszpasterskie dla ich dobra. Autorom Instrukcji chodzi w tym miejscu przede wszystkim, o wspieranie przez hierarchów działań podejmowanych na tej płaszczyźnie przez proboszczów i kapelanów/misjonarzy migrantów w danym Kościele partykularnych. Jak wynika z treści omawianego Dokumentu to wspieranie działań na rzecz migrantów oznacza w praktyce podejmowanie przez biskupów odpowiednich kroków w celu tworzenia właściwych struktur pasterskich adekwatnych do aktualnych potrzeb i okoliczności, w jakich znajdują się na ich terytoriach konkretne grupy migrantów. Dlatego biskupi w ramach troski o wiernych migrantów mogą m.in. erygować dla nich parafie personalne i zakładać *missio cum cura animarum*, mianować kapelanów/misjonarzy migrantów, a jeśli zachodzi taka potrzeba mogą powołać wikariusza biskupiego albo też utworzyć specjalny wydział do spraw migrantów przy kurii biskupiej lub eparchialne do kierowania duszpasterstwem migrantów w swoich diecezjach (zob. art. 16 § 1–2 EMCC). Oni też powinni sygnalizować odpowiednim podmiotom kościelnym zapotrzebowanie na kapelanów/misjonarzy migrantów w swoich kościołach partykularnych (zob. art. 20 § 1 nr 2 EMCC). Biskupi powinien również zatroszczyć się o należytą współpracę i wzajemne zrozumienie w ramach troski duszpasterskiej o migrantów na podległych im terytoriach pomiędzy duszpasterzami migrantów, a proboszczami terytorialnymi i miejscowym duchowieństwem (zob. art. 16 § 2 EMCC)[33]. Instrukcja zachęca także biskupów, aby w miarę możliwości organizowali w swoich katedrach doroczne spotkanie ze wszystkimi grupami etnicznymi obecnymi na terytorium ich diecezji/eparchii pod nazwą „Święta Narodów" (zob. EMCC 72).

Autorzy *Erga migrantes caritas Christi* zdając sobie jednak sprawę, iż wypracowane dotychczas i usystematyzowane w Instrukcji na nowo formy troski o migrantów mogą okazać się w konkretnych okolicznościach nieskuteczne i niewystarczające, przypominają biskupom,

[33] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 182–183.

iż w takich sytuacjach opiekę duszpasterską nad migrantami należy zorganizować w sposób „uznany za najbardziej skuteczny, nawet bez specyficznych instytucji kanonicznych" (EMCC 92). Powyższa regulacja jest niewątpliwie kolejnym przypomnieniem ciążącego na biskupach obowiązku zadbania o duchowe potrzeby przybywających na ich terytorium migrantów, z którego nie mogą zwolnić się powołując się na trudne sytuacje i okoliczności. Nawet wtedy, gdy erygowanie tradycyjnych, stabilnych struktur dla duszpasterstwa migrantów będzie nastręczało poważnych problemów lub będzie niestosowne, biskupi mają otaczać pasterską pieczą migrantów. Stąd zalecenie, aby w takich sytuacjach szukali nowych rozwiązać, rozwiązań nieformalnych, a także aby byli otwarci na kształtujące się nieraz spontanicznie rozwiązania w obrębie duszpasterstwa migrantów (zob. EMCC 92).

Zarysowane powyżej obowiązki ciążące na biskupach w ramach duszpasterstwa migrantów dotyczą przede wszystkim biskupów kościołów *ad quem*. Jednakże należy podkreślić, że nałożony na biskupów w prawodawstwie kościelnym ogólny obowiązek troski o ludzi w drodze dotyczy wszystkich biskupów, a więc także biskupów kościołów *a quo*. Tym samym biskupi eparchii/diecezji, a także ogólnie Kościołów *sui iuris*, z których wierni wyruszają na migracyjne szlaki są zobowiązani do podejmowania konkretnych działań na ich rzecz. Jednocześnie biskupi kościołów *ad quem* i *a quo* są wezwani do wzajemnej współpracy na polu duszpasterstwa migrantów polegającej w pierwszej kolejności na „wzajemnej informacji o tym, co jest wspólne duszpasterskim interesom" (EMCC 70). W tym celu powinny być powoływane specjalne komisje krajowe i diecezjalne, a przynajmniej koordynacja tych spraw powinna zostać powierzona jakiemuś biskupowi (zob. EMCC 70). Do specyficznych obowiązków biskupów Kościołów macierzystych należy m.in. odpowiednie, duchowe przygotowanie wiernych do migracji. Zadanie to biskupi powinni wykonywać przy pomocy proboszczów, którym mają przypominać ich poważny obowiązek zapewnienia wszystkim wiernym formacji religijnej, dzięki której wierni będą mogli stawiać czoła różnym życiowym trudnościom, także tym związanym z wyjazdem za granicę (zob. art. 18 § 1 EMCC). Ci sami biskupi, mając świadomość emigracji wiernych z ich terytoriów, powinni zatroszczyć się o znalezienie odpowiednich kapłanów gotowych poświęcić się duszpasterstwu migrantów. Z tym wiąże się obowiązek odpowiedniej formacji seminaryjnej, która przynajmniej uwrażliwiłaby kandydatów do kapłaństwa na problemy związane z ludzką mobilnością (zob. art. 18 § 2–3 EMCC). Na to zagadnienie zwracała uwagę już wcześniej Kongregacja ds. Wychowania Katolickiego, która w okólniku o duszpasterstwie ludzkiej mobilności w formacji przyszłych kapłanów skierowanym do ordynariuszów i rektorów ich seminariów stwierdziła: „seminaria, choć w dowolności sposobów programowania i metodologii, mają zaznajamiać z podstawowymi tematami takimi jak różne formy migracji

(definitywne czy sezonowe, międzynarodowe czy krajowe), przyczyny ruchów, konsekwencje, główne linie adekwatnej działalności duszpasterskiej, studiowanie dokumentów papieskich i Kościołów partykularnych" (*Il fenomeno* 3)[34]. W tym samym duchu Jan Paweł II w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastore dabo vobis*[35] zachęcał, aby wśród różnych środowisk, w których kandydaci do kapłaństwa mają zdobywać doświadczenie do przyszłej posługi nie zabrakło również troski o „emigrantów, uchodźców i nomadów" (PDV 58)[36].

Odpowiedzialni za duszpasterstwo migrantów na swoim terytorium biskupi diecezjalni i eparchialni mają również szczególne zobowiązania wobec wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Jan Paweł II w swojej posynodalnej adhortacji *Pastores gregis* pisał wprost, iż obowiązkiem biskupów miejsca chociaż należą do innego obrządku pozostaje, „być dla wiernych obrządku wschodniego jak prawdziwi ojcowie, zapewniając im, w trosce pasterskiej, ochronę szczególnych wartości religijnych i kulturowych, pośród których przyszli na świat i otrzymali początkową formację chrześcijańską" (PG 72). W swej posynodalnej adhortacji papież odniósł się do tego zagadnienia pod wpływem ojców synodalnych pochodzących z katolickich Kościołów wschodnich, którzy, jak podkreślił sam papież, „wysunęli ponownie problem emigracji wiernych tych wspólnot, nowy ze względu na pewne aspekty i jego poważne konsekwencje w życiu praktycznym" (PG 72). Jak wynika z treści papieskiego Dokumentu, problem ten był już wielokrotnie wcześniej dyskutowany i regulowany. Przede wszystkim prawodawca kościelny obowiązek specjalnej troski biskupów o wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich ujął w formie przepisów prawa zarówno w kodeksie łacińskim, jak i wschodnim. Jak jednak zauważył G. Gallaro dyspozycje prawne dotyczące duszpasterstwa migrantów wschodnich zawarte w dwóch Kodeksach dają tym wiernym niejako „dwa modele ochrony wiernych ściśle związane z rodzajem troski duszpasterskiej oferowanej wiernym w sytuacji migracji"[37].

W pierwszym modelu wprowadzonym przez Kodeks Prawa Kanonicznego z 1983 r. duszpasterska i prawna troska o zachowanie tożsamości wiernych migrantów należących

---

[34] CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA (DE STUDIORUM INSTITUTIS), Lettera circolare agli Ordinari diocesani e ai Rettori dei loro seminari sulla pastorale della mobilita umana nella formazione dei futuri sacerdoti *Il fenomeno della mobilità* (25.01.1996), „Enchiridion Vaticanum" 10 (1986–1987), s. 5–24.

[35] IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), AAS 84 (1992), s. 657–804.

[36] Z. GROCHOLEWSKI, *La pastorale des migrantes dans formation des candidates au sacerdotes*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 26–41.

[37] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici in emigrazione*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislative. Atti della giornata di studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni Chiese Orientali. Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, s. 63.

do katolickich Kościołów wschodnich znajduje się wśród szczególnych zadań biskupa diecezjalnego. Wynika to wprost z kan. 383 § 2 KPK, który stanowi: „Jeżeli [biskup diecezjalny] ma w swojej diecezji wiernych innego obrządku, powinien zaradzić ich duchowym potrzebom czy to przez kapłanów albo parafie tegoż obrządku, czy przez wikariusza biskupiego". Aby zatem wypełnić powyższą normę kodeksową biskupi diecezjalni obrządku łacińskiego, powinni troszczyć się o wiernych innych obrządków przebywających na ich terytorium. W tym celu powinni zaspokajać ich duchowe potrzeby przez prezbiterów i parafie tego samego obrządku albo przez wikariusza biskupiego lub syncela. Tym samym biskupi nie tylko czynią zadość obowiązkowi troski o migrantów przebywających na ich terytorium, lecz także odpowiadają na wielokrotnie potwierdzone przez Kościół prawo wiernych obrządków wschodnich do zachowania swojego obrządku. Prawo to jest skorelowane z obowiązkiem biskupa diecezji goszczącej tych wiernych zorganizowania dla nich odpowiedniego duszpasterstwa, zdolnego zabezpieczyć ich tożsamość obrządkową, a więc ich specyficzne wartości religijne i kulturowe[38].

Wierni ze Wschodu migrujący na terytoria biskupów łacińskich zostają, zgodnie z wolą prawodawcy kościelnego, powierzeni ich pasterskiej pieczy. Powierzenie wiernych migrantów opiece pasterzy innego Kościoła *sui iuris*, w tym także Kościoła łacińskiego, wiąże się jednocześnie z uznaniem jurysdykcji tych biskupów nad nimi. Nie zmienia to oczywiście faktu, iż wierni ci pozostają cały czas przypisani do swoich Kościołów *sui iuris*. Będąc jednak na emigracji, poza terytoriami swoich Kościołów *sui iuris* podlegają oni jurysdykcji diecezji, gdyż na jej terenie przebywają na równi z wiernymi przynależącymi do tego konkretnego okręgu kościelnego[39].

Drugi model został nakreślony w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, gdzie obowiązek opieki duszpasterskiej nad wiernymi innych Kościołów *sui iuris* spada na biskupów eparchialnych. W przepisach prawa wschodniego można znaleźć tak samo sformułowany przez prawodawcę kościelnego jak w prawie łacińskim obowiązek troski biskupów o potrzeby duchowe wiernych migrantów należących do innych Kościołów *sui iuris* przy pomocy prezbiterów lub proboszczów ich Kościołów *sui iuris*, a także przez ustanawianych w tym celu syncelów (zob. kan. 193 § 2 KKKW). Jednakże zarysowany w Kodeksie wschodnim model opieki duszpasterskiej nad wiernymi migrantami zawiera ponadto pewne charakterystyczne elementy, które nie występują w Kodeksie łacińskim. Przede wszystkim należy zwrócić w tym kontekście uwagę na kan. 193 § 1 KKKW, zgodnie z którym „Biskup eparchialny, któremu została powierzona troska nad chrześcijanami innego

[38] Tamże, s. 65.
[39] Tamże, s. 65.

Kościoła *sui iuris*, ma poważny obowiązek zatroszczyć się o wszystko, aby chrześcijanie zachowywali ryt własnego Kościoła, pielęgnowali go w miarę możliwości i pod władzą przełożonego tego Kościoła ożywiali".

Jak podkreśla G. Gallaro, aby właściwie zinterpretować powyższą normę prawną dotyczącą duszpasterstwa wiernych wschodnich na emigracji należy przeanalizować proces powstawania omawianego kanonu. W schemacie Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich z 1987 r. obecnemu kan. 193 § 1 odpowiadał kan. 191 § 1, który w swym brzmieniu został prawie w całości zachowany, a następnie promulgowany właśnie jako kan. 193 § 1 KKKW[40]. Jedyna różnica między tekstem pochodzącym ze schematu, a ostateczną wersją polegała na tym, iż z końcowego tekstu usunięto doprecyzowanie „także Kościoła łacińskiego" (*etiam Ecclesiae latinea*)[41], które miało na celu włączenie biskupów łacińskich do obligatoryjnego charakteru tej normy. Wydaje się, iż główną przyczyną tego pominięcia był fakt, iż Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, będący prawem powszechnym dla katolickich Kościołów wschodnich, nie mógł wiązać biskupów łacińskich, których prawa i obowiązki zostały określone w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Dlatego, przy takiej interpretacji, należy przyjąć, że obowiązujący kan. 193 § 1 KKKW wiąże tylko biskupów wschodnich, gdyż nie ma w nim ani wyraźnego, ani dorozumianego odniesienia do biskupów łacińskich (por. kan. 1 KKKW). Tymczasem wydaje się, iż omawiany kanon powinien znaleźć zastosowanie również w dyscyplinie Kościoła łacińskiego, gdyż po pierwsze o wiele klarowniej niż przepisy łacińskie określa „profil prawny duszpasterstwa wiernych migrantów ze Wschodu", a po drugie „geografia diaspory i migracji zwykle pokrywa się właśnie z łacińskimi jurysdykcjami kościelnymi a nie wschodnimi"[42]. Stąd uzasadnione wydaje się pytanie o możliwość objęcia tą normą również biskupów łacińskich.

Początkowo, po wejściu w życie Kodeksu wschodniego, kan. 193 § 1 KKKW był interpretowany w duchu schematu z 1987 r., a więc przyjmowano, iż jego dyspozycje obejmują również biskupów łacińskich. Uznano przy tym, iż kanony te, kan. 383 § 2 KPK i kan. 193 § 1 KKKW, regulują ostatecznie ten sam przedmiot, i dlatego mogą być traktowane jako jedna norma prawna[43]. Ta interpretacja została jednak wkrótce znacząco zmodyfikowana, gdyż, jak podkreślano, nie można nic dodawać do już wskazanych

[40] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, „Nuntia" 24–25 (1987), s. 1–268.

[41] Kanon ten jako kan. 191 § 1 omawianego schematu brzmiał: „Biskup eparchialny, także Kościoła łacińskiego (*etiam Ecclesiae latinae*), któremu została powierzona troska nad chrześcijanami innego Kościoła *sui iuris*, ma poważny obowiązek zatroszczyć się o wszystko, aby chrześcijanie zachowywali ryt własnego Kościoła, pielęgnowali go w miarę możliwości i pod władzą przełożonego tego Kościoła ożywiali".

[42] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 66.

[43] D. SALACHAS, *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Rome 1993, s. 233.

w Kodeksie łacińskim obowiązków biskupów łacińskich w zakresie ich odpowiedzialności za migrantów wschodnich. Jednocześnie potwierdzono, iż kan. 193 § 1 KKKW w swym brzmieniu występuje jedynie z Kodeksie wschodnim i brak jest paralelnego kanonu w prawodawstwie łacińskim[44], stąd nie jest też możliwe ustalenie normatywnej relacji między tymi dwoma kanonami[45]. Wobec braku unormowań w prawodawstwie łacińskim, które odpowiadałyby treści kanonu 191 § 1 KKKW uznano, iż ten ostatni kanon może na gruncie kan. 19 KPK wypełnić istniejącą w przepisach Kodeksu Prawa Kanoniczego lukę prawną. Wciąż bowiem istniało mocne przekonanie, iż, choć biskupi łacińscy formalnie nie są związani tym kanonem, są jednak związani „poważnym obowiązkiem" względem obecnych na ich terytorium migrantów wschodnich, tak jak biskupi wschodni. Jednakże obecna w kanonistyce teza o istnieniu *lacuna legis* w tym przedmiocie nie była powszechnie przyjmowana. Jednym z jej krytyków był J. Abbass, który twierdził, że, co prawda kan. 191 § 1 KKKW nie ma analogicznego kanonu w Kodeksie Prawa Kanonicznego, jednak treść tego kanonu, a więc ostatecznie obowiązki jakie nakłada on na biskupów, może zostać zrekonstruowana w oparciu o kan. 214, 383 § 2, 476 i 518 KPK[46]. Od razu warto jednak zauważyć, że tym kanonom odpowiadają w prawodawstwie wschodnim kan. 17, 193 § 2, 246 i 280 § 1 KKKW, co, jak z kolei zauważył G. Gallaro, świadczy o tym, iż nie odpowiadają one istocie kan. 193 § 1 KKKW. Kanony te określają przede wszystkim prawo wiernych katolickich Kościołów wschodnich do zachowania własnego obrządku i własnej duchowości[47]. W tej perspektywie działania podejmowane przez biskupów na rzecz migrantów wschodnich są przede wszystkim odpowiedzią na przysługujące im prawa[48]. Warto również wspomnieć o stanowisku, jakie wyraził M. Brogi, który stwierdził, że wraz z usunięciem z kan. 193 § 1 KKKW bezpośredniego odniesienia do hierarchów łacińskich, biskupów łacińskich należy uważać za związanych kanonem wschodnim na mocy postanowień wyrażonych przez ojców soborowych w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum* (zob. OE 2; 3; 5), konstytucji *Sacrosanctum Concilium* (zob. SC 4), a także dyspozycją kan. 214 KPK[49].

Reasumując powyższe rozważani należy zauważyć, że omawiany kan. 193 § 1 KKKW nakłada na biskupów wyższy standard opieki nad migrantami pochodzącymi z innych

---

[44] L. LORUSSO, *Tables of corresponding canons*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 929.

[45] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 67.

[46] J. ABBASS, *Latin bishops' duty of care towards Eastern Catholics*, „Studia Canonica" 35 (2001) nr 1, s. 20.

[47] D. MOTIUK, *Bishops. Canons 177–234*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 449.

[48] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 67.

[49] M. BROGI, *Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa latina*, „Antonianum" 66 (1991) nr 1, s. 60.

Kościołów *sui iuris* niż kan. 383 § 2 KPK. Zakres tej opieki w prawie wschodnim obejmuje nie tylko zwykłe zapewnienie opieki duszpasterskiej wiernym katolickich Kościołów wschodnich przebywających na danym terytorium, lecz również troskę o to, aby ich obrządki promować i rozwijać. Innymi słowy wyższy standard opieki nad migrantami wschodnimi w prawodawstwie wschodnim oznacza większą troskę o ochronę ich obrządków. Analizując treść kan. 193 § 1 KKKW można na tym gruncie dostrzec podwójny obowiązek, jaki prawodawca kościelny nałożył na biskupów eparchialnych. Jest to po pierwsze obowiązek zapewnienia powierzonym im wiernym innych Kościołów *sui iuris* wszystkiego, co potrzebne, aby mogli oni zachowywać i pielęgnować obrządek własnego Kościoła, a po drugie obowiązek zatroszczenia się o to, aby mogli pielęgnować relacje z władzami Kościołów, do których należą, a nade wszystko, aby obrządek własnego Kościoła mogli ożywiać pod zwierzchnictwem przełożonych tych Kościołów[50].

Czy jednak ten wyższy standard opieki duszpasterskiej nad migrantami ciąży jedynie na biskupach wschodnich? Komentatorzy tego przepisu pozostają w tej kwestii podzieleni. J. Abbass stoi na stanowisku literalnej interpretacji kan. 193 § 1 KKKW. Autor ten, nie tylko nie widzi, jak to zostało przedstawione powyżej, luki prawnej w prawodawstwie łacińskim, którą to lukę mógłby wypełnić omawiany przepis wschodni, lecz ponadto twierdzi, że skoro tuż przed promulgacją Kodeksu wschodniego, za przyzwoleniem prawodawcy kościelnego, usunięto z tego kanonu klauzulę *etiam Ecclesiae latinae*, najwyraźniej świadczy to o tym, iż prawodawca kościelny faktycznie nie chciał wiązać biskupów łacińskich tym kanonicznym obowiązkiem. W swoich analizach J. Abbass wskazuje ponadto, iż to nieobciążanie biskupów łacińskich większą odpowiedzialnością za zapewnienie wiernym migrantom katolickich Kościołów wschodnich, że będą mogli zachować i pielęgnować własny obrządek, znajduje swoje uzasadnienie także w kanonicznej, szerokiej definicji obrządku (zob. kan. 28 § 1 KKKW). Twierdzi on, iż przy obecnym rozumieniu obrządku nałożenie na biskupów łacińskich takiego obowiązku mogłoby być uważane za zbyt uciążliwe[51]. Dlatego jego wniosek jest taki, iż nie można dyspozycji tego kanonu rozciągnąć na biskupów łacińskich. Natomiast tacy kanoniści jak M. Brogi czy D. Salachas, twierdzą, iż ten wyższy standard opieki nad migrantami pochodzącymi z innych Kościołów *sui iuris*, jaki na biskupów eparchialnych nakłada kan. 193 § 1 KKKW obejmuje jednak również biskupów łacińskich. Autorzy ci twierdzą bowiem, iż nawet jeśli obowiązek ten nie jest wprost wyrażony w Kodeksie, to mając jednak na uwadze nauczanie soborowe wyrażone głównie

[50] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 68.

[51] J. ABBASS, *Latin bishops' duty of care…*, s. 14.

w *Orientalium Ecclesiarum*, spada on na biskupów łacińskich *ex natura rei*[52]. Cel troski duszpasterskiej każdego biskupa musi bowiem zmierzać do ochrony tożsamości podmiotowości i tożsamości obrządkowej wiernych migrantów przynależących do innych Kościołów *sui iuris*. Ponadto jak zauważył M. Brogi, jeśli przepis ten zawęzi się jedynie do biskupów wschodnich stanie się on *de facto* przepisem martwym, albowiem celem migrantów wschodnich są głównie obszary będące pod jurysdykcją biskupów łacińskich[53]. G. Gallaro w końcu twierdzi, iż nie wydaje się właściwe twierdzić, że biskupi łacińscy są zobowiązani do przestrzegania kan. 193 § 1 KKKW *ex natura rei*. Autor ten uważa jednak, że, do obecnego w nim „poważnego obowiązku", biskupi łacińscy powinni czuć się zobowiązani mając na uwadze podstawowe prawo wiernych migrantów do zachowania swojej tożsamości kościelnej, a więc swojego obrządku, co wydaje się nadrzędnym celem duszpasterstwa migrantów wschodnich[54].

Kwestia szczególnej troski władz kościelnych nad migrantami katolickich Kościołów wschodnich została również uwzględniona w *Erga migrantes caritas Christi*. Dokument ten w jednym przepisie nawiązał do obydwu Kodeksów, stanowiąc: „biskup diecezjalny lub eparchialny, zgodnie z kan. 383 KPK i kan. 193 KKKW, powinien zatroszczyć się o opiekę duchową nad migrantami innego Kościoła *sui iuris*, wspomagając działania duszpasterskie prezbiterów tego samego obrządku lub też innych prezbiterów, przy zachowaniu odpowiednich norm kanonicznych" (art. 16 § 3 EMCC). Jak widać przepis ten nie odnosi się w żaden sposób do istniejących w kanonistyce rozbieżności interpretacyjnych związanych z tymi kanonami. Autorzy przytoczyli w zacytowanym art. 16 § 3 EMCC niemalże dosłownie kan. 383 § 2 KPK (kan. 193 § 2 KKKW) pomijając niemalże całkowicie treść kan. 193 § 1 KKKW. Tym niemniej charakter tego dokumentu, jak również inne jego fragmenty pozwalają przyjąć, że władza kościelna ma poważny obowiązek troski o tożsamość obrządkową migrantów katolickich Kościołów wschodnich.

Na kanwie omawiania obowiązków biskupa diecezjalnego/eparchialnego, jakie niesie ze sobą obecność na jego terytorium wiernych innego Kościoła *sui iuris*, należy wskazać również na ten, związany z wizytami *ad limina*. Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich stanowi w tym przedmiocie, że „biskup eparchialny któregokolwiek Kościoła *sui iuris*, także Kościoła łacińskiego, powinien powiadomić Stolicę Apostolską przy okazji pięcioletniej relacji o stanie i potrzebach chrześcijan, którzy nawet jeśli należą do innego Kościoła *sui iuris*, zostali powierzeni jego trosce" (kan. 207 KKKW). Pomimo tego, iż Kodeks łaciński

[52] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 68.
[53] M. BROGI, *Obblighi dei vescovi latini…*, s. 340.
[54] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 71.

nie wspomina bezpośrednio o obowiązku biskupa diecezjalnego powiadomienia Stolicy Apostolskiej o sytuacji znajdujących się na jego terytorium wiernych katolickich Kościołów wschodnich (zob. kan. 399 § 1 KPK), to jednak brzmienie kan. 207 KKKW nie pozostawia żadnych wątpliwości, że taki obowiązek na biskupach łacińskich ciąży[55].

2.2. Wikariusz biskupi

Jedną z przewidzianych zarówno przez prawodawstwo łacińskie jak i wschodnie form zaradzania duchowym potrzebom wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich jest ustanawianie w celu wikariuszy biskupich (syncelów). W Kodeksie Prawa Kanonicznego możliwość ustanowienia wikariusza biskupiego dla migrantów odmiennego obrządku została sformułowana w kan. 383 § 2 KPK, który stanowi: „Jeżeli [biskup diecezjalny] ma w swojej diecezji wiernych innego obrządku, powinien zaradzić ich duchowym potrzebom czy to przez kapłanów albo parafie tegoż obrządku, czy przez wikariusza biskupiego". Instytucja prawna wikariusza biskupiego dla katolickich migrantów ze Wschodu została bardzo podobnie określona w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, który stanowi: „biskup eparchialny powinien troszczyć się o potrzeby duchowe tych chrześcijan, o ile to możliwe, z pomocą prezbiterów lub proboszczów tego Kościoła *sui iuris* oraz chrześcijan, a także przez Syncela ustanowionego do troski o tych chrześcijan" (kan. 193 § 2 KKKW). Źródłem powyższych kodeksowych regulacji dotyczących wikariusza biskupiego odpowiedzialnego za duchowe potrzeby migrantów wschodnich jest nauczanie Soboru Watykańskiego II, a zwłaszcza dekret *Christus Dominus*, w którym Ojcowie soborowi stwierdzili: „tam gdzie znajdują się wierni odmiennego obrządku, niech w tym również celu zatroszczy się biskup diecezji o ich duchowe potrzeby czy to przez kapłanów i parafie tegoż samego obrządku, czy przez wikariusza biskupiego, wyposażonego w odpowiednie władze, czy nawet, w razie potrzeby, w godność biskupią, czy też osobiście, pełniąc funkcje ordynariusza różnych obrządków" (CD 23,3)[56], a także: „Ilekroć zaś wymaga tego sprawny zarząd diecezją, może biskup

[55] Tenże, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 120.

[56] Przytoczony tekst soborowy przewiduje wprost możliwość wzmocnienia pozycji wikariusza biskupiego przez podniesienie go do godności biskupiej. Powyższa dyspozycja soborowa został jednak przemilczana zarówno przez Kodeks wschodni jak i łaciński. To pominięcie może sugerować, jakoby tego typu sprawa była poza kompetencją biskupa diecezjalnego. Tymczasem, jak zauważył M. Brogi, takie postawienie tej kwestii nie jest do końca precyzyjne. Prawo bowiem przyznaje biskupowi diecezjalnemu (eparchialnemu) uprawnienie proszenia o biskupa pomocniczego, stanowiąc jednocześnie, aby ten został mianowany wikariuszem generalnym (protosyncelem), a przynajmniej biskupim (syncelem). A zatem, jak twierdzi przytaczany autor, można przyjąć, iż do biskupa diecezjalnego powinno należeć zwrócenie się do kompetentnej władzy kościelnej z prośbą o wyniesienie do godności biskupiej swojego wikariusza biskupiego (syncela) ustanowionego dla zarządzania duszpasterstwem wiernych migrantów innego Kościoła *sui iuris* podlegających jego jurysdykcji lub wyznaczenie biskupa pomocniczego, którego zamierza następnie ustanowić wikariuszem biskupim (syncelem) dla wiernych migrantów z katolickich Kościołów wschodnich; M. BROGI, *Cura pastorale di fedeli di altara Chiesa sui iuris*, „Revista Española de Derecho Canónico" 53 (1996), s. 127.

ustanowić jedne go lub więcej wikariuszów biskupich, którym na mocy samego prawa przysługuje w określonej części diecezji czy odnośnie do pewnego rodzaju spraw lub w stosunku do wiernych określonego obrządku taka władza, jaką prawo powszechne przyznaje wikariuszowi generalnemu" (CD 27)[57]. Te same dyspozycje dotyczące wikariusza biskupiego znalazły się także w instrukcji *Erga migrantes caritas Christii*, której autorzy opierają się zarówno na nauczaniu soborowym jak i dyspozycjach kodeksowych dotyczących tego urzędu (zob. EMCC 24, 53, 54, a także art. 16 § 1).

Urząd wikariusza biskupiego (syncela) jest szczegółowy regulowany w kan. 475–481 KPK oraz kan. 245–251 KKKW. Przede wszystkim wikariusz biskupi cieszy się taką samą władzą, jaką prawo przyznaje urzędowi wikariusza generalnego. Bardziej precyzyjnie określa tę władzę Kodeks wschodni, który stanowi, że zarówno protosyncel jak i syncel posiadają zwyczajną i zastępczą (zob. kan. 245 KKKW) władzę wykonawczą (zob. kan. 479 § 1–2 KPK; kan. 248 § 1–2 KKKW). Jest to władza zwyczajna, gdyż z mocy samego prawa związana jest z tymi urzędami, jednocześnie jest zastępcza, gdyż sprawowana jest w imieniu biskupa diecezjalnego (zob. kan. 131 § 1–2 KPK; kan. 981 § 1–2 KKKW)[58]. Różnica między tymi dwoma urzędami nie tkwi w naturze władzy, jaką są one obdarzone, lecz jedynie w zakresie tej władzy. Albowiem, podczas gdy władza wikariusza generalnego (protosyncela) rozciąga się na całą diecezję, wszystkie osoby i wszystkie sprawy, z wyjątkiem tych, które są wyraźnie zastrzeżone biskupowi diecezjalnemu lub które biskup sam sobie zarezerwował lub wymagają specjalnego zlecenia biskupa (zob. kan. 479 § 1–2 KPK; kan. 248 § 1–2 KKKW), władza wikariusza biskupiego (syncela) jest ograniczona do pewnej części diecezji (eparchii), pewnych spraw, pewnego rodzaju zajęć duszpasterskich, pewnej grupy osób, czy wreszcie wiernych należących do innego Kościoła *sui iuris* (innego obrządku)

[57] Urząd wikariusza biskupiego jest nową instytucją w prawodawstwie kościelnym, zainicjowaną właśnie przez Sobór Watykański II. Ojcowie soborowi, dostrzegli potrzebę wsparcia biskupów diecezjalnych kolejnym urzędem w ich pasterskiej posłudze. Tym samym, obok istniejącego w strukturach diecezjalnych Kościoła łacińskiego już od XII w. urzędu wikariusza generalnego, obecnie istnieje również urząd wikariusza biskupiego, którego zadaniem, podobnie jak wikariusza generalnego, jest wspieranie biskupa diecezjalnego, przy czym, wikariusz biskupi robi to w węższym, ograniczonym do pewnych dziedzin działalności biskupa zakresie. Obecnie obydwa te urzędy są również przewidziane w prawodawstwie wschodnim, które jednak określa je używając tradycyjnej wschodniej nomenklatury terminami prtosyncel i syncel. Jak jednak zauważa się w literaturze jest to jedynie zabieg estetyczny, gdyż urzędy te unormowane w przepisach Kodeksu wschodniego w swej istocie dokładnie odpowiadają analogicznym przepisom prawa łacińskiego. Tymczasem geneza urzędu syncela związana jest bardzo mocno z chrześcijańskim Wschodem, gdzie początkowo powoływany był głównie po to, aby wywodzącym się ze środowisk monastycznych biskupom pomagał w zachowywaniu mniszego sposobu życia. Dopiero z czasem ci, którzy mieli jedynie towarzyszyć biskupom w zachowywaniu elementów życia monastycznego, zaczęli stawać się ich pomocnikami i reprezentantami; M. BAKALARZ, *Wpływ ustroju prawnego Kościoła łacińskiego na kształtowanie się aktualnego porządku prawnego katolickich Kościołów wschodnich na przykładzie urzędów protosyncela i syncela*, „Kościół i Prawo" 20 (2018) nr 2, s. 46–47.

[58] K. ORZESZYNA, *Władza wikariusza biskupiego według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych" 12 (2002) nr 1, s. 140–141.

(zob. kan. 476 KPK; kan. 246 KKKW)[59]. Oczywiście władza wikariusza biskupiego (syncela) również nie obejmuje tych spraw, które biskup diecezjalny zarezerwował sobie lub wymagają jego specjalnego zlecenia, a ponadto tych, które biskup diecezjalny zarezerwował wikariuszowi generalnemu (protosyncelowi) (zob. kan. 479 § 2 KPK; kan. 248 § 1 KKKW) lub innym osobom (zob. kan. 248 § 1 KKKW). Podobnie zarówno wikariuszowi generalnemu (protosyncelowi) jak i wikariuszowi biskupiemu (syncelowi) przysługują udzielone biskupowi diecezjalnemu przez Stolicę Apostolską upoważnienia habitualne, a także władza wykonywania reskryptów Stolicy Apostolskiej, z wyjątkiem tych, które zostały wyraźnie biskupowi diecezjalnemu zastrzeżone lub udzielone ze względu na jego osobę (zob. kan. 479 § 3 KPK; kan. 248 § 2 KKKW)[60].

Zarówno wikariusz generalny (protosyncela) jak i wikariusz biskupi (syncel), jeśli nie są biskupami, są swobodnie mianowani przez biskupa diecezjalnego (eparchialnego) (zob. kan. 477 § 1 KPK; kan. 247 § 1 KKKW). Przy czym urząd wikariusza generalnego (protosyncela) jest urzędem obligatoryjnym, natomiast wikariusz biskupi (syncel) jest ustanawiany wtedy, gdy domaga się tego sprawny zarząd diecezją (zob. kan. 476 KPK; kan. 246 KKKW). Zgodnie z postanowieniem prawodawcy kościelnego powinni to być kapłani, którzy ukończyli przynajmniej trzydzieści lat, doktorzy lub licencjaci w jakiejś dziedzinie nauki, lub przynajmniej w niej biegli, odznaczający się zdrową nauką, prawością, roztropnością i doświadczeniem w załatwianiu spraw (zob. kan. 478 § 1 KPK; kan. 247 § 2 KKKW). Nie mogą też być spokrewnieni z biskupem diecezjalnym aż do czwartego stopnia włącznie (zob. kan. 478 § 2 KPK; kan. 247 § 3 KKKW). Kodeks wschodni postanawia ponadto, aby protosyncel i syncel, jeśli inaczej nie stanowi prawo partykularne poszczególnych Kościołów *sui iuris*, byli kapłanami bezżennymi (zob. kan. 247 § 2 KKKW). Biskup diecezjalny (eparchialny) może swobodnie ich odwołać, ponadto tracą swój urząd po upływie wyznaczonego czasu lub przez przyjętą przez biskupa diecezjalnego (eparchialnego) rezygnację (zob. kan. 481 § 1 KPK; kan. 251 § 1 KKKW)[61].

Analizując normy kodeksowe regulujące urząd wikariusza biskupiego (syncela) zwłaszcza w kontekście jego odpowiedzialności za kierowanie w danym Kościele partykularnym duszpasterstwem wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich na uwagę zasługuje kwestia jego przynależności obrządkowej. Zarówno z nauczania soborowego (zob. CD 23,3) jak i Kodeksu łacińskiego (zob. kan. 383 § 2; 476 KPK)

[59] Tradycyjnie w odniesieniu do zakresu kompetencji wikariusza biskupiego, zakres ten klasyfikuje się według trzech kryteriów: terytorialnego, personalnego i rzeczowego; L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 87.

[60] K. ORZESZYNA, *Władza wikariusza biskupiego…*, s. 143.

[61] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 126–127.

nie wynika wprost, jakoby biskup diecezjalny mógł mianować na urząd takiego wikariusza biskupiego kapłana należącego do innego Kościoła *sui iuris*, także tego, z którego pochodzą migranci, dla opieki nad którymi jest on mianowany. Nieco inaczej przedstawia się sprawa w Kodeksie wschodnim, który wprost wskazuje, że każdy syncel, a więc także ten ustanowiony na rzecz wiernych migrantów wschodnich, powinien, „o ile to możliwe być duchownym należącym do eparchii" (kan. 247 § 2 KKKW). Kanon ten stanowi, iż w zwyczajnych okolicznościach syncel powinien pochodzić z tej eparchii, a zatem także z tego Kościoła *sui iuris*, do pomocy w zarządzaniu której jest ustanawiany. Tym niemniej, jak wynika z omawianego kanonu, prawodawca kościelny zakłada możliwość obsadzenia tego urzędu duchownym przynależącym do innego Kościoła *sui iuris*. Możliwość ta została wyrażona wprost w kan. 247 § 4 KKKW, który stanowi: „Biskup eparchialny może wyznaczyć Protosyncela i Syncelów także z innej eparchii lub z innego Kościoła *sui iuris*, za zgodą jednak ich Biskupa eparchialnego"[62]. W kontekście duszpasterstwa migrantów wschodnich kwestia ta została doprecyzowana w kan. 193 § 3 KKKW, który nie tylko potwierdza, możliwość ustanowienia dla troski o wiernych innego Kościoła *sui iuris* syncela przynależącego do tego samego Kościoła *sui iuris*, ale ponadto nakłada na biskupa eparchialnego obowiązek porozumienia się w tej sprawie z zainteresowanym patriarchą, zawarcie z nim w tym przedmiocie stosownej umowy, a także powiadomienie o tym fakcie Stolicy Apostolskiej, która także jest kompetentna do rozstrzygania powstałych w tym przedmiocie ewentualnych sporów[63]. Biskup eparchialny wydaje się mieć również prawo zwracania się do hierarchii tych Kościołów *sui iuris*, których wierni znajdują się na jego terytorium, z prośbą o przedstawienie odpowiedniego kandydata na urząd wikariusza biskupiego (syncela) dla wiernych tego Kościoła *sui iuris*[64].

Na podstawie analizy powyższych przepisów widać wyraźnie, iż kwestia przynależności obrządkowej wikariusza biskupiego (syncela) została o wiele dokładniej unormowana w Kodeksie wschodnim. Kodeks ten przewiduje wprost możliwość powołania na ten urząd także prezbitera przynależącego do innego Kościoła *sui iuris* i zasadniczo pozostawia w tym przedmiocie swobodę działania biskupowi eparchialnemu, przy zachowaniu odpowiednich procedur, na które również wskazuje prawodawstwo wschodnie (zob. kan. 193 § 3 KKKW). W Kodeksie łacińskim kwestie te zostały zupełnie pominięte. Tymczasem jest to z punktu widzenia opieki duszpasterskiej nad migrantami katolickich Kościołów wschodnich bardzo ważne zagadnienie, także na gruncie prawa

[62] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 87–88.

[63] B.J. BERKMANN, *Migrants from Eastern Catholic Churches in Germany*, „Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III" 11 (2020), s. 27–28.

[64] M. BROGI, *I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici*, „Antonianum" 58 (1983) nr 2/3, s. 237.

łacińskiego, a może przede wszystkim na tym gruncie, gdyż to właśnie biskupi łacińscy bardzo często stoją wobec obowiązku zaradzenia duchowym potrzebom znajdujących się na ich terytorium migrantów wschodnich. Jednocześnie wydaje się, że ustanowiony w tym celu przez biskupa diecezjalnego wikariusz biskupi mógłby lepiej tym potrzebom zaradzić, jeśli przynależałby do tego samego Kościoła *sui iuris*, co emigranci na rzecz których miałby pełnić posługę.

Brak odpowiednich przepisów w tym przedmiocie w prawodawstwie łacińskim, dostrzegli autorzy instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Dlatego w dokumencie tym, po dokonaniu wykładni kan. 193 § 3 KKKW, który, co już zostało wykazane powyżej, przewiduje możliwość mianowania syncelami kapłanów innych Kościołów *sui iuris*, w porozumieniu z zainteresowanymi patriarchami (arcybiskupami większymi), zawarciu w tym przedmiocie stosownej umowy i poinformowaniu o tym fakcie Stolicy Apostolskiej, stwierdzono „choć w KPK brakuje wyraźnego zalecenia w tym względzie, to analogicznie powinno się ono odnosić również do łacińskich biskupów diecezjalnych" (EMCC 55). A zatem, Instrukcja jednoznacznie potwierdziła możliwość powołania przez biskupa diecezjalnego na urząd wikariusza biskupiego kapłana należącego do innego Kościoła *sui iuris*, przy zachowaniu stosownej procedury, wprowadzonej przez kan. 193 § 3 KKKW[65].

Należy stwierdzić, że na gruncie aktualnych przepisów zarówno biskup eparchialny jak i diecezjalny mogą swobodnie mianować w swoich Kościołach partykularnych wikariuszami biskupimi kapłanów należących do innych Kościołów *sui iuris*. Jak jednak zauważył L. Lorusso, gdy biskup chce mianować wikariusza biskupiego odpowiedzialnego za duszpasterstwo wiernych migrantów wschodnich, wolność ta zostaje ograniczona[66]. Powyższe twierdzenie przywołany autor uzasadnia potwierdzonym przez obydwa Kodeksy prawem wiernych oddawania czci Bogu zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris* i podążania własną, zgodną z doktryną Kościoła, drogą życia duchowego (zob. kan. 17 KKKW; kan. 214 KPK), a także również potwierdzonym przez obydwa Kodeksy prawem otrzymywania od swoich pasterzy pomocy z duchowych dóbr Kościoła (zob. kan. 16 KKKW; kan. 213 KPK). Wierni mają również prawo do głębszego poznawania własnego dziedzictwa liturgicznego, duchowego, dyscyplinarnego i teologicznego (zob. kan. 28 § 1; kan. 405 KKKW) i życia według własnego duchowości. Powyższe prawa stanowią osobiste prawa wszystkich wiernych i dlatego muszą być one im zagwarantowane bez względu na to, czy znajdują się na terytorium własnego Kościoła *sui iuris*, czy w diasporze. W tym celu Kościół wielokrotnie zobowiązywał kompetentną władzę kościelną do tworzenia, tam,

[65] A.M. VEGLIÒ, *Strutture pastorali per i migranti…*, s. 34–35.

[66] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 88.

gdzie jest wystarczająca liczba wiernych danego obrządku, odpowiednich struktur duszpasterskich dla nich (zob. OE 2; 3; 5). Zgodnie z myślą L. Lorusso biskup diecezjalny (eparchialny), aby właściwie odpowiedzieć na przysługujące wiernym katolickich Kościołów wschodnich przebywającym aktualnie na jego terytorium prawa, jeśli zdecyduje się na powołanie w tym celu w swojej diecezji (eparchii) wikariusza biskupiego (syncele), dobrze jeśli ustanowiłby nim kapłana należącego do tego samego Kościoła *sui iuris*, co wierni imigranci. I choć formalnie nie jest to obowiązek biskupa, tak jak nie jest obowiązkiem biskupa w ogóle powoływanie wikariusza biskupiego (syncela) odpowiedzialnego za duszpasterstwo migrantów, wydaje się, że, aby jak najlepiej zabezpieczyć przysługujące wiernym migrantom wschodnim prawa i chronić ich dziedzictwo, dobrze jeśli taki kapłan, i to o odpowiedniej przynależności obrządkowej, zostanie powołany[67]. Jeśli jednak wikariusz biskupi (syncel) należy do innego Kościoła *sui iuris* niż ten, do którego należą powierzeni jego opiece wierni, to, według G. Gallaro, jest on zobligowany do tego, aby znać i praktykować ich obrządek (zob. kan. 41 KKKW)[68].

2.3. Kapelan/misjonarz migrantów

Pierwszymi odpowiedzialnymi za duszpasterstwo migrantów są biskupi diecezjalni/eparchialni tych terytoriów, na które przybywają imigranci. Stwierdzenie to znajduje potwierdzenie m.in. w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, której autorzy przypomnieli, że „biskup diecezjalny lub eparchialny powinien szczególnie troszczyć się o wierzących migrantów", i że to na nim *in principis* spoczywa obowiązek opieki duchowej nad nimi (zob. art. 16 § 1–2 EMCC). Aby uczynić zadość tym zobowiązaniom biskupi z kolei wyznaczają kapłanów, którym powierzaj szczególną troskę o ludzi w drodze i to właśnie oni dźwigają na sobie ciężar bezpośredniej posługi duszpasterskiej na rzecz migrantów.

O szczególnej roli kapłanów w duszpasterstwie migrantów pisał już Pius XII w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia*, w której stwierdził „Kościół święty, jak Matka, kierując się żarliwą miłością dusz, starał się wypełnić zadanie powszechnego planu zbawczego, powierzonego Mu przez Chrystusa. Prowadził więc duszpasterstwo również nad cudzoziemcami, przybyszami, wygnańcami i wszystkimi emigrantami. Czynił to za pośrednictwem kapłanów, którzy gorliwie umacniali w wierze wyznawców Chrystusa węzłami miłości przez rozdawanie łaski charyzmatów i głoszenie słowa Bożego" (EF I; DSS 1035). Ten sam papież pisał dalej: „Po odkryciu zaś nowych obszarów na drugiej półkuli nie brakło kapłanów Chrystusowych, którzy udawali się tam w ślad za kolonizatorami.

[67] Tamże, s. 89.

[68] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 127.

Pełni gorliwości czuwali oni nad tym, by ci nie porzucali obyczajów chrześcijańskich i nie unosili się pychą z powodu zdobyczy terytorialnych" (EF I; DSS 1040). Mając na uwadze powyższe wypowiedzi nie może dziwić fakt, że Kościół, przypominając biskupom o ich odpowiedzialności za migrantów, zachęca ich jednocześnie, aby duchowym potrzebom tej szczególnej grupy wiernych zaradzali przede wszystkim przez posługę odpowiednio przygotowanych do tego celu kapłanów (zob. CD 23,3). Zalecenia te zostały wprowadzone w życie zaraz po Soborze Watykańskim II na mocy instrukcji *De pastorali migratorum cura,* która szczegółowo regulowała instytucję prawną kapelana w obszarze troski duszpasterskiej o migrantów[69].

Obecnie, zgodnie z przyjętą przez *Erga migrantes caritas Christi* nomenklaturą, kapłanów poświęcających się duszpasterstwu ludzi w drodze określa się kapelanami/ misjonarzami migrantów. Instrukcja definiuje ich jako prezbiterów, „którzy otrzymali od kompetentnych władz kościelnych stałe upoważnienie do sprawowania opieki duchowej nad migrantami tego samego języka lub narodowości, albo należących do tego samego Kościoła *sui iuris*" (art. 4 § 1 EMCC). Poza powyższym, kanonicznym pojęciem, Instrukcja na określenie kapelana/misjonarza migrantów posługuje się również pastoralnym pojęciem „człowiek-pomost" (*l'uomo-ponte*) (EMCC 77). To bardzo obrazowe porównanie kapelana/misjonarza migrantów do „pomostu" doskonale wyraża szczególną rolę, jaką ma on do odegrania na polu duszpasterstwa migrantów, a także pewne osobliwości tego duszpasterstwa[70].

Duszpasterze migrantów troszcząc się o określoną grupę etniczną, językową czy obrządkową mają przy tym rozwijać „prawdziwego ducha katolickiego" (EMCC 38), a więc koniecznie ocalić powszechność i jedność Kościoła, która jednak „nie może przeszkadzać specyficznemu duszpasterstwu, które […] powierza migrantów prezbiterom pochodzącym z ich języka, z tego samego Kościoła *sui iuris*, albo prezbiterom bliskim im z punktu widzenia językowo-kulturalnego" (EMCC 38). Tym samym określenie kapelana/misjonarza migrantów mianem „człowieka-pomostu" jest dla nich samych przestrogą, aby nie byli więźniami pozostającymi w granicach „jedynego, wyłącznego, narodowego przeżywania i wyrażania wiary" (EMCC 77). Przeciwnie, kapelan/misjonarz migrantów jako „człowiek-pomost" ma być łącznikiem „między wspólnotą migrantów a wspólnotą przyjmującą" (EMCC 77). Posługa kapelana/misjonarza migrantów ma prowadzić migrantów do otwarcia się na nowy świat, do szczerego wysiłku, aby znaleźć

[69] J. CALVO, *Rektorzy kościołów i kapelani*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 478.

[70] W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 174–175.

w nim swoje miejsce, a także, na gruncie eklezjalnym, do ich pełnego uczestnictwa w życiu przyjmującego ich Kościoła[71].

I dlatego, ze względu na tę szczególną misję, którą ma do spełnienia kapelan/misjonarz migrantów, jako „człowiek-pomost", autorzy *Erga migrantes caritas Christi* podkreślają konieczność ich odpowiedniego, uprzedniego przygotowania od tej misji (zob. EMCC 75). Z kolei w dalszej części Instrukcji zwrócili oni uwagę na to, że, aby kapelani/misjonarze migrantów mogli dobrze pełnić powierzone im zadanie, konieczne jest, aby partycypowali w życiu Kościoła przyjmującego, przede wszystkim utrzymując komunię z biskupem diecezjalnym/eparchialnym, a także z innymi kapłanami, szczególnie z proboszczami (zob. EMCC 79)[72]. W tym celu powinni uczestniczyć w spotkaniach kapłańskich, sympozjach diecezjalnych/eparchialnych, a także w innych spotkaniach pogłębiających kwestie „społeczne, moralne, liturgiczne i duszpasterskie" (EMCC 79). Oznacza to jednocześnie, iż kapelan/misjonarz migrantów nie może zadowolić się jedynie posługą na rzecz swojej wspólnoty, lecz powinien być również gotowy służyć swoją posługą innym (zob. EMCC 77)[73]. Z tym wiąże się także konieczność coraz lepszego poznawania kultury miejsca, w którym pełni on swoją posługę, szacunku dla tej kultury, a także konieczność znajomości miejscowego języka. Kapelan/misjonarz migrantów ma nawiązywać dialog z Kościołem i kulturą lokalną, stojąc jednocześnie na straży tożsamości etnicznej, kulturowej, językowej i obrządkowej migranta (zob. EMCC 78). Innymi słowy jego zadaniem jest „kierowanie drogą właściwej integracji" (EMCC 78). To wszystko dla kapelana/misjonarza migrantów ma być podstawą do tego, aby imigrantów, dla których pełni on swoją posługę, uczyć „szacunku i poważania kraju goszczącego, aż po umiłowanie go i obronę" (EMCC 77). Kapelani/misjonarze migrantów powinni być gotowi służyć imigrantom począwszy od chwili opuszczenia przez nich ich kraju, aż do pełnej integracji ze wspólnotą Kościoła goszczącego. Posługa ta, jednak będzie się zmieniać w miarę postępowania procesu integracji przybyszów, stąd, jak stanowi *Erga migrantes caritas Christi*, „po przejściu okresu stanu krytycznego i urządzenia emigrantów w kraju przyjmującym kapelan/misjonarz ma próbować

---

[71] A. MARCHETTO, *Agents of pastoral care of communion…*, s. 18.

[72] To szczególne podkreślenie zachęty do utrzymywania kontaktów z proboszczami, wynika z bardzo praktycznych przesłanek, albowiem kapelani/misjonarze migrantów to właśnie z nimi będą musieli się najczęściej kontaktować i współpracować celem zapewnienia odpowiedniej i skutecznej opieki duszpasterskiej powierzonym ich pieczy wiernym; J. POLLAYIL, *The diocesan/eparchial presbyters for a pastoral care of communion*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 127.

[73] P.D. CANTILLAS, *The migrant's chaplain/missionary and the national coordinator: for a pastoral work of communion*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 84–85.

tak rozciągnąć swoje horyzonty, aby stać się «diakonem komunii»" (EMCC 98). Dlatego kapelan/misjonarz migrantów będąc „człowiekiem pomostem" ma być tym samym „specjalistą od komunii" (zob. EMCC 98)[74].

Dalsze dyspozycje regulujące urząd kapelana/misjonarza migrantów zostały zawarte w części prawno-pastoralnej instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Zawarte tam normy prawne jeszcze raz przypominają o konieczności należytego, trwającego odpowiedni okres czasu przygotowania się przez prezbiterów do pełnienia tego zadania (zob. art. 4 § 2 EMCC). Instrukcja podaje jednak dalsze przymioty, które czynią danego prezbitera zdatnego do podjęcia pracy duszpasterskiej wśród migrantów. W tym kontekście autorzy Instrukcji stwierdzili, że do wykonywania tego szczególnego i trudnego zadania będzie zdolny prezbiter, który poza odpowiednim przygotowaniem odznacza się cnotami, kulturą, znajomością języka, a także zaletami moralnymi i duchowymi (zob. art. 4 § 2 EMCC). Na podkreślenie zasługuje również fakt, iż w części prawno-pastoralnej Instrukcji jej autorzy kilkukrotnie i wprost wskazują, że kapelanem/misjonarzem migrantów może być jedynie prezbiter. Jest to o tyle ważne, iż w literaturze można spotkać się z tezą, iż z części doktrynalnej *Erga migrantes caritas Christi* nie wynika wprost, że funkcja kapelana/misjonarza migrantów jest zarezerwowana wyłącznie prezbiterom. Taki stwierdzenie pochodzi np. od P.S. Cantillasa, według którego część doktrynalna Instrukcji stanowi przede wszystkim o tym, jakie zadania stoją przed kapelanami a nie, kim oni są[75]. Natomiast wyraźne wyartykułowanie w części prawnej Instrukcji faktu, że kapelanem/misjonarzem migrantów może być jedynie prezbiter stanowi dla cytowanego autora nie tylko czysto techniczną informację, lecz stwierdzenie, które bezpośrednio rzutuje na naturę i istotę posługi kapelana/misjonarza migrantów. Jak bowiem stwierdził P.S. Cantillas „Należy zauważyć, że Kościół jasno definiuje osoby, które mogą sprawować prawdziwą opiekę duszpasterską względem migrantów i podróżnych. Są to ci, którzy zostali wyświęceni do posługi kapłańskiej – prezbiterzy. Jest rzeczą bardzo specyficzną, że, dla osoby, która pragnie właściwie wyrażać troskę Kościoła o swoich wiernych będących w drodze [...], kapłaństwo jest niezbędne. Bycie kapłanem to [zatem] podstawowa kwalifikacja, wymaganie i warunek dla kogoś, aby służyć i pracować na rzecz migrantów. To właśnie charakter kapłański wydaje się wyróżniać każdego, kto pełni obowiązki kapelana wobec migrantów. [Tym samym] służba kapłańska wydaje się być najbardziej centralną i podstawową czynnością w opiece nad migrantami"[76]. W tym kontekście warto przytoczyć

[74] A. MARCHETTO, *Agents of pastoral care of communion…*, s. 19–20.
[75] P.D. CANTILLAS, *The migrant's chaplain/missionary…*, s. 85.
[76] Tamże, s. 85–86.

również fragment międzydykasterialnej instrukcji o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów *Ecclesiae de mysterio*[77], która stanowi: „Nie jest zatem godziwe, aby wierni nie wyświęceni przyjmowali takie tytuły, jak na przykład «duszpasterz», «kapelan», «koordynator» czy «moderator» ani też inne, mogące zatrzeć różnicę między ich rolą a rolą pasterza, którym jest wyłącznie biskup i kapłan" (art. 1 § 3 EM). Przepis ten wskazuje na szczególny i specyficzny walor posługi kapłańskiej na rzecz wiernych migrantów[78].

Zgodnie z zawartymi w *Erga migrantes caritas Christi* dyspozycjami, kapelanami/misjonarzami migrantów mogą być zarówno prezbiterzy diecezjalni/eparchialni jak i zakonni[79] (zob. EMCC 79; art. 5 § 1–3). Kapłani zakonni pełniąc posługę wśród migrantów zawsze pozostają inkardynowani do swojego instytut, natomiast kapłani diecezjalni/eparchialni zazwyczaj pozostają inkardynowani do własnych diecezji/eparchii. Powyższe zasady mają swoje podstawy w kanonach regulujących kwestie związane z przynależnością, czyli inkardynacją duchownych (zob. kan. 265–272 KPK; kan. 357–366 KKKW). W przepisach tych prawodawca kościelny szczegółowo określił m.in. zasady, którymi należy się kierować przy przesiedleniu się duchownych, a więc w sytuacji, gdy kapłani pozostając inkardynowanymi do swoich macierzystych Kościołów partykularnych, podejmują posługę duszpasterską w innych Kościołach partykularnych. Powyższa instytucja prawna, określana w kanonistyce jako „agregacja", została wprowadzona do kościelnego porządku prawnego po Soborze Watykańskim II w liście apostolskim *motu propri Ecclesiae Sanctae*[80] (zob. ES I,3; CD 6; PO 10). Jej celem miało być lepsze rozmieszczenie duchowieństwa i skuteczniejsze sprawowanie posługi przez Kościół, przy jednoczesnym zapewnieniu koniecznej stabilności, czemu służy instytucja inkardynacji[81].

---

[77] CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem *Ecclesiae de mysterio* (15.08.1997), AAS 89 (1997), s. 852–877.

[78] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI y estructuras pastorals de la Iglesia*, „Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado" 4 (2004), s. 22.

[79] Autorzy instrukcji wskazując na prezbiterów, którzy mogą objąć urząd kapelana/misjonarza migrantów, posługują się ogólnym określeniem „kapłani zakonni". Jak jednak wynika z części prawno-pastoralnej Instrukcji, pod tym pojęciem należy rozumieć kapłanów należących do instytutów zakonnych, instytutów świeckich, a także stowarzyszeń życia apostolskiego (zob. art. 15 EMCC). Warto w tym miejscu również wspomnieć, że jak zauważył W. Necel, kapelanem/misjonarzem migrantów, może zostać również kapłan będący członkiem prałatury personalnej; W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 175; J. BAKALARZ, W. NECEL, *Kapelan migrantów*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1109.

[80] PAULUS PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur *Ecclesiae sanctae* (06.08.1966), AAS 58 (1966), s. 757–787; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 138–155.

[81] T. RINCÓN-PÉREZ, *Święci szafarze, czyli duchowni*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 254.

Instytucja przesiedlenia się duchownego znajduje swoje zastosowanie również w duszpasterstwie migrantów. Dlatego nawiązują do niej autorzy instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, przypominając, że „biskup diecezjalny lub eparchialny powinien udzielić pozwolenia na wykonywanie tego zadania tym prezbiterom, którzy pragną poświęcić się opiece duchowej migrantów, i którzy uważa się za odpowiednich do pełnienia owej misji, zgodnie z kan. 271 KPK i kan. 361–362 KKKW" (art. 5 § 1 EMCC). Wskazane w zacytowanym fragmencie Instrukcji kanony szczegółowo regulują instytucję przesiedlenia. Prawodawca kościelny w powyższych kanonach przypomina biskupom diecezjalnym/eparchialnym, aby poza wypadkami prawdziwej konieczności własnego Kościoła partykularnego nie odmawiali duchownym pozwolenia na przesiedlenie (zob. kan. 271 § 1 KPK; kan. 361 KKKW). Biskup powinien jednak wiedzieć, że pragnący przesiedlić się są do tego gotowi, a on sam uznaje ich za odpowiednich do podjęcia tego zadania (zob. kan. 271 § 1 KPK; kan. 361 KKKW). Prawodawca kościelny postanawia ponadto, że kapłani będą przesiedlać się na czas określony, który może jednak być wielokrotnie wznawiany. Ponadto przepisy kodeksowe w omawianym przedmiocie określają także zasady odwoływania przesiedlonych kapłanów, do czego mają prawo zarówno biskup własny przesiedlonego kapłana, jak i biskup Kościoła partykularnego, do którego przesiedlony kapłan był agregowany, a także przypominają o obowiązku zagwarantowania powracającym kapłanom wszelkich praw, jakie posiadaliby w swoim Kościele partykularnym, gdyby go nie opuścili i pełnili w nim święte posługi (zob. kan. 271 § 2–3 KPK; kan. 362 KKKW). W końcu prawodawca kościelny postanowił o obowiązku zawarcia pisemnej umowy między zainteresowanymi biskupami, w której zostaną przede wszystkim ustalone prawa i obowiązki duchownych, którzy mają zamiar się przesiedlić. Jak jednak stanowi wydana przez Kongregację ds. Duchowieństwa instrukcja *Postquam apostoli*[82] „umowa ta, sporządzona przy asyście samego kapłana, powinna być przez niego przyjęta i podpisana, aby miała moc prawną. Kopia umowy powinna być przechowywana przez kapłana i obie kurie" (PA 26). W umowie tej należy określić czas trwania posługi duchownego, konkretne zadania, które ma wypełnić, miejsce sprawowania tej posługi, jak również miejsce zamieszkania samego duchownego, a także inne kwestie związane z m.in. z warunkami ekonomicznymi czy ubezpieczeniem społecznym duchownego[83].

Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* wprowadziła jednak dalsze, bardziej szczegółowe dyspozycje w tym przedmiocie. Dokument ten stanowi bowiem, iż kapłan,

[82] CONGREGATIO PRO CLERICIS, Notae direcivae de mutua Ecclesiarum particularium cooperatione promovenda ac praesertim de aptiore cleri distributione *Postquam apostoli* (25.03.1980) AAS 72 (1980), s. 343–364.

[83] T. RINCÓN-PÉREZ, *Święci szafarze, czyli duchowni…*, s. 254.

który otrzymał od swojego biskupa diecezjalnego pozwolenie na przesiedlenie się do innego Kościoła partykularnego celem prowadzenia tam posługi duszpasterskiej na rzecz migrantów, powinien „oddać się do dyspozycji Konferencji Biskupów *ad quam*" (art. 5 § 2 KKKW). A zatem, zgodnie z obowiązującym prawem, kapłan pragnący prowadzić duszpasterstwo migrantów w innym Kościele musi być wyposażony w specjalny dokument potwierdzający otrzymane w tym celu zezwolenie, wydany przez jego własnego biskupa diecezjalnego/eparchialnego i własną konferencję biskupów lub kompetentne struktury hierarchiczne katolickich Kościołów wschodnich (zob. art. 5 § 2 KKKW). Następnie, zgodnie z przepisami *Erga migrantes caritas Christi*, konferencja biskupów *ad quam*, której ci prezbiterzy oddają się do dyspozycji, jest zobligowana zatroszczyć się o to, aby zostali oni mianowani kapelanami/misjonarzami migrantów przez biskupów diecezjalnych lub eparchialnych, którym zostają powierzeni (zob. art. 5 § 2 KKKW)[84]. Natomiast, w myśl przepisów omawianej Instrukcji, gdy troska o migrantów ma zostać powierzona pojedynczemu zakonnikowi, konieczne jest, aby ten wcześniej otrzymał zezwolenie na podjęcie takiej działalności od kompetentnego przełożonego i analogicznie jak w przypadku przesiedlenia się kapłanów diecezjalnych/eparchialnych, została zawarta odpowiednia umowa między przełożonym a biskupem przyjmującym zgodnie z wytycznymi przewidzianymi w art. 5 EMCC (zob. art. 13 § 2 EMCC). Poza tym rola i obowiązki kapłanów diecezjalnych/eparchialnych i zakonnych w posłudze na rzecz migrantów są takie same[85]. Powyższe szczegółowe regulacje mają przyczynić się do harmonijnej współpracy między poszczególnymi Kościołami w obrębie tego szczególnego obszaru duszpasterstwa, jakim jest duszpasterstwo ludzi w drodze. Ponadto, dzięki tym przepisom, praca kapelanów/misjonarzy migrantów może stać się łatwiejsza, a nade wszystko może jeszcze lepiej odzwierciedlać miłość Chrystusa i Kościoła do migrantów[86].

Omawiając urząd kapelana/misjonarza migrantów należy również zwrócić uwagę na szczególne upoważnienia, jakie wiąże z nim prawodawca kościelny . Podstawowy przepis regulujący tą kwestię został sformułowany w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, która stanowi, że kapelani/misjonarze migrantów „na mocy urzędu otrzymują upoważnienia, o których mowa w kan. 566 § 1 KPK" (art. 4 § 1 EMCC). Autorzy Instrukcji określają posiadane przez kapelanów/misjonarzy migrantów upoważnienia, odwołując się do przepisów Kodeksu łacińskiego poświęconych kapelanom. Kodeks Prawa Kanonicznego przewiduje, w odróżnieniu od prawodawstwa wschodniego, instytucję prawną kapelana, którym,

[84] L. ADAMOWICZ, *Duszpasterstwo emigrantów w prawie kanonicznym…*, s. 134.
[85] J. POLLAYIL, *The diocesan/eparchial presbyters for a pastoral care of communion…*, s. 128.
[86] P.D. CANTILLAS, *The migrant's chaplain/missionary…*, s. 89.

jak stanowi Kodeks jest kapłan, „któremu powierza się na stałe, przynajmniej w pewnym zakresie, opiekę duszpasterską nad jakąś wspólnotą albo specjalnym zespołem wiernych, wykonywaną zgodnie z postanowieniami prawa powszechnego lub partykularnego" (kan. 564 KPK). Urząd kapelana jest wyrazem różnorodności posługi apostolskiej prowadzonej na przestrzeni wieków przez Kościół. Przykładem tego może być długa tradycja opieki duszpasterskiej prowadzonej przez kapelanów w takich instytucjach jak szpitale, więzienia czy laickie instytuty zakonne. Poza tym posługa kapelanów stanowi bardzo często odpowiedź Kościoła na aktualne potrzeby generowane przez współczesny świat. W takiej perspektywie rozpatrywał ten urząd Sobór Watykański II w dekrecie *Christus Dominus* (zob. CD 18). W takiej perspektywie posługa kapelana została również przedstawiona w Kodeksie, który stanowi: „W miarę możności należy powoływać kapelanów dla tych, którzy ze względu na warunki życia nie mogą korzystać ze zwyczajnej opieki proboszczów, a więc dla emigrantów, wygnańców, uchodźców, nomadów, osób odbywających podróż morską." (kan. 568 KPK). Jeszcze przed promulgowaniem Kodeksu z 1983 roku urząd kapelana migrantów był uregulowany w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* (zob. art. 18–31 EF), a także instrukcji *De pastorali migratorum cura* (zob. art. 35–42 DPMC). Obecnie urząd kapelana migrantów został uregulowany w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Jak już wspomniano, określając upoważnienia przysługujące kapelanowi/misjonarzowi migrantów instrukcja odwołuje się do kan. 566 § 1 KPK, który stanowi: „kapelan powinien być wyposażony we wszystkie upoważnienia, których wymaga właściwe sprawowanie opieki duszpasterskiej. Oprócz tego, co przyznaje kapelanowi prawo partykularne albo specjalna delegacja, posiada on na mocy urzędu upoważnienie do spowiadania wiernych powierzonych jego opiece, a także przepowiadania im słowa Bożego, udzielania Wiatyku i namaszczenia chorych oraz sakramentu bierzmowania tym, którzy znajdują się w niebezpieczeństwie śmierci"[87]. Należy przy tym zaznaczyć, że w kontekście posługi na rzecz ludzi w drodze upoważnienia kapelanów/misjonarzy migrantów poza tym, co wynika z powyższego przepisu, będą ponadto zależeć od tego w ramach jakiej struktury duszpasterskiej będzie on pełnił swój urząd. Jeżeli bowiem kapelanowi/misjonarzowi migrantów zostanie powierzona parafia personalna dla migrantów

[87] Na kanwie tych przepisów L. Sabbarese dostrzega istotny problem kompetencyjny, który wyraził stawiając następujące pytanie: „w jaki sposób kapelani migrantów wschodniego Kościoła *sui iuris* będą mogli na gruncie art. 4 § 1 EMCC, zostać wyposażeni w uprawnienia, o których stanowi kan. 566 § 1 KPK, jeżeli KKKW nie posiada odpowiedniego kanonu, i w ogóle nie zna kategorii kapelana?". W odpowiedzi na tak postawione pytanie autor zauważył, że niewątpliwie występuje tu pewien problem kompetencyjny, stwierdzając jednocześnie, że, choć nie na mocy wspomnianego kanonu, pewne jest, iż patriarcha lub biskup eparchialny mogą nadać takie uprawnienia; L. SABBARESE, *Cura dei migranti tra pastorale della mobilità e mobilità della pastorale*, „Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III" 7 (2018), s. 141.

będzie on posiadał uprawnienia i obowiązki proboszcza (zob. art. 6 § 2 EMCC), jeżeli będzie mu powierzona *missio cum cura animarum*, wtedy, uwzględniając należyte różnice, będzie prawnie zrównany z proboszczem, a swoje funkcje będzie pełnił kumulatywnie z miejscowym proboszczem. W innym przypadkach kapelan/misjonarz migrantów będzie korzystał jedynie z uprawnień przewidzianych w kan. 566 § 1 KPK[88].

Analizując zawarte w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* normy dotyczące urzędu kapelana/misjonarza migrantów, można odnieść wrażenie, iż jej autorzy przewidują, iż, w przypadku kapłanów diecezjalnych/eparchialnych będzie on obsadzany wyłącznie przez kapłanów pochodzących z krajów pochodzenie migrantów, a tym samym, że kapelan/misjonarz migrantów podobnie jak wierni migranci będzie człowiekiem w drodze, który zostawił za sobą ojczyste strony i wyruszył na migracyjne szlaki. Powyższy wniosek nasuwa się szczególnie na kanwie przepisów zawartych w części prawno-pastoralnej Instrukcji (zob. art. 5 § 1–2 EMCC). Tymczasem biorąc pod uwagę prawodawstwo powszechne zawarte w kan. 564–572 KPK poświęcone urzędowi kapelana *in genere* widać wyraźnie, że urząd ten może być powierzony również kapłanom pochodzącym z Kościołów przyjmujących wiernych migrantów. W takim przypadku ordynariusz miejsca, który jest kompetentny do ustanawiania kapelanów na swoim terytorium, mógłby swobodnie mianować kapelanem dla migrantów kapłana należącego do prezbiterium jego diecezji (zob. kan. 565 KPK). Ponieważ w takim przypadku nie znajdowałyby zastosowania przepisy o przesiedlaniu się kapłanów, również zawarte w *Erga migrantes caritas Christi* normy związane z mianowaniem kapelana/misjonarza migrantów (zob. art. 5 § 2 EMCC) nie byłyby brane pod uwagę. Mianowany w ten sposób kapelan migrantów posługiwałby na terytorium Kościoła partykularnego, do którego jest inkardynowany. Tego typu sytuacja była przewidziana wprost we wcześniejszym prawodawstwie kościelnym regulującym duszpasterstwo migrantów. Instrukcja *De pastorali migratorum cura* stanowiła w tym przedmiocie: „Jeśli jednak wskazują na to szczególne okoliczności, takie jak niewystarczająca liczba tych księży [misjonarzy migrantów], niech ordynariusze skorzystają z pracy innych księży, biegłych w języku imigrantów, i niech starają się za pomocą dostępnych sił, aby ich nowi synowie zdołali przezwyciężyć swoje kryzysy i wszelkie niebezpieczeństwa zagrażające ich praktyce życia chrześcijańskiego" (art. 31 § 2 DPMC).

V. de Paolis analizując w jednym ze swoich opracowań powyższe zagadnienie doszedł do wniosku, iż posługa na rzecz migrantów podejmowana przez kapłanów należących do diecezji przyjmujących jest upoważniona, a w niektórych przypadkach mogłaby okazać się

[88] D. SALVATORI, *Le facoltà dei cappellani secondo il can. 566 e la normativa special*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 20 (2007), s. 240–255.

nawet korzystniejsza od posługi misjonarza migrantów. Należy jednak powiedzieć, że, przywołany autor, nie kontestuje wartości posługi podejmowanej przez kapłanów przybywających na dane terytorium wraz z innymi migrantami. Jak podkreślił kapłani ci, są najodpowiedniejszymi osobami do prowadzenie duszpasterstwa migrantów, na jego początkowym etapie, tzn. „dla pierwszego pokolenia migrantów, którzy ciągle pozostają niemalże całkowicie odcięci od nowego świata i są niezdolni do włączenia się w jego życie”[89]. Jednakże duszpasterstwo migrantów prowadzone przez kapłanów stanowiących pomost między migrantami a przyjmującymi ich społecznościami ma ostatecznie doprowadzić migrantów do pełnego uczestnictwa w życiu diecezji. V. de Paolis zauważył, że misjonarze migrantów nie zawsze mogą sprostać stojącemu przed nimi zadaniu i niejednokrotnie pozostają sami ze swoją dobrą wolą i swoimi zdolnościami. Ponadto pozostają oni mimo wszystko przywiązani do swojej macierzystej diecezji, do której wcześniej czy później mogą zapragnąć wrócić[90]. Przytaczany autor mimo wszystko przyznaje tym księżom pierwszeństwo w duszpasterstwie migrantów. Tym niemniej zwraca również uwagę na korzyści płynące z zapewniania opieki duszpasterskiej dla migrantów przez przyjmujące ich Kościoły. V. de Paolis stwierdził, że, po pierwsze „diecezja, która przygotowuje swoich księży do pracy z migrantami, ukazuje swoją katolickość i świadomość misyjną”[91]. Po drugie, tak przygotowani kapelani migrantów mogą „łatwiej liczyć na solidarność i pomoc swoich diecezjalnych współbraci w kapłaństwie oraz całej uwrażliwionej przez nich i zachęcanej do zaangażowania się w pracę na rzecz migrantów wspólnoty chrześcijańskiej”[92]. W końcu, według cytowanego autora, takie rozwiązanie może stanowić dobre zabezpieczenie przed niebezpieczeństwem tworzenia się w środowiskach migrantów swoistych gett kulturowych, które poważnie zagrażają procesowi właściwej integracji migrantów[93].

Jak zatem widać troska duszpasterska o migrantów może być również powierzana kapelanom ustanawianym na podstawie ogólnych przepisów łacińskiego prawa kanonicznego. Wydaje się jednocześnie, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby mianowanym w oparciu o te przepisy kapelanom powierzać opiekę o wiernych migrantów innych Kościołów *sui iuris*. W tym miejscu należy jednak zwrócić uwagę na fakt, że podobna instytucja prawna nie występuje w prawodawstwie wschodnim[94]. Biskupi eparchialni mogą ustanawiać

[89] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants…*, s. 20.
[90] Tamże, s. 20.
[91] Tamże, s. 20.
[92] Tamże, s. 20.
[93] Tamże, s. 20.
[94] J. CALVO, *Rektorzy kościołów i kapelani…*, s. 479.

kapelanów/misjonarzy migrantów zgodnie z przepisami zawartymi w *Erga migrantes caritas Christi*, natomiast, co do urzędów analogicznych do kapelanów przewidzianych w prawodawstwie łacińskim przepisy wschodnie milczą[95]. Brak przepisów regulujących figurę prawną kapelana w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich dostrzegł w jednym ze swoich artykułów C. Vasil'. Autor ten zwrócił uwagę na ten fakt na kanwie swoich rozważań na temat duszpasterstwa Cyganów, gdzie zadał pytanie: „na mocy jakiego ustawodawstwa zostanie powierzona księżom i sprawowana przez nich szczególna opieka duszpasterska Cyganów w katolickich Kościołach wschodnich?"[96]. Szukając odpowiedzi na tak postawione pytanie autor odwołuje się w pierwszej kolejności do przepisów kodeksowych regulujących prawa i obowiązki biskupów eparchialnych, poprzez które prawodawca kościelny nakłada na nich obowiązek troski o wszystkich powierzonych ich pieczy wiernych niezależnie od ich wieku, stanu, narodowości czy Kościoła *sui iuris*, do którego przynależą, bez względu na to czy zamieszkują na terytorium ich eparchii na stałe, czy tylko tymczasowo, a także obowiązek okazywania troski apostolskiej o tych, którzy ze względu na swoją sytuację życiową nie mogą dostatecznie korzystać ze zwykłej opieki duszpasterskiej, a nawet tym, którzy odeszli od praktyk religijnych (zob. kan. 192 § 1 KKKW). Przepis ten, a zwłaszcza jego część poświęcona tym, którzy nie mogą korzystać ze zwyczajnej formy pasterzowania, dobrze oddaje sytuację nie tylko Cyganów, lecz również ogromnej rzeszy migrantów. W takich okolicznościach, jak stwierdził C. Vasil' „pomimo braku pojęcia «kapelan» w KKKW, zdrowy rozsądek duszpasterski także w katolickich Kościołach wschodnich sugeruje uzupełnienie duszpasterstwa [tego typu grup wiernych] o formy duszpasterstwa «nadzwyczajnego», czyli poprzez duszpasterstwo i cel misyjny specyficzny dla niektórych prezbiterów. Czy ci księża będą wtedy nazywani kapelanami czy misjonarzami czy po prostu księżmi ze specjalnymi zadaniami – to nie jest ważne"[97]. W dalszej części swoich rozważań cytowany autor przywołuje kanony Kodeksu łacińskiego definiujące i regulujące urząd kapelana, szczególnie te dotyczące uprawnień, którymi powinien się cieszyć przy wykonywaniu swojej posługi. Co jednak bardzo istotne, C. Vasil' w swojej próbie rekonstrukcji na gruncie prawa wschodniego norm, których dyspozycje odpowiadałyby w jakimś stopniu znanemu w prawodawstwie łacińskim urzędowi kapelana, odwołuje się do wschodnich kanonów dotyczących rektorów kościołów

[95] Przepisy regulujące urząd kapelana mogą nieraz występować w prawie partykularnym poszczególnych Kościołów *sui iuris* lub eparchii, szczególnie w związku z przepisami dotyczącymi oratoriów, kaplic prywatnych, sanktuariów. Tutaj jednak rozważany jest brak odnośnych przepisów we wschodnim prawodawstwie powszechnym; T.J. GREEN, *Parishes, pastors and parochial vicars…*, s. 623.

[96] C. VASIL', *L'identità del cappellano nella pastorale per gli zingari alla luce degli Orientamenti, con attenzione anche al punto di vista del diritto delle Chiese orientali cattoliche*, „ People on the Move" 103 (2007), s. 72; L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 141.

[97] C. VASIL', *L'identità del cappellano nella pastorale per gli zingari…*, s. 73.

(zob. kan. 304–310 KKKW), a także ewangelizacji narodów (zob. kan. 584–594 KKKW). Pisząc zatem o misyjnej działalności Kościoła, autor ukazuje ją w szerszej perspektywie jako nie tylko działalność *ad extra* lecz również *ad intra*. Przyjmując taką interpretację duszpasterstwo względem szczególnych grup wiernych, takich jak: migranci czy Cyganie można traktować jako szczególną misję[98]. Tym samym swoje zastosowanie mógłby znaleźć w takiej sytuacji kan. 585 § 1 KKKW, który stanowi: „do poszczególnych Kościołów *sui iuris* należy stała troska, aby przez głosicieli (*praecones*) odpowiednio przygotowanych i posłanych przez kompetentną władzę zgodnie z przepisami prawa wspólnego, była przepowiadana na całym świecie Ewangelia pod kierownictwem Biskupa Rzymskiego". Jak widać C. Vasil' poszukuje pewnej analogii pomiędzy kapelanami, których urząd reguluje Kodeks Prawa Kanonicznego, a „głosicielami" (*praecones*), o których stanowi kan. 585 § 1 KKKW. Kwestia ta została zresztą dostrzeżona przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, która w swoim dokumencie *Orientamenti per una pastorale degli Zingari*[99] stwierdziła: „rozważając urząd kapelanów/misjonarzy zajmujących się duszpasterstwem Cyganów, należy mieć na uwadze […] przede wszystkim fakt, że kapelanów/misjonarzy mianuje kompetentny ordynariusz/hierarcha, np. zgodnie z kan. 565 KPK i kan. 585 KKKW" (*Orientamenti* 95). Ponadto C. Vasil' w swoich rozważaniach zwrócił również uwagę na obecne zarówno w prawodawstwie łacińskim jak i wschodnim przepisy dotyczące rektorów kościołów (zob. kan. 556–563 KPK; kan. 304–310 KKKW). Na szczególną uwagę zasługuje w tym miejscu kan. 570 KPK, który stanowi: „jeżeli z siedzibą jakiejś wspólnoty albo zespołu jest złączony kościół nieparafialny, kapelanem powinien być rektor tego kościoła, chyba inne rozwiązanie wynika z troski o wspólnotę albo kościół". Choć kanon ten nie znajduje swojego odpowiednika w Kodeksie wschodnim, to jednak ściśle związany jest z nim kan. 307 KKKW zgodnie z którym „Hierarcha miejsca, jeśli uzna to za pożyteczne, może rektorowi kościoła nakazać, aby w powierzonym mu kościele sprawował określone funkcje, nawet parafialne, jak również by kościół był dostępny dla pewnych wspólnot chrześcijan"[100]. Takie działanie odzwierciedla nadrzędną odpowiedzialność lokalnego hierarchy, aby zapewnić odpowiednią opiekę

[98] Tamże, s. 69.

[99] PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *Orientamenti per una pastorale degli Zingari* (08.12.2005), Città del Vaticano 2005.

[100] Jak podkreśla L. Sabbarese takie rozwiązanie ma charakter nadzwyczajny, tzn. hierarcha powinien zdecydować się na nie wtedy, gdy nadrzędny cel, jakim jest dobro dusz, nie może być zrealizowany dla całej wspólnoty parafialnej w jednym kościele parafialnym zarówno ze względu na, czy to odległość, czy na logistyczną niemożliwość pomieszczenia w nim całej wspólnoty parafialnej, czy też na inne okoliczności, do których może jednak zaliczać się jakaś szczególna odrębność danej grupy wiernych; L. SABBARESE, *De eparchiis et de episcopis,* w: *Corpus Iuris Canonici,* vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali,* red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 274.

duszpasterską powierzonym mu wiernym, zwłaszcza tym, którzy w przeciwnym razie mogliby być jej pozbawieni (zob. kan. 192 § 1 KKKW)[101]. Reasumując powyższe rozważania, C. Vasil' wykazał, że na gruncie kan. 192 § 1 KKKW w zw. z kan. 585 § 1 i 307 KKKW prawodawstwo wschodnie przewiduje możliwość powoływania na terytorium poszczególnych Kościołów partykularnych kapłanów, którym analogicznie do kapelanów, można powierzyć stałą troskę o pewne, specjalne grupy wiernych[102].

Omawiając urząd kapelana/misjonarza, któremu powierza się stałą troskę o wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich, należy również zwrócić uwagę na dyspozycje kan. 383 § 2 KPK oraz kan. 193 § 2 KKKW. Obydwa te kanony stanowią, że biskup diecezjalny/eparchialny, któremu została powierzona troska o znajdujących się na jego terytorium wiernych należących do innych Kościołów *sui iuris*, powinien, jeśli to możliwe, zatroszczyć się o ich duchowe potrzeby przede wszystkim z pomocą kapłanów tego samego Kościoła *sui iuris* (tego samego obrządku) (*eiusdem Ecclesiae sui iuris* (*eiusdem ritus*)) (zob. kan. 193 § 1–2 KKKW; kan. 383 § 2 KPK)[103]. Ujęte w omawianych kanonach zobowiązanie biskupów do tego, aby, w miarę możliwości, duszpasterstwo migrantów wschodnich było prowadzone przez kapłanów należących do tych samych Kościołów *sui iuris*, co ci migranci, stanowi powtórzenie soborowego nauczania. Sobór bowiem, w dekrecie *Christus Dominus* stwierdził, że „tam, gdzie znajdują się wierni innego obrządku, biskup diecezjalny winien zatroszczyć się o ich duchowe potrzeby […] przez kapłanów lub parafie tego samego obrządku […]" (CD 23). Te same dyspozycje zostały również przypomniane w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* (zob. EMCC 53–54), która jednocześnie wskazuje ich *ratio legis*, którym jest m.in. „ochrona tożsamości […] obrządkowej migranta" (EMCC 78). Podstawowym obowiązkiem biskupa względem migrantów wschodnich jest zatroszczenie się o zachowanie i przestrzeganie obrządku własnego Kościoła *sui iuris*, czemu w sposób szczególny ma sprzyjać właśnie mianowanie do posługi wśród tych wiernych kapłanów należących do tych samych Kościołów. Jest to tym samym odpowiedź, jaką Kościół daje na prawo wiernych migrantów katolickich

---

[101] T.J. GREEN, *Parishes, pastors and parochial vicars…*, s. 627–628.

[102] C. VASIL', *L'identità del cappellano nella pastorale per gli zingari…*, s. 73–74.

[103] Należy w tym miejscu krytycznie odnieść się do obowiązującego jeszcze do niedawna polskiego tłumaczenia kan. 383 § 2 KPK w brzmieniu „jeśli ma [biskup diecezjalny] w swojej diecezji wiernych odmiennego obrządku, niech stara się zaradzić ich duchowym potrzebom przez posługę kapłanów lub tworzenie parafii obrządkowych czy przez wikariusza biskupiego". Tekst ten nie dość jasno oddawał zamysł prawodawcy kościelnego, aby wspomniani w nim kapłani, którzy mają zaradzać duchowym potrzebom wiernych innych obrządków znajdującym się na terenie danej diecezji, sami przynależeli do tych obrządków, co z kolei jasno wynika z tekstu oryginalnego: „Fideles diversi ritus in sua dioecesi si habeat, eorum spiritualibus necessitatibus provideat sive per sacerdotes aut paroecias eiusdem ritus, sive per Vicarium episcopalem" (kan. 383 § 2 KPK). W nowym, zatwierdzonym w 2021 r. tłumaczeniu Kodeksu Prawa Kanonicznego powyższa nieścisłość została dostrzeżona i poprawiona, w wyniku czego obecny tekst polski precyzyjnie oddaje treść łacińskiego oryginału kan. 383 § 2 KPK.

Kościołów wschodnich do zachowania własnego obrządku, a w szczególności do „sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*" (kan. 17 KKKW; zob. kan. 214 KPK)[104].

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich nakłada jednocześnie na biskupów pragnących mianować takich kapłanów obowiązek skonsultowania się w tej sprawie z odpowiednim patriarchą lub arcybiskupem większym w celu zawarcie stosownej umowy określającej praw i obowiązki tych kapłanów oraz sposób sprawowania przez nich opieki duszpasterskiej nad wiernymi ich Kościoła *sui iuris*. Jeżeli w tej sprawie jest między dwiema władzami zgoda, biskup eparchialny działa własnym autorytetem, informując jednocześnie Stolicę Apostolską o treści zawartej umowy. Jeżeli jednak obie władze nie zgadzają się, sprawę należy skierować do Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 193 § 3 KKKW)[105].

Ciążący na biskupach obowiązek zatroszczenia się o duchowe potrzeby wiernych innych Kościołów *sui iuris* podlegających ich trosce przy pomocy prezbiterów tego samego Kościoła nie ma jednak charakteru bezwzględnego. Dlatego jeśli biskup nie mógłby uczynić zadość temu obowiązkowi poprzez mianowanie duszpasterzy migrantów tego samego Kościoła *sui iuris* może wyznaczyć dla nich innych kapłanów, którzy powinni jednak otrzymać od Stolicy Apostolskiej specjalne uprawnienia birytualne, na mocy których będą mogli sprawować sakramenty i Boską Liturgię zgodnie z przepisami liturgicznymi Kościoła *sui iuris* wiernych migrantów do posługi względem których zostali wyznaczeni (zob. kan. 674 § 2 KKKW)[106].

2.4. Krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy migrantów

Począwszy od konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* prawo kościelne regulujące duszpasterstwo migrantów przewiduje instytucję prawną krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy migrantów[107]. Nazwa krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy migrantów pochodzi jednak z najnowszego prawodawstwa migracyjnego Kościoła. Tak urząd ten został określony w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* (zob. EMCC 73; 74; art. 11 EMCC). Natomiast we wcześniejszych dokumentach krajowy koordynator był określany początkowo jako dyrektor misjonarzy migrantów (zob. art. 18–23 EF), a następnie delegat dla kapelanów, czyli duszpasterzy migrantów (zob. art. 44–51 DPMC). Pomimo

---

[104] L. SABBARESE, *De eparchiis et de episcopis…*, s. 180; J.A. RENKEN, *Particular Churches and their groupings (cc. 368–572)*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 521; J. BAKALARZ, W. NECEL, *Kapelan migrantów…*, kol. 1109.

[105] D. MOTIUK, *Bishops. Canons 177–234…*, s. 449.

[106] Tamże, s. 449.

[107] J. BAKALARZ, *Misjonarz migrantów…*, s. 137.

zmieniających się nazw, urząd ten w swej istocie pozostał właściwie niezmienny od początku swego istnienia, jako wspomagający pracę kapelanów/misjonarzy migrantów. Jako pierwszy potrzebę ustanowienia krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy migrantów dostrzegł G.B. Scalabrini, który widział czyhające na emigracji zagrożenia dla samych duszpasterzy migrantów. Duszpasterze ci są bowiem narażeni na utratę więzi z macierzystymi strukturami diecezjalnymi lub zakonnymi, rozproszenie, zagubienie. Stąd G.B. Scalabrini promował ideę powołania dla misjonarzy migrantów specjalnego „opiekuna duchowego", który służyłby im pomocą, szczególnie w moderowaniu ich działalności[108].

Urząd krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy, został zatem wprowadzony w pierwszej kolejności z myślą o samych misjonarzach a nie migrantach. Stanowi o tym wprost instrukcja *Erga migratnes caritas Christi* zarówno w części doktrynalnej jak i prawno-duszpasterskiej, gdzie jej autorzy stwierdzili, że krajowy koordynator „zostaje ustanowiony bardziej jako pomoc dla kapelanów/misjonarzy jakiegoś języka czy kraju, niż samych migrantów" (EMCC 73), a także, że „pozostaje w służbie kapelanom/misjonarzom" (art. 11 § 1 EMCC). Krajowy koordynato sprawuje zatem szczególną posługę braterskiego towarzyszenia i łączności między kapelanami/misjonarzami (zob. EMCC 73). Jednocześnie swoją pomocą powinien otoczyć przede wszystkim misjonarzy migrantów w pierwszym okresie ich posługi misyjnej[109].

Ten sam dokument doprecyzowuje rolę, jaką ma do spełnienia krajowy koordynator stanowiąc, że „sprawuje on funkcję nadzoru, moderatorską i łączności między różnymi wspólnotami" (EMCC 74). Jak zatem zauważył P.D. Cantillas urząd krajowego koordynatora stanowi „logiczny krok w kierunku zachowania ideałów komunii i solidarności, wpisujących się w samą naturę Kościoła"[110]. Autor ten jednocześnie zwrócił uwagę, że problem utraty więzi nie tylko z macierzystym Kościołem, ale też z innymi wspólnotami, może grozić również wspólnotom prowadzonym przez gorliwych i oddanych kapelanów/misjonarzy, którzy doskonale sobie radzą w swojej posłudze bez żadnej zewnętrznej koordynacji swoich działań z innymi rodzimymi wspólnotami, a także z Kościołem partykularnym, na terenie którego prowadzą swoją działalność duszpasterską. W ten sposób mogą jednak łatwo stać się kościołem w Kościele. A zatem również w takich sytuacjach, dużą pomocą może okazać się właśnie posługa krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy, który dobrze pełniąc swoją misję będzie służył nie tylko dobru samych kapelanów, ale ostatecznie także migrantom[111].

---

[108] W. NECEL, *Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii*, „Prawo Kanoniczne" 59 (2016) nr 2, s. 8.
[109] Tamże, s. 12.
[110] P.D. CANTILLAS, *The migrant's chaplain/missionary…*, s. 90.
[111] Tamże, s. 90.

Zgodnie z obowiązującymi przepisami krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy powołuje się „w krajach o dużej ilości migrantów pochodzących z konkretnego kraju" (EMCC 73), spośród kapelanów/misjonarzy posługujących wśród migrantów pochodzących z tego samego kraju (art. 11 § 1 EMCC), oczywiście pod warunkiem, że w krajach tych są jednocześnie obecni liczni kapelani/misjonarze emigrantów. Krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy otrzymuje nominację od przewodniczącego konferencji biskupów *ad quam* i to w imieniu tej konferencji działa. Przewodniczący Konferencji Biskupów *ad quam* zanim mianuje koordynatora obowiązany jest przeprowadzić uprzednią konsultację w tej sprawie z konferencją biskupów *a qua* (art. 11 § 2 EMCC). Mówiąc zatem, że krajowy koordynator sprawuje funkcję łączności między różnymi wspólnotami (zob. EMCC 73) należy pamiętać, iż dotyczy to w sposób szczególny ciążącego na nim obowiązku utrzymywania „relacji w perspektywie koordynacji zarówno z biskupami diecezjalnymi i eparchialnymi Kraju *a quo,* jak i tymi z Kraju *ad quem*" (art. 11 § 5 EMCC). Podobnie krajowy koordynator powinien być w ścisłym kontakcie z krajowymi i diecezjalnymi dyrektorami duszpasterstwa migrantów (zob. EMCC 74), a także z duszpasterzami sprawującymi na danym terytorium posługę w zwyczajnych strukturach duszpasterstwa diecezjalnego/eparchialnego[112]. To właśnie w dużej mierze od jakości tych relacji będzie zależała owocność całego duszpasterstwa emigracyjnego prowadzonego przez kapelanów/misjonarzy, w służbie których koordynator został ustanowiony[113].

Krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy migrantów nie ma jednak żadnych bezpośrednich kompetencji wobec migrantów, którzy podlegają jurysdykcji ordynariuszy/hierarchów Kościołów partykularnych, na terytorium których przebywają, jak również nie posiada on żadnej władzy jurysdykcyjnej nad samymi kapelanami/misjonarzami, którzy w zakresie pełnionej przez siebie posługi, podlegają ordynariuszowi/hierarsze miejsca, od którego otrzymują stosowne uprawnienia (zob. EMCC 74; art. 11 § 4 EMCC). Oczywiście to, że z mocy prawa krajowy koordynator nie posiada żadnej władzy jurysdykcyjnej nie oznacza, że poszczególni biskupi nie mogą udzielić mu pewnych uprawnień delegowanych czy nawet bezpośredniej władzy nad wiernymi[114]. Konkretni ordynariusz miejsca mogą tego dokonać i w praktyce nieraz tak czynią[115]. Pomimo jednak braku władzy jurysdykcyjnej, jak stanowi instrukcja

[112] A. MARCHETTO, *Agents of pastoral care of communion…*, s. 21.

[113] W. NECEL, *Rektor Polskiej Misji Katolickiej…*, s. 10–11.

[114] L. ADAMOWICZ, *Duszpasterstwo emigrantów w prawie kanonicznym…*, s. 135–136.

[115] Na przykład Przewodniczący Konferencji Episkopatów Anglii i Walii, kard. V.G. Nicols, w dekrecie z dnia 08.05.2014 r., stwierdził, że uprawnienia związane ze zgodami i dyspensami na małżeństwo mogą być przyznawane koordynatorowi krajowemu/wikariuszowi delegatowi przez lokalną Konferencję Biskupów lub przez poszczególnych biskupów"; W. NECEL, *Rektor Polskiej Misji Katolickiej…*, s. 18–19.

Erga migrantes caritas Christi, jest rzeczą słuszną, aby kompetentni biskupi diecezjalni/eparchialni, jak również wyżsi przełożeni zakonni, w „przypadku mianowania, przeniesienia lub odwołania kapelanów/misjonarzy, a także przewidując erygowanie nowej misji" (art. 11 § 6 EMCC) omówili to zagadnienie właśnie z krajowym koordynatorem.

Warto zwrócić uwagę, że zgodnie z brzmieniem Instrukcji krajowy koordynator powinien zostać wybrany „spośród kapelanów/misjonarzy tej samej narodowości lub języka" (art. 11 § 3 EMCC). Podobnie na innym miejscu ten sam dokument stanowi, że koordynator zostaje ustanowiony jako „pomoc dla kapelanów/misjonarzy jakiegoś języka czy kraju" (EMCC 73). Przytoczone fragmenty Instrukcji wskazują bezpośrednio tylko język i narodowość kapelanów/misjonarzy, jako kryteria wyodrębniające ich spośród innych kapelanów/misjonarzy, a co za tym idzie, w oparciu o które ustanawiany jest krajowy koordynator kapelanów/misjonarzy migrantów. Treść Instrukcji nie przewiduje zatem wprost możliwości ustanowienia krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy tego samego obrządku czy przynależących do tego samego Kościoła *sui iuris*. Jednak biorąc pod uwagę całość tego dokumentu i wielokrotnie wyrażany w nim szacunek do dziedzictwa katolickich Kościołów wschodnich, wydaje się, że nic nie stoi na przeszkodzie, aby tam gdzie są liczni kapelani/misjonarze emigrantów tego samego obrządku, a nawet Kościoła *sui iuris* jeden z nich został mianowany koordynatorem krajowym (zob. art. 11 § 1 EMCC) [116].

P. Gefaell podejmując refleksję nad urzędem krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy zwrócił uwagę na faktyczny brak jednego kryterium powołania krajowego koordynatora. W związku z tym, według wspomnianego autora można w tej kwestii przyjąć kilka rozwiązań. Po pierwsze P. Gefaell wskazuje, że można powołać jednego krajowego koordynatora dla kapelanów wszystkich grup migrantów, który tym samym pełniłby rolę swoistego organu wykonawczego krajowej komisji ds. migracji lub biskupa promotora. Jako drugi wariant dostrzega możliwość powołania krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy dla poszczególnych grup językowych lub narodowych, niezależnie od obrządku, do którego należą wierni. Wydaje się, że jest to model najbardziej odpowiadający treści przepisów instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Słabością tego rozwiązanie jest jednak to, iż nie rozróżnia w obrębie jednej grupy językowej kapelanów/misjonarzy różnych obrządków. Przykładem takiej sytuacji mogą być wierni pochodzący z indyjskiego stanu Kerala, którzy wszyscy posługują się językiem malajalam, ale należą do różnych Kościołów *sui iuris*, należących przy tym do różnych obrządków: Kościoła Syro-malabarskiego i Syro-malankarskiego. Dlatego kolejnym rozwiązaniem,

[116] W. NECEL, *Rektor Polskiej Misji Katolickiej…*, s. 9; W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 179.

które przytaczany autor poddał refleksji jest ustanowienie krajowego koordynatora dla wszystkich Kościołów *sui iuris* w danym kraju. Wobec jednak ewidentnych mankamentów takiego modelu P. Gefaell wskazał na jeszcze jedno, jak sam przyznaje, najsłuszniejsze rozwiązanie, jakim jest powołanie krajowego koordynatora kapelanów/misjonarzy dla każdego Kościoła *sui iuris*, który ma dużą liczbę wiernych, a co za tym idzie znaczną liczbę misjonarzy migrantów, na danym terytorium, niezależnie od języka lub narodowości[117].

2.5. Osoby konsekrowane

Wśród osób zaangażowanych w duszpasterstwo migrantów nie sposób pominąć osób konsekrowanych[118], które zawsze odgrywały ważną rolę w tym obszarze działalności kościelnej. Wkład tych osób w troskę o migrantów bardzo mocno podkreślił już Pius XII w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia,* w której stwierdził, iż mają one na tym polu ogromne zasługi, a ich praca opierająca się na współpracy z biskupami, była zawsze pełna trudów i poświęceń, w rezultacie czego swą gorliwą działalnością objęli rozległe tereny, zasługując sobie tym samym na wielkie uznanie (zob. EF II; DSS 1124). Jak zauważył G. Rosoli „trudno znaleźć zakon lub wspólnotę zakonną, które, przynajmniej przez jakiś czas, nie poświęcałyby się pomocy migrantom różnych narodowości"[119].

Poza tym powszechnym włączeniem się osób konsekrowanych w duszpasterstwo migrantów, należy odnotować, że, zwłaszcza na przełomie XIX i XX w., w Kościele zaczęły powstawać wspólnoty, których głównym celem była właśnie posługa na rzecz ludzi w

---

[117] P. GEFAELL, *L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle Conferenze episcopali*, „Ius Ecclesiae" 22 (2010) nr 2, s. 372.

[118] Używane w niniejszym paragrafie określenie „osoby konsekrowane" odnosi się – co do zasady – do wszelkich, zarówno zbiorowych jak i indywidualnych form życia konsekrowanego; P.S. NESTI, *I religiosi e le religiose per una pastorale migratoria di comunione*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 93.

[119] G. ROSOLI, *Alcune considerazioni storiche su S.Sede e fenomeno della mobilità umana*, w: PONTIFICIA COMMISIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, red. G. Tassello, L. Favero, Roma 1985, s. XXIII; Warto zauważyć, że cytowany autor posługuje się pochodzącym jeszcze z Kodeksu z 1917 r. rozróżnieniem na zakony (*ordinis*) i wspólnoty zakonne (*congregationis religiosae*). Te ostatnie na mocy kan. 488 nr 2 KPK/17 zostały zaliczone – obok zakonów – do stanu zakonnego. Zmiany zachodzące w prawie zakonnym po Soborze Watykańskim II, a szczególnie przepisy Kodeksu z 1983 r. znoszące podział ślubów zakonnych na uroczyste i zwykłe, spowodowały odejście od wcześniejszych określeń, w rezultacie czego zakonom i zgromadzeniom zakonnym nadano wspólną nazwę – instytuty zakonne (*instituta religiosa*), a ich sytuacja prawna w powszechnym prawodawstwie Kościoła łacińskiego została zrównana; M. DANILUK, E. ZIEMANN, *Męskie zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego na prawie papieskim*, Kraków 2012, s. 8; E. GAMBARI, *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1997, s. 130–131.

drodze[120]. Tego typu instytuty są niewątpliwie wyrazem troski Kościoła o ludzi w drodze, ale również, na co zwrócił uwagę V. de Paolis, znakiem asystencji Ducha Świętego, który nieustannie towarzyszy Kościołowi, zapewniając mu, w każdym obszarze jego życia odpowiednie instrumenty, służące wypełnianiu jego misji w świecie. W obszarze troski duszpasterskiej o migrantów Kościół został wyposażony we wspomniane instrumenty poprzez ludzi, którzy przynagleni pragnieniem niesienia pomocy migrantom, poświęcili temu dziełu całe swoje życie, a więc założycieli wyżej wspomnianych wspólnot[121].

Ogromna rola jaką w duszpasterstwie migrantów odgrywają osoby konsekrowane, wynika bezpośrednio z samej natury ich stanu, albowiem wspólnoty do których należą, przy jednoczesnym poszanowaniu swego własnego specyficznego charyzmatu, mogą z łatwością zaangażować się w różnorakie obszary duszpasterstwa migrantów, ubogacając ich przy tym szczególnym charyzmatem swoich instytutów i w ogóle swojego powołania. W tym duchu autorzy instrukcji *De pastorali migratorum cura* stwierdzili, że instytuty prowadzące życie wspólne mogą stać się bardzo wielką pomocą w duszpasterstwie migrantów, ponieważ wśród ich członków można znaleźć osoby pochodzące z różnych krajów, posiadające różne specjalizacje i wszechstronne doświadczenie apostolskie wyniesione z różnych środowisk, a przy tym są bardziej dyspozycyjni i łatwiej skierować ich w różne miejsca (zob. art. 52 DPMC). Ta sama Instrukcja przypomniała, że nawet instytut, których własnym celem nie jest apostolstwo wśród migrantów mogą w bardzo korzystny sposób przysłużyć się wiernym migrantom, świadcząc im pomoc duszpasterską, „w szczególny zaś sposób przez te dzieła, które bardziej odpowiadają naturze i celowi każdego z nich" (art. 53 § 2 DPMC).

Prawodawstwo kościelne regulujące zjawisko migracji począwszy od instrukcji *De pastorali migratorum cura* osobne miejsce poświęcało pracy zakonnic na polu duszpasterstwa migrantów. Początkowo dokumenty te zalecały korzystanie z pomocy tych żeńskich instytutów zakonnych, które prowadzą rozliczne dzieła dobroczynności i wielorakie akcje miłosierdzia, gdyż tego typu dzieła bardzo często łączą się z duszpasterstwem

[120] Do tego typu instytutów zalicza się: Kolegium pw. Wszystkich Świętych (All Hallows College) przygotowujące duszpasterzy dla migrantów irlandzkich; Zgromadzenie Misjonarek Najświętszego Serca (Missionarie del Sacro Cuore di Gesù) zajmujące się opieką nad emigrantami włoskimi; Misjonarze św. Karola Boromeusza (Missionari di San Carlo per gli emigranti italiani – Scalabriniani) zajmujące się emigrantami włoskimi; Siostry św. Karola Boromeusza (Suore missionarie di San Carlo Borromeo per gli emigrant) zajmujące się emigrantami włoskimi; Wspólnota pw. Świętych Aniołów (Gemeinschaft von den hl. Engel) zajmująca się emigrantami pochodzenia niemieckiego; Towarzystwo Chrystusowe dla Polonii Zagranicznej (Società di Cristo per gli emigrati polacchi) zajmujące emigrantami z Polski; Misjonarki Chrystusa Króla dla Polonii Zagranicznej (Suore missionarie di Cristo Re per gli emigrati polacchi) również zajmujące się emigrantami z Polski; W. NECEL, *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa…*, s. 179; T. PUSZCZ, *Troska Kościoła o migrantów i ludzi w drodze*, w: *Sentire cum Societate: w 75. rocznicę powstania Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, red. W. Necel, Poznań 2007, s. 125–172.

[121] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants…*, s. 21.

migrantów. Dlatego siostry podejmujące się takich dzieł wśród ludzi w drodze powinny być należycie doceniane, a ich instytuty powinny cieszyć się należytą troską, także materialną, tak aby mogły przynosić coraz obfitsze owoce na tym polu. Co więcej, prawodawca kościelny zachęca, aby apostolstwo żeńskich instytutów wśród migrantów, było coraz bardziej doceniane przez same instytuty (zob. art. 54 § 1–2 DPMC). Kwestia posługi zakonnic wśród migrantów została następnie dość szeroko podjęta w liście *Chiesa e mobilità umana*. Dokument ten w odróżnieniu od poprzedniego nie wzywał jedynie do korzystania z pomocy konsekrowanych kobiet w duszpasterstwie migrantów, lecz wychodził od przypomnienia fundamentalnej prawdy o uczestnictwie zakonnic na równi ze wszystkimi ochrzczonymi w kapłańskim, nauczycielskim i królewskim urzędzie Chrystusa, a na tym gruncie, o ich powołaniu do ewangelizacji poprzez zjednoczenie z Bogiem, świadectwo życia i apostolat, zawsze jednak zgodnie z charyzmatem każdego instytutu (zob. ChMU 37). Praca zakonnic wśród migrantów jest zdeterminowana przez ich szczególne powołanie, stąd swój najgłębszy sens znajduje w całkowitym poświęceniu się Bogu (zob. ChMU 37). Co ważne autorzy przytaczanego dokumentu podkreślili, że praca zakonnic wśród migrantów jest zdeterminowana nie tylko ich powołaniem, ale też ich specyficznymi kompetencjami wynikającymi z charakterystycznych dla kobiet cech (zob. ChMU 37)[122]. Ponadto w liście podkreślono, że rozwijane przez konsekrowane kobiety dzieła wśród migrantów pomyślnie się rozwijają i zasługują na najwyższe uznanie, a Kościół oczekuje na ich dalszy wzrost, zwłaszcza, że z ich posługi korzystają wśród migrantów szczególnie dzieci i osoby starsze, chorzy i samotni (ChMU 37).

Powyższe treści dotyczące zaangażowania osób konsekrowanych w duszpasterstwo migrantów zostały następnie podjęte i pogłębione w instrukcji *Erga migratnes caritas Christi*. Autorzy Instrukcji w części omawiającej to zagadnienie zaraz na początku zauważyli, iż „w duszpasterstwie migrantów prezbiterzy i bracia zakonni oraz zakonnice zawsze

[122] Wymienione przez autorów dokumentu charakterystyczne dla kobiet zalety wielokrotnie były podejmowane w nauczaniu Jana Pawła II, który określał je jako „geniusz kobiety". Sformułowanie to pochodzi z listu apostolskiego *Mulieris dignitatem*, w którym papież pisał, iż „nasze czasy oczekują na objawienie się owego „geniuszu" kobiety, który zabezpieczy wrażliwość na człowieka w każdej sytuacji: dlatego, że jest człowiekiem! I dlatego, że «największa jest miłość» (1 Kor 13,13)" (MD 31). A nieco dalej w tym samym dokumencie papież dodał: „Kościół składa dzięki za wszystkie przejawy kobiecego «geniuszu» w ciągu dziejów, pośród wszystkich ludów i narodów; składa dzięki za wszystkie charyzmaty, jakie Duch Święty udziela niewiastom w historii Ludu Bożego, za wszystkie zwycięstwa, jakie zawdzięcza ich wierze, nadziei i miłości: składa dzięki za wszystkie owoce kobiecej świętości" (MD 32); IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica de dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), AAS 80 (1988), s. 1653–1729; Natomiast w adhortacji apostolskiej *Vita consecrata* Jan Paweł II, już konkretnie o kobietach konsekrowanych pisał: „Kobiety konsekrowane są w bardzo szczególny sposób powołane, aby przez swoje poświęcenie, przeżywane w pełni i z radością, być znakiem czułej dobroci Boga dla ludzkości oraz szczególnym świadectwem tajemnicy Kościoła, który jest dziewicą, oblubienicą i matką" (VC 57); IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de vita consecrata euisque missione in Ecclesia ac mundo *Vita consecrata* (25.03.1996), AAS 88 (1996), s. 377–486; tekst polski w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Cristo*, red. B. Hylla, s. 579–675.

odgrywali główną rolę, dlatego Kościół okazywał, i nadal okazuje, wielkie zaufanie do ich wkładu" (EMCC 80). Niewątpliwie wyrazem tego, jak wielki jest wkład osób konsekrowanych w duszpasterstwo ludzi w drodze i jednocześnie jak bardzo jest on doceniany przez Kościół jest już sam fakt poświęcenia w całości tej problematyce aż sześciu punktów w części doktrynalnej (zob. EMCC 80–85) i czterech artykułów w części pastoralno-prawnej Instrukcji (zob. art. 12–15 EMCC). Autorzy Instrukcji poza tym ogólnym docenieniem roli osób konsekrowanych na polu troski o migrantów osobną uwagę poświęcili zakonnicom, które oddają się tego typu posłudze, podkreślając przy tym ich specyficzne charyzmaty, którymi służą ludziom w drodze (zob. EMCC 80). *Erga migrantes caritas Christi* przypomniała również, że w opiekę nad migrantami zaangażowane są zarówno instytuty, których specyficznym celem jest właśnie tego typu posługa, jak i wiele innych instytutów, które dostrzegając pilne potrzeby na gruncie duszpasterstwa migrantów, przeznaczają niektórych swoich członków do tej szczególnej posługi. Co więcej, autorzy Instrukcji stwierdzili, że „wszystkie instytuty zakonne są zaproszone do uwzględnienia w swym duszpasterstwie zjawiska ludzkiej mogilności, [a co za tym idzie] muszą też z wielkodusznością rozważyć możliwość przeznaczenia niektórych zakonników i zakonnic do obowiązków na polu migracji (EMCC 82)[123].

Jak już wspomniano, w kwestii posługi osób konsekrowanych na rzecz migrantów, *Erga migrantes caritas Christi* nie tylko powtórzyła dotychczasowe stanowisko Kościoła w tej sprawie, ale też znacznie pogłębiła to zagadnienie. Wyrazem tego pogłębienia było dostrzeżenie „zbieżności między najgłębszymi oczekiwaniami tych ludzi [migrantów] oderwanych od swojej ziemi a życiem zakonnym" (EMCC 83). Autorzy dokumentu chcieli podkreślić, że osoby konsekrowane poprzez swój stan, a więc poprzez dobrowolny wybór życia ubogiego, posłusznego, czystego, podejmowanego w braterskiej wspólnocie są szczególnie predestynowane do solidaryzowania się z migrantami, a więc osobami, które niejednokrotnie doświadczają życia ubogiego, zepchniętego na margines, a przy tym noszącymi w swych sercach głębokie pragnienie braterstwa i komunii. I dlatego w Instrukcji

[123] Należy podkreślić, że do czynnej posługi na rzecz migrantów zaproszone są wszystkie instytut z wyjątkiem tych, które oddają się wyłącznie życiu kontemplacyjnemu. Powyższa teza wynika wprost z treści soborowego dekretu *Christus Dominus*, który stanowi: „instytuty zakonne, które nie są oddane wyłącznie życiu kontemplacyjnemu, ze względu na pilne potrzeby duchowe oraz brak duchowieństwa diecezjalnego, mogą być wezwane przez biskupów do pomocy w różnorakich posługach duszpasterskich, z zachowaniem jednak właściwego charakteru każdego instytutu" (CD 35). Zakaz angażowania członków instytutów zakonnych poświęconych wyłącznie kontemplacji w czynny apostolat został następnie wyrażony w Kodeksie Prawa Kanonicznego, który przypomina, że „Instytuty nastawione całkowicie na kontemplację otrzymują zawsze znakomity udział w mistycznym ciele Chrystusa; składają bowiem Bogu doskonałą ofiarę chwały, Ludowi Bożemu dodają blasku przez obfite owoce świętości i pobudzają go przykładem oraz przyczyniają się do jego wzrostu dzięki tajemniczej płodności apostolskiej. Z tej to racji, choćby nawet nagliła konieczność czynnego apostolstwa, członkowie tych instytutów nie mogą być odwoływani do niesienia pomocy w wykonywaniu różnych posług pasterskich" (kan. 674 KPK).

zwrócono uwagę na to, iż „solidarność ofiarowana przez tych, którzy dobrowolnie obrali życie ubogie, czyste i w posłuszeństwie stanowi nie tylko wsparcie w trudnych warunkach, ale daje też świadectwo wartościom zdolnym rozpalić nadzieję w tak smutnych sytuacjach" (EMCC 83)[124]. Innymi słowy autorzy *Erga migrantes caritas Christis* dostrzegli, że rola, jaką mają do odegrania osoby konsekrowane na polu troski o migrantów, nie sprowadza się tylko do faktycznie podejmowanych przez te osoby dzieł, lecz wyraża się już w samej ich konsekracji zakonnej, która czyni z nich w Kościele wyraźny znak i zapowiedź niebieskiej chwały (zob. kan. 573 § 1 KPK; kan. 410 KKKW)[125]. W tym kontekście nie sposób nie zwrócić uwagi na szczególne świadectwo, jakie powinny dawać poszczególne wspólnoty lokalne, albowiem „w sercu Kościoła i świata klasztory zawsze były i nadal są wymownym znakiem komunii, gościnnym domem dla szukających Boga i spraw duchowych, szkołami wiary i prawdziwymi ośrodkami studiów, dialogu i kultury, które służą budowaniu życia kościelnego i społeczeństwa ziemskiego w oczekiwaniu na nadejście Królestwa niebieskiego" (VC 6).

Zaangażowanie instytutów zakonnych w posługę migrantom, choć tak bardzo pożądane przez Kościół, nigdy nie może dokonywać się za cenę utraty swojej tożsamości, przy czym chodzi tu zarówno o możliwość utraty swojej tożsamości zakonnej jako takiej, jak i o możliwość odejścia od konkretnego charyzmaty poszczególnych instytutów. Kościół mając świadomość, że życie zakonne w swych wielorakich formach realizowanych przez liczne wspólnoty należy do jego „życia i świętości" i jako takie musi być nie tylko popierane, lecz również strzeżone (zob. LG 44; kan. 207 § 2; 574 § 1 KPK; kan. 411 KKKW)[126]. Kwestia troski o własną tożsamość instytutów oddających się różnym posługom i dziełom apostolskim, w tym także posłudze na rzecz migrantów była wielokrotnie poruszana w dokumentach kościelnych. W dekrecie *Christus Dominus* ojcowie soborowi stwierdzili, że instytuty zakonne mogą służyć pomocą biskupom w różnorakich posługach duszpasterskich, „z zachowaniem jednak właściwego charakteru każdego instytut". Podobnie w międzydykasterialnym dokumencie *Mutuae relationes*[127] jego autorzy apelowali, „aby tożsamość każdego instytutu była zachowywana z taką pewnością, aby można było unikać niebezpieczeństwa sytuacji niewystarczająco określonej, przez co zakonnicy

[124] A. ORCZYKOWSKI, *Rola osób konsekrowanych w duszpasterstwie migrantów*, „Prawo Kanoniczne" 48 (2005) nr 3–4, s. 74.

[125] P.S. NESTI, *I religiosi e le religiose…*, s. 94–95.

[126] J. KAŁOWSKI, *Prawo o Instytutach życia konsekrowanego według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1994, s. 31.

[127] SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, SACRA CONGREGATIO PRO EPISOCPIS, Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in Ecclesia *Mutuae relationes* (14.05.1978), AAS 70 (1978), s. 473–506; tekst polski w: *Jan Paweł II. O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostolskie, instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1984, s. 333–373.

bez należytego uwzględnienia szczególnego stylu działania właściwego ich charakterowi, zostaliby włączani w życie Kościoła w sposób niejasny i dwuznaczny" (MR 11). Natomiast instrukcja *Erga migrantes Caritas Christi* w omawianym przedmiocie stanowi, iż konieczne jest zachowanie „podstawowej zasady, jaką jest strzeżenie i cenienie swego własnego zakonnego życia z jego specyficznymi inspiracjami i odrębnymi formami realizacji" (EMCC 85)[128]. Jeżeli zatem Kościół angażuje poszczególne instytuty do zaangażowania w jakieś dzieło w tym także w pracę na rzecz migrantów, robi to zawsze z poszanowaniem ich natury i charakteru, zgodnie z ich konstytucjami, a także zgodnie z istotnymi zasadami życia zakonnego[129].

Omawiając temat zaangażowania osób konsekrowanych w duszpasterstwo migrantów nie można pominąć bardzo ważnego aspektu tej działalności, jakim jest współpraca między biskupem diecezjalnym lub eparchialnym, a instytutem, który na ich terytorium ma zająć się tego typu posługą. Konkretne dyspozycje w tym przedmiocie zostały zawarte w części pastoralno-prawnej instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, która stanowi, że „zasadniczo, gdy biskup diecezjalny lub eparchialny zamierza powierzyć opiekę nad migrantami instytutowi zakonnemu, powinien zawrzeć pisemną umowę z przełożonym instytutu, z zachowaniem zwyczajnych norm kanonicznych" (art. 13 EMCC). Przede wszystkim powyższy przepis ukazuje osoby konsekrowane jako szczególnych współpracowników i pomocników biskupa diecezjalnego w prowadzonych przez niego dziełach. Ta sama myśl jeszcze wyraźniej została ujęta w części doktrynalnej Instrukcji, gdzie jej autorzy zwracali się do przełożonych generalnych zachęcając ich do tego, „aby okazali wielkoduszną współpracę z operatorami duszpasterskimi na polu migrantów i uchodźców" (EMCC 84). Jest to jednoczenie przypomnienie prawdy, że pierwszym i głównym pasterzem w Kościele partykularnym jest biskup (zob. LG 18–29; CD 2; 3; 8a; 11–24)[130].

W zacytowanym powyżej art. 13 EMCC zostało ponadto przypomniane, że ta współpraca powinna opierać się na przepisach prawa powszechnego regulujących relacje miedzy instytutami a biskupami diecezjalnymi. Autorzy Instrukcji nie wskazali jednak, które konkretnie przepisy należy uwzględnić przy podejmowaniu tego typu współpracy. Wydaje się jednak, iż będzie tu chodzić szczególnie o przepisy dotyczące apostolstwa instytutów, a zwłaszcza kan. 678 i 681 KPK (zob. kan. 415 § 1; 554 § 2; 543; 282 § 2 KKKW). Zgodnie z przywołanymi kanonami „w sprawach, które dotyczą duszpasterstwa, publicznego

---

[128] P.S. NESTI, *I religiosi e le religiose…*, s. 94.

[129] V. DE PAOLIS, *La cura dei migranti…*, s. 402.

[130] A. CHRAPKOWSKI, J. KRZYWDA, *Sekcja I. Instytuty Życia Konsekrowanego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/2: *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 112.

wykonywania kultu Bożego oraz innych dzieł apostolskich, zakonnicy podlegają władzy biskupów, którym powinni okazywać uległe posłuszeństwo i szacunek" (kan. 678 § 1 KPK; zob. kan. 415 § 1 KKKW), aczkolwiek prawodawca kościelny dodaje, iż „przy organizacji dzieł apostolatu zakonników biskupi diecezjalni i przełożeni zakonni powinni działać w porozumieniu" (kan. 678 § 3 KPK)[131]. Reasumując, kwestia apostolatu zakonników, także tego na rzecz emigrantów, w ramach diecezji jest ostatecznie sprawą mieszaną. Jakkolwiek biskup pozostaje pierwszym odpowiedzialnym za duszpasterstwo w powierzonym jego pieczy Kościele partykularnym i to do niego należą ostateczne decyzje w przewidzianym prawem kwestiach, to jednak w wielu przypadkach będzie konieczne porozumienie między biskupami a przełożonymi instytutów[132].

Jak wynika wprost w treści omawianego przepisu Instrukcji konieczne jest ponadto zawarcie pisemnej umowy pomiędzy biskupem diecezjalnym lub eparchialny, który pragnie zlecić duszpasterstwo migrantów danemu instytutowi a kompetentnym przełożonym tego instytutu. Natomiast, gdyby więcej niż jedna diecezja lub eparchia były zainteresowana tego typu współpracą, wówczas umowa powinna być podpisana przez każdego biskupa diecezjalnego lub eparchialnego (zob. art. 13 § 1 EMCC). Również w tym przypadku wydaje się słuszne odwołanie do prawodawstwa powszechnego, w którym znajdują się bardziej szczegółowe dyspozycje dotyczące zawieranych, przy okazji powierzania zakonnikom różnych dzieł, umów między biskupem a kompetentnymi przełożonymi zakonnymi[133]. Zgodnie z tymi dyspozycjami, w takiej umowie, która ma mieć formę pisemną, „obok innych

[131] Również w tym miejscu należy krytycznie odnieść się do obowiązującego do 2021 r. oficjalnego, polskiego tłumaczenia Kodeksu Prawa Kanonicznego. Kwestię tę poruszył już F. Bogdan w swoim komentarzu do kan. 678 § 3 KPK, wskazując, że tekst zatwierdzonego polskiego przekładu tego kanonu nie do końca odpowiada łacińskiemu oryginałowi. Test polski stanowił bowiem o „zlecaniu" dzieł, tymczasem według tekstu oryginalnego należałoby mówić raczej o „organizowaniu" dzieł apostolskich (*in ordinandis*). W taki sposób tekst ten został przetłumaczony np. w wersji włoskiej Kodeksu: *nell'organizzare le attività apostoliche dei religiosii*, czy angielskiej: *in organizing the works of the apostolate of religious*. Ten ważny szczegół został poprawiny w nowym, obecnie obowiązującym w Polsce przekładzie Kodeksu Prawa Kanonicznego. A zatem biskupi powinni działać w porozumieniu z przełożonymi zakonnymi nie tylko w zakresie zlecania dzieł apostolskich zakonnikom, lecz w samym organizowaniu tych dzieł apostolskich, które mają być przez zakonników podejmowane; F. BOGDAN, *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988, s. 311.

[132] F. BOGDAN, *Prawo zakonów…*, s. 311.

[133] Przykładowy katalog dzieł, które mogą być powierzane zakonnikom przez biskupów diecezjalnych na mocy zawartej między nimi a przełożonymi zakonnymi umowy, został przedstawiony w *Mutuae relationes*. Dokument ten stanowi: „Przy zachowaniu zawsze możliwości zmian i reform wedle pilnych wymogów odnowy Instytutów wydaje się rzeczą wskazaną, aby już uprzednio określić dokładnie dzieła, a zwłaszcza zadania mające być zlecane poszczególnym osobom zakonnym. Przy czym uważa się za konieczne sporządzanie dla nich pisemnej umowy, np. dla proboszczów (ES I, 33), dziekanów, wikariuszy biskupich, asystentów Akcji Katolickiej, sekretarzy akcji duszpasterskich, dyrektorów diecezjalnych, uczących na Uniwersytecie Katolickim, katechetów zawodowych, dyrektorów kolegiów katolickich, itp.; należy mieć również na względzie sprawę stałości osób na tych stanowiskach, czy przekazywania dóbr materialnych w razie zniesienia dzieła" (MR 58). Sformułowany powyżej przez autorów cytowanego dokumentu katalog jest katalogiem otwartym, a co za tym idzie w podobny sposób można powierzać osobom konsekrowanym wiele innych dzieł, w tym także tych związanych z posługą na rzecz migrantów, na co zresztą wprost wskazuje instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (zob. art. 13 § 1 EMCC).

spraw, należy wyraźnie i dokładnie określić to, co się odnosi do przedmiotu wykonywanego dzieła, przydzielania do niego zakonników i spraw ekonomicznych" (kan. 681 § 2 KPK). Innymi słowy powinna ona określać takie sprawy jak: przedmiot wykonywanego dzieła, jego rodzaj, czas i miejsce jego wykonywania, kwalifikacje wykonujących je osób, ewentualną liczbę zakonników przydzielonych do wykonywania tak powierzonego dzieła, a także sprawy materialne związane z wynagrodzeniem, ubezpieczeniami czy świadczeniami socjalnymi[134].

Należy zauważyć, że ani Instrukcja ani Kodeks łaciński nie doprecyzowują, który konkretnie przełożony jest uprawniony do zawarcie tego typu umowy z ramienia instytutu. W Instrukcji pojawia się tylko bardzo ogólne pojęcie „przełożony" (art. 13 § 1 EMCC) natomiast w Kodeksie „właściwy przełożony" (kan. 681 § 2 KPK). Można przyjąć, że przedstawicielem instytutu w tego typu sprawach będzie przełożony wyższy (zob. kan. 620 KPK; kan. 418 § 1 KKKW), a w instytutach niepodzielonych na prowincje – przełożony najwyższy[135]. Warto także odnotować, że zgodnie z brzmieniem Instrukcji zadanie koordynowania wzajemnej współpracy między instytutami a biskupami diecezjalnymi lub eparchialnymi w dziedzinie opieki nad migrantami zostało powierzone kompetentnym komisjom przy konferencjach episkopatu albo odpowiednim strukturom hierarchicznym katolickich Kościołów wschodnich (zob. art. 13 § 1 EMCC).

Omawiając udział osób konsekrowanych w duszpasterstwie migrantów, będący szczególną odpowiedzią Kościoła na prawo wiernych migrantów, w tym także tych należących do katolickich Kościołów wschodnich, do specjalnego duszpasterstwa, warto zwrócić uwagę na pewne aspekty tego zagadnienia wynikające ze wschodniego prawa zakonnego. Dotychczasowe rozważania dotyczyły bowiem ogólnie roli osób konsekrowanych w duszpasterstwie migrantów, tak jak została ona ukazana w powszechnych dokumentach Kościoła, zwłaszcza w Instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*, a także normach łacińskiego prawa zakonnego. Odniesienie się do prawa łacińskiego w tym temacie nie jest oczywiście pozbawione racji, albowiem do przepisów tych pośrednio odwołują się sami autorzy Instrukcji, która przecież poświęcona jest zjawisku migracji w wymiarze ogólnokościelnym. Poza tym, wielu migrantów katolickich Kościołów wschodnich styka się na emigracji właśnie z instytutami łacińskimi. Tym niemniej nie można zapominać o bogactwie i specyfice wschodniego życia zakonnego, które też może i powinno mieć swój udział w duszpasterskiej trosce o wiernych migrantów wschodnich.

Mówiąc o życiu zakonnym we wschodnich Kościołach katolickich i w ogóle na chrześcijańskim Wschodzie, należy mieć na uwadze przede wszystkim życie monastyczne,

[134] A. CHRAPKOWSKI, J. KRZYWDA, *Sekcja I. Instytuty Życia Konsekrowanego…*, s. 116.
[135] F. BOGDAN, *Prawo zakonów…*, s. 314.

które stanowi punkt odniesienia dla wszystkich osób konsekrowanych we wschodnim chrześcijaństwie[136]. Jednocześnie należy pamiętać, że właśnie z tego źródła jakim jest monastycyzm wschodni, bierze początek życie konsekrowane w swych wielorakich formach[137]. Prawda ta bardzo mocno wybrzmiała w liście apostolskim *Orientale lumen,* w którym Jan Paweł II stwierdził: „monastycyzm stanowił zawsze samo serce Kościołów Wschodnich: pierwsi mnisi chrześcijańscy pojawili się na Wschodzie, a życie monastyczne było integralną częścią wschodniego *lumen*, przekazanego na Zachód przez wielkich Ojców niepodzielonego Kościoła" (OL 9). Monastycyzm (gr. *monachos* – mnich) powstawał jako zjawisko spontaniczne i oddolne, stąd też nie ma swojego jednego protoplasty, lecz u jego początków stoi całe pokolenie mnichów, spośród których można jednak wyróżnić pewne wybitne jednostki takie jak św. Antoni Pustelnik czy św. Pachomiusz. Monastycyzm, który rozwijał się szczególnie dynamicznie na pustyniach Egiptu, wkrótce przyjął dwie formy: anachorecką i cenobicką[138], zachowując jednak przy tym ogromną jedność, nie tworząc, tak jak to miało miejsce później zwłaszcza na Zachodzie, wielorakich form życia apostolskiego. Spoiwem okazał się monastycyzm jako taki, do którego odwoływali się wszyscy mnisi, niezależnie od tego w jakiej formie go przeżywali (zob. OL 9).

Jak już wspomniano monastycyzm wschodni stanowił szczególny punkt odniesienia dla osób poświęcających się całkowicie Bogu. Jednak znaczenie tego fenomenu jakim jest monastycyzm dla chrześcijańskiego Wschodu jest o wiele większe, gdyż stanowi punkt odniesienia dla wszystkich chrześcijan, będąc dla nich obrazem najwyższego stopnia doskonałości, do jakiej może dojść człowiek, a przy tym emblematyczną syntezą całego chrześcijaństwa[139]. Dlatego papież odnosząc się w cytowanym już Liście do prowadzonego przez mnichów życia w monasterach stwierdził, że „monaster jest miejscem profetycznym, w którym stworzenie staje się chwałą Boga, a przykazanie miłości konkretnie przeżywanej staje się ideałem współżycia miedzy ludźmi, oraz gdzie człowiek bez trudności i przeszkód szuka Boga, stając się odniesieniem dla innych, nosząc ich w swym sercu i pomagając im

---

136 K. NITKIEWICZ, *Katolickie Kościoły Wschodnie…*, s. 58.

137 M. KANIOR, *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993; Tenże, *Monastycyzm chrześcijański. Geneza, formy, cel*, „Peregrinus Cracoviensis" 1 (1995), s. 19–32; J. KŁOCZOWSKI, *Od pustelni do wspólnoty…*, s. 78–126; J.M. LABOA, *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2009; F. METZGER, K. FEUERSTEIN-PRAßER, *Historia życia zakonnego. Od początków do naszych czasów*, Kielce 2008; A. MIRONOWICZ, *Specyfika życia monastycznego w Europie Wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski" 1 (2010), s. 225–241; G. SCHWAIGER, M. HEIM, *Zakony i klasztory. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Poznań 2007.

138 M. DANILUK, *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000, s. 248.

139 M.-C. KIRBY, *Monastery and Church: and ecclesiology of monastic life*, w: *Orientale Lumen. Conference Proceedings – 1997*, Washington 1997, s. 142.

w poszukiwaniu Boga" (OL 9)[140]. Uświadamiając sobie zatem ogromne znaczenie monastycyzmu na Wschodzie, nie dziwi fakt, że Jan Paweł II usilnie apelował, aby rozkwitł on na nowo w katolickich Kościołach wschodnich, i aby był przy tym szanowany i popierany. Papież w tym odrodzeniu widział szansę na ogólny rozkwit życia kościelnego, które na Wschodzie wyraża się bardzo silnym związkiem liturgii, duchowości i właśnie monastycyzmu. Innymi słowy według papieża odnowiona, w oparciu o wypływające z monastycyzmu ideały, duchowość może stać się idealnym środowiskiem dla duszpasterstwa, a przy tym może wzmocnić skuteczność jego oddziaływania. Co jednak niezwykle ważne w kontekście omawianego w niniejszym paragrafie tematu udziału osób konsekrowanych w duszpasterstwie migrantów wschodnich, papież zachęca, aby całe to bogactwo płynące z monastycyzmu wykorzystać również w służbie tej szczególnej grupy wiernych, jaką są właśnie migranci. Dlatego Jan Paweł II w *Orientale lumen* wskazał, że wysunięty przez niego postulat odrodzenia monastycyzmu w katolickich Kościołach wschodnich „dotyczy również terenów wschodniej diaspory, gdzie obecność monasterów wschodnich dałaby mocniejsze podstawy Kościołom Wschodnim, wnosząc ponadto cenny wkład w życie religijne chrześcijan Zachodu" (OL 27). Są to niezwykle ważne słowa papieża, ukazujące z jednej strony jego głębokie zrozumienie specyfiki wschodniego chrześcijaństwa, a zwłaszcza wschodniej duchowości, która szczególnie zachowała się we wschodnim monastycyzmie, a z drugiej strony są to słowa rzucające nowe światło w ogóle na duszpasterstwo migrantów, które, zgodnie z myślą papieża, powinno obficie czerpać z bogactw tej duchowości, czyniąc z niej mocne oparcie dla wiernych migrantów wschodnich.

Życie monastyczne, co już zresztą zostało powiedziane, jest postrzegane na Wschodzie jako ideał na drodze do świętości. Jednak z biegiem wieków również na Wschodzie zaczęły pojawiać się inne formy życia zakonnego. Dlatego dziś, zgodnie z systematyką Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, życie konsekrowane na katolickim wschodzie może być realizowane w monasterach, zakonach, zgromadzeniach zakonnych, stowarzyszeniach życia wspólnego, instytutach świeckich, a także w stowarzyszeniach życia apostolskiego oraz w innych, przewidzianych przez Kościół formach, jak np. stanie dziewic, wdów konsekrowanych oraz ascetów, którzy prowadzą życie na sposób eremitów (zob. kan. 410–572 KKKW)[141]. Należy przy tym dodać, że monastycyzm pozostaje zawsze podstawą

[140] J. KAŁOWSKI, *Prawo o Instytutach życia konsekrowanego…*, s. 57.

[141] K. NITKIEWICZ, *Katolickie Kościoły Wschodnie…*, s. 58; Kodeks łaciński zawiera inny podział życia konsekrowanego, zgodnie z którym w obrębie zatwierdzonych przez Kościół wspólnotowych form życia poświęconego Bogu wyróżniono instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego, przy czy te pierwsze dzielą się dalej na instytuty zakonne (przy których omawiane są klasztory niezależne) i instytuty świeckie. Poza tym na podstawie norm kodeksowych można wyróżnić jeszcze indywidualne formy życia konsekrowanego, do których zalicza się pustelników czyli anachoretów i dziewice konsekrowane.

każdego życia konsekrowanego na Wschodzie. Dlatego, jak zauważyli G. Girotti i J. Khoury, Kodeks wschodni nie tylko podkreślił i potwierdził wartość życia monastycznego, lecz również przyczynił się do tego, aby monastycyzm był przykładem dla wszystkich innych form życia konsekrowanego. Innymi słowy, według przywołanych autorów, każde wschodnie życie konsekrowane, jakiekolwiek by ono nie było, musi być w taki czy inny sposób monastyczne[142].

W tym miejscu należy stwierdzić, że życie konsekrowane w jego nowych formach nie tylko powstaje i rozwija się na tradycyjnych terytoriach katolickich Kościołów wschodnich, ale też z powodzeniem prowadzi swoją działalność poza tymi terytoriami, włączając się tym samym w troskę o wiernych migrantów, w tym także migrantów pochodzących z tych samych Kościołów *sui iuris*. Jako przykład może posłużyć Kościół syro-malabarski. Pierwszym męskim instytutem życia konsekrowanego powołanym do istnienia w tym Kościele *sui iuris* byli Karmelici Maryi Niepokalanej (*Congregatio Fratrum Carmelitarum Beatae Virginis Mariae Immaculatae*). Instytut ten założyli w 1831 roku św. Cyriak Eliasz Chavara, Tomasz Porukara oraz Tomasz Palackal[143]. Dziś jest to największa męska wspólnota zakonna w Kościele syro-malabarskim licząca około 3000 członków. Na szczególne podkreślenie zasługuje jednak fakt, że prawie 300 członków tego instytutu pracuje poza granicami Indii w ponad dwudziestu pięciu państwach[144]. Podobnie można wskazać na bardzo prężnie rozwijające się żeńskie Zgromadzenie Matki Karmelu (*Congregatio Sororum Mater Carmeli*)[145], do którego należy obecnie 6500 sióstr posługujących także poza Indiami we Włoszech, Niemczech, Stanach Zjednoczonych i wielu krajach afrykańskich[146].

Na gruncie omawianego zagadnienia należy zwrócić uwagę na jeszcze jedną figurę prawną występującą w prawodawstwie wschodnim. Już w dekrecie soborowym *Orientalium Ecclesiarum* pojawił się postulat, aby „dla większej skuteczności apostolskiej pracy zakony

---

142 G. GIROTTI, J. KHOURY, *De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae* w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 361.

143 CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 383.

144 J. ABBASS, *Monks and other religious as well as members of other institutes of consecrated life. Canons 410–572*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 876.

145 CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 383.

146 Dla jeszcze lepszego ukazania dynamicznego rozwoju życia konsekrowanego w katolickich Kościołach wschodnich na przykładzie Kościoła syro-malabarskiego, należy dodać, że poza wspomnianymi powyżej dwoma największymi instytutami, w Kościele tym istnieje łącznie jedenaście wschodnich instytutów żeńskich na prawie papieskim, a także wiele mniejszych na prawie arcybiskupim lub eparchialnym. Ponadto działają tam trzy kleryckie zgromadzenia zakonne na prawie papieskim, trzy monastery *sui iuris*, stowarzyszenie życia wspólnego na prawie eparchialnym, stowarzyszenie życia apostolskiego i instytut świecki, a ponadto trzy laickie zgromadzenia zakonne; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 383.

i stowarzyszenia obrządku łacińskiego zakładały domy albo nawet prowincje obrządku wschodniego, o ile to tylko jest możliwe" (OE 6). Powyższe zalecenie ojców soborowych zostało następne wprowadzone przez prawodawcę kościelnego do Kodeksu wschodniego, który niemalże dosłownie przytacza zacytowaną treść Dekretu. W aktualnym brzmieniu zasada ta jest jednak rozciągnięta na wszystkie Kościoły *sui iuris*, a więc już nie tylko instytuty Kościoła łacińskiego mogą za zgodą Stolicy Apostolskiej przypisywać swoje domy czy nawet prowincje do innych Kościołów *sui iuris* (zob. kan. 432 KKKW)[147]. Ponadto omawiany kanon stanowi, że tego typu domy i prowincje są zobowiązane „zachowywać prawa tego Kościoła, nie naruszając typików i statutów, które mają na względzie wewnętrzny zarząd tym instytutem oraz przywileje przyznane przez Stolicę Apostolską" (kan. 432 KKKW)[148].

Powyższa instytucja prawna jest z powodzeniem wprowadzana w życie zwłaszcza przez łacińskie instytuty zakonne prowadzące swoją działalność pośród wiernych innych Kościołów *sui iuris*. Można w tym miejscu jeszcze raz odwołać się do przykładu Kościoła syro-malabarskiego, w którym obecnie, w samej w prowincji Kerala w Indiach, Kapucyni mają dwie swoje prowincje przypisane do tego Kościoła, Franciszkanie Konwentualni jedną, a Redemptoryści mają tego typu vice-prowincję[149]. Najważniejszy jednak z punktu widzenia udziału osób konsekrowanych w duszpasterstwie wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich jest fakt, iż tego typu jednostki kościelne mogą być zakładane z myślą o migrantach danego Kościoła *sui iuris*, czego doskonałym przykładem jest wschodnia prowincja Redemptorystów Yorkton, ze swoimi placówkami w Saskatchewan i Manitobie w Kanadzie, której członkowie służą wiernym ukraińskiego Kościoła greckokatolickiego[150].

2.6. Wierni świeccy

Ważną rolę do odegrania w duszpasterstwie migrantów mają niewątpliwe również osoby świeckie. Obecnie zresztą rola ta nabiera szczególnego znaczenia, co wynika w dużej mierze ze współczesnych uwarunkowań świata migracji, a nade wszystko z ogólnego spojrzenia na osoby świeckie w Kościele i ich misję, a więc z bardzo mocno rozwijającej się

147 U. NOWICKA, *Wzajemne powiązania KPK i KKKW…*, s. 173.

148 J. KAŁOWSKI, *Prawo o Instytutach życia konsekrowanego…*, s. 56.

149 J. ABBASS, *Monks and other religious…*, s. 876.

150 І. Патарак, *Чин отців Редемптористів у громадсько-релігійному житті українців в Канаді*, „Наукові записки. Національного університету Острозька академія. Історичні науки" 11 (2008), s. 119–127; P. LAVERDURE, *Redemption and ritual: The eastern-rite Redemptorists of North America – 1906–2006*, Yorkton 2007; Tenże, *Achille Delaere and the Origins of the Ukrainian Catholic Church in Western Canada*, w: *Historical Papers 2004. Canadian Society of Church History. Annual Conference University of Manitoba 3–4 June 2004*, red. B.L. Guenther, Manitoba 2004, s. 95–111.

w ostatnich dziesięcioleciach teologii laikatu[151]. Zasadnicza zmiana w postrzeganiu osób świeckich w Kościele dokonała się na Soborze Watykańskim II, aczkolwiek konieczność tych zmian była już wcześniej postulowana przez wiele osób w Kościele, w tym m.in. przez Y. Congara[152], który był niewątpliwie czołowym przedstawicielem tego nurtu[153]. Pozytywne spojrzenie na miejsce osób świeckich we wspólnocie Kościoła przed Soborem coraz bardziej widoczne było również w nauczaniu Kościoła, czego przykładem może być jedno z przemówień Piusa XII wygłoszone do nowo mianowanych kardynałów, w którym stwierdził, że świeccy „winni uświadamiać sobie coraz wyraźniej nie tylko to, że należą do Kościoła, ale że sami są Kościołem, to znaczy wspólnotą wiernych żyjących na ziemi pod jednym przewodnictwem Papieża, oraz pozostających z nim w łączności Biskupów. Oni są Kościołem”[154].

Eklezjologia Soboru Watykańskiego II odeszła od utożsamiania Kościoła z hierarchią, wysuwając na pierwszy plan obraz Kościoła jako Ludu Bożego, w ramach którego z kolei należy rozpoznać i określić specyfikę powołania osób świeckich[155]. Dlatego w konstytucji *Lumen Gentium* ojcowie soborowi stwierdzili: „Pod nazwą świeckich rozumie się tutaj wszystkich wiernych chrześcijan nie będących członkami stanu kapłańskiego i stanu zakonnego prawnie ustanowionego w Kościele, mianowicie wiernych chrześcijan, którzy jako wcieleni przez chrzest w Chrystusa, ustanowieni jako Lud Boży i uczynieni na swój sposób uczestnikami kapłańskiego, prorockiego i królewskiego urzędu Chrystusowego, ze swej strony sprawują właściwe całemu ludowi chrześcijańskiemu posłannictwo w Kościele i w świecie” (LG 31). Sobór potwierdził, płynącą z przynależności do Chrystusa, godność osób świeckich, a tym samym przyznał, że są pełnoprawnymi członkami Kościoła, mającymi w nim do spełnienia swoje, specyficzne powołanie. W tym samym fragmencie soborowej konstytucji padają inne ważne słowa, w których jej autorzy bardzo konkretnie określili

---

151 J. BAKALARZ, *Rola laikatu w duszpasterstwie migracyjnym*, „Collectanea Theologica” 58 (1988) fasc. III, s. 165.

152 Y. CONGAR, *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953; Tenże, *Lay people in the church. A study for a theology of the laity*, Westminster 1957; Tenże, *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1965.

153 Oczywiście nie można twierdzić, że osoby świeckie odkrył i zaktywizował dopiero Sobór Watykański II. Sobór przedstawił jednak głębokie podstawy teologiczne udziału osób świeckich w zbawczym dziele Kościoła, wskazał główne obszary i formy ich działalności, a poprzez wprowadzenie pojęć Lud Boży i *communio* lepiej ukazał ich miejsce w Kościele, w którym poszczególni członkowie równi co do godności z racji przyjętego chrztu, pełnią jednak różne posługiwania. Każdy jednak ma w nim do spełnienia swoją rolę. Natomiast wierni świeccy od chwili powstania Kościoła aktywnie uczestniczyli w jego życiu i misji, zmieniały się jednak na przestrzeni wieków historyczne i społeczne uwarunkowania formy ich działania; A. HAŁAS, *Udział świeckich w ewangelizacji emigrantów*, „Collectanea Theologica” 55 (1985) fasc. II, s. 161; E. WERON, *Laikat i apostolstwo*, Paris 1972, s. 77–87; A. ZUBERBIER, *Wprowadzenie do dekretu o apostolstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 370–372.

154 PIUS PP. XII, Allocutio ad E.mos ac Rev.mos Patres Cardinales recenter creatos (20.02.1946), AAS 38 (1946), s. 141–151.

155 L. SABBARESE, *Laici*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 564.

powołanie osób świeckich w Kościele stwierdzając najpierw, że „właściwością laików jest ich charakter świecki" (LG 31) a następnie dodając, iż „zadaniem ludzi świeckich, z tytułu właściwego im powołania, jest szukać Królestwa Bożego zajmując się sprawami świeckimi i kierując nimi po myśli Bożej" (LG 31)[156]. Soborowe nauczanie na temat osób świeckich w Kościele zostało unormowane zarówno w Kodeksie łacińskim (zob. kan. 224–231 KPK) jak i Kodeksie wschodnim (zob. kan. 399–409 KKKW)[157].

Osoby świeckie żyjąc w świecie pośród jego spraw w zwyczajnych warunkach życia społecznego i rodzinnego są powołane, aby właśnie tam, wykonując swoje codzienne zadania przyczyniały się do uświęcenia świata, czyli innymi słowy, aby były dla niego ewangelicznym zaczynem (zob. Łk 13,21). W ten sposób poprzez przykład własnego życia świeccy będą stawać się autentycznymi świadkami Chrystusa dla innych (zob. LG 31). Co więcej, należy pamiętać, że w pewnych okolicznościach tylko dzięki wiernym świeckim ludzie mogą usłyszeć orędzie Ewangelii (zob. kan. 406 KKKW; kan. 225 § 1 KPK). Jasnym wydaje się, że obowiązek świadczenia swoim życiem o Chrystusie i Jego Ewangelii, jaki spoczywa na osobach świeckich dotyczy również na różne sposoby zjawiska migracji (zob. EMCC 86).

Zaangażowanie wiernych świeckich na rzecz migrantów jest zagadnieniem bardzo złożonym. Należy zaznaczyć, że świeccy, choć, co już zostało powiedziane powyżej, realizują swoje powołanie głównie poprzez zajmowanie się sprawami świeckimi, i to na tym polu w sposób szczególny mogą przysłużyć się migrantom, to jednak mogą oni mieć także swój udział *stricte* w duszpasterstwie migrantów, a więc w tym obszarze działalności Kościoła na rzecz ludzi w drodze, która bezpośrednio nastawiona jest na zbawienie dusz[158]. Poza tym mówiąc o osobach świeckich w kontekście migracji należy mieć na uwadze zarówno osoby tworzące społeczność przyjmującą, jak i samych migrantów, którzy, zwłaszcza wywodzący się ze starszej emigracji mogą najlepiej służyć tym, którzy aktualnie wyruszają na migracyjne szlaki. Swoje szczególne zadanie w posłudze wobec migrantów będą mieli świeccy

---

[156] W. SŁOMKA, *Eklezjalny rys życia konsekrowanego*, w: *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarz*, red. A.J. Nowak, Lublin 1999, s. 217; Autor ten trafnie zauważył, że wszystkie stany należy widzieć w Kościele i dla Kościoła, albowiem „świeccy, którzy mają odnajdywać się w swej tożsamości kościelnej na mocy chrztu i bierzmowania, mają wprawdzie swą misję w samym Kościele, ale ich tożsamość winna się wyrazić szczególnie w spełnieniu powinności Kościoła względem świata, względem spraw świeckich tego świata. Osoby z mocy sakramentu święceń winny odnajdywać się w Kościele i względem świata w swej tożsamości apostolskiej. Osoby życia konsekrowanego natomiast mają odnajdywać swą tożsamość w obrazowaniu i uobecnianiu eschatycznego powołania wszystkich wierzących w Chrystusa i wszystkich powołanych do zbawienia w wyniku zbawczego dzieła Chrystusa. «Charakterystyczną, aczkolwiek nie wyłączną cechą laikatu jest świeckość, pasterzy – służebność, zaś osób konsekrowanych – szczególne upodobnienie do Chrystusa czystego, ubogiego i posłusznego» (VC 31)"

[157] J. SCARIA, *Analisi giuridica comparativa del fedele laico nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium con particolare riferimento alla codice del diritto particolare della Chiesa syro-malabarese*, „Kościół i Prawo" 21 (2019) nr 1, s. 68.

[158] L. SABBARESE, *Laici…*, s. 565.

także w kraju ich pochodzenia, który z różnych powodów postanawiają opuścić[159]. W końcu mówiąc o udziale świeckich w opiece nad migrantami we wszystkich wymienionych powyżej aspektach, należy także pamiętać, że ich aktywność na tym polu nie zawsze będzie ograniczać się do indywidualnych, spontanicznych form pomocy, lecz niejednokrotnie będzie przyjmować postać zorganizowaną poprzez różnego rodzaju ruchy czy stowarzyszenia działające na rzecz migrantów[160].

Temat udziału osób świeckich w posłudze na rzecz ludzi w drodze po raz pierwszy pojawił się w instrukcji *De pastorali migratorum cura*. W dokumencie tym jego autorzy zwrócili uwagę, że w obliczu różnorodności i złożoności problemów, jakie niesie ze sobą zjawisko migracji i na jakie wystawieni są poszczególni migranci, konieczne jest, aby ludzi tych otoczyli długofalową i gorliwą opieką poszczególni biskupi i konferencje episkopatów we współpracy z całym Ludem Bożym (zob. DPMC 14). Przywołany tekst wyraźnie nawiązuje do soborowej eklezjologii i potwierdza, że wszyscy świeccy mają, zgodnie z własnym powołaniem i charyzmatem, udział w apostolskiej działalności Kościoła, a w tym konkretnym przypadku, w trosce o migrantów[161]. W tym samym duchu, choć bardziej szczegółowo, temat ten został poruszony w liście *Chiesa e mobilità umana*, w którym określono osoby świeckie jako „świadków nadziei własnego środowiska" (*testimoni di speranza nel proprio ambiente*), w którym to środowisku dzielą te same warunki życia i pracy z migrantami. Tym samym, jak stwierdzili dalej autorzy Listu, ludzie świeccy „stoją w pewnym sensie w pierwszych szeregach Kościoła" (ChMU 30). Podobną myśl wyraził Jan Paweł II w swoim Orędziu na światowy dzień migranta i uchodźcy w 1987 roku, w którym stwierdził: „obowiązek niesienia pomocy emigrantom, którzy znoszą cierpienia, poniżenia i ubóstwo, spoczywa na całym Kościele, ale przede wszystkim na ludziach świeckich" (Orędzie (1987) 1)[162]. Na niezwykle ważną rolę świeckich w duszpasterstwie migrantów zwraca wreszcie uwagę również instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (zob. EMCC 86–99; art. 2–3 EMCC), co widać szczególnie w jej części prawno-pastoralnej, której pierwszy rozdział poświęcony jest właśnie wiernym świeckim (zob. art. 2–3 EMCC)[163].

Aby jednak lepiej zrozumieć istotę roli, jaką zgodnie z Instrukcją mają do odegrania wierni świeccy w posłudze na rzecz migrantów, nie można pominąć adhortacji apostolskiej

---

159 J. BAKALARZ, *Rola laikatu w duszpasterstwie migracyjnym…*, s. 171–172.

160 P. WOJNICZ, *Uczestnictwo świeckich w duszpasterstwie migrantów w świetle norm prawa kanonicznego*, „Civitas et Lex" 12 (2014) nr 1, s. 56.

161 J. BAKALARZ, *Rola laikatu w duszpasterstwie migracyjnym…*, s. 167.

162 IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1987), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 30–36.

163 L. SABBARESE, *Laici…*, s. 571.

Christifideles laici[164], będącej swoistą *Magna Carta* świeckich katolików[165]. Szczególnie warto zwrócić uwagę na fragment wspomnianego Dokumentu, w którym Jan Paweł II podaje kryteria kościelnego charakteru zrzeszeń laikatu (zob. CL 30), albowiem, jak zauważył J. Clemems, wskazane przez papieża kryteria eklezjalności rysują profil autentycznego chrześcijanina, a zwłaszcza wiernego świeckiego, zarówno w wymiarze jego tożsamości jak i świadectwa, a tym samym wykraczają poza specyficzną sferę stowarzyszeń. Kryteria te odczytywane w takim ujęciu ściśle łączą się z tym, co na temat roli świeckich i ich stowarzyszeń na rzecz zaangażowania wśród migrantów stanowi instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, a przez to mogą przyczynić się do lepszego zrozumienia wymagań, jakie przed osobami świeckimi stawia Instrukcja, wskazując jednocześnie podstawowe zasady ich realizacji[166]. Ponadto J. Clemens zwrócił uwagę, że kolejność w jakiej omawiane kryteria występują w papieskim dokumencie nie jest przypadkowa lecz stanowią uporządkowaną logicznie i hierarchicznie całość. I tak pierwszym podanym w *Christifideles laici* kryterium bycia i działania wiernego świeckiego jest prymat nadany powołaniu każdego chrześcijanina do świętości. Drugie kryterium dotyczy treści wiary chrześcijańskiej, a więc odpowiedzialności za wyznawanie autentycznej wiary katolickiej, a zatem przyjmowanie i głoszenie prawdy o Chrystusie, Kościele i człowieku w posłuszeństwie Magisterium Kościoła, które ją autentycznie interpretuje. Trzecie to świadectwo widzialnej, trwałej i autentycznej komunii, która powinna wyrażać się m.in. w synowskim stosunku do papieża i biskupa. Czwarte kryterium dotyczy zaangażowania się w szerzenie Ewangelii i dawanie świadectwa wiary w konkretnych realiach życia każdego wiernego. W końcu piąte kryterium wskazuje na zaangażowaną obecność w ludzkiej społeczności, a więc podejmowanej przez osoby świeckie działalności w społeczeństwie, kulturze, polityce, która, na gruncie nauki społecznej Kościoła, służy integralnej godności człowieka (CL 30)[167].

Jak już wspomniano podstawowym zadaniem osób świeckich jest poszukiwanie Królestwa Bożego w pośrodku świata, zajmując się sprawami świeckim (zob. LG 31)[168]. Oczywiście sformułowany w ten sposób ogólny cel powołania osób świeckich w Kościele i świecie w praktyce przekłada się na nieskończoną wręcz ilość konkretnych sytuacji, w których świeccy mogą stawać się autentycznymi świadkami Chrystusa, także wobec

---

[164] IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis de vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo *Christifideles laici* (30.12.1988), AAS 81 (1989), s. 393–521.

[165] J. CLEMENS, *I laici e i movimenti ecclesiali per una pastorale migratoria di comunione,* w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 112.

[166] Tamże, s. 112–113.

[167] Tamże, s. 114–122.

[168] P. WOJNICZ, *Pozycja prawna oraz apostolstwo wiernych świeckich w Kościele rzymskokatolickim*, „Studia Ełckie" 21 (2019) nr 3, s. 396.

migrantów. W tym kontekście instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* wymienia typowe, aczkolwiek jedynie przykładowe obszary, w których świeccy mogą pełnić posługę na rzecz migrantów. Świeccy według autorów Instrukcji mogą pomagać migrantom m.in. poprzez odwiedzanie chorych, wsparcie osób starszych, prowadzenie grup młodzieżowych, animację stowarzyszeń rodzinnych, organizowanie kursów kwalifikacji zawodowej, szkołę, zadania administracyjne, a także związki zawodowe, środowisko pracy. Nie mniej ważne są działania nastawione na stanowienie prawa ułatwiającego łączenie rodzin migrantów, ochrony ich praw podstawowych, chroniącego ich przed wszelkimi formami dyskryminacji, z czym także wiąże się pomoc w zdobywaniu dostępu do pracy, edukacji, godziwego mieszkania, a ostatecznie pełnego uczestnictwa w życiu wspólnoty obywatelskiej (zob. EMCC 86–87)[169].

Świeccy, zgodnie z soborową eklezjologią, jako członkowie Ludu Bożego, uczestniczą w kapłańskiej, prorockiej i królewskiej funkcji Chrystusa, a więc we właściwy sobie – świecki sposób – uczestniczą w misji całego Kościoła w świecie. Co więcej, świeccy w myśl tej samej soborowej eklezjologii są powołani do wypełniania swojej misji zarówno w świecie jak i w samym Kościele. W obydwu tych obszarach mają też sposobność, aby angażować się na rzecz ludzi w drodze. W myśl tego, co zostało powiedziane powyżej, należy przynajmniej wspomnieć, że świeccy mają do spełnienia pewne zadania także na gruncie czysto kościelnym. I tak w odniesieniu do funkcji nauczania mogą być powoływani do współpracy z biskupem i prezbiterami w sprawowaniu posługi słowa (zob. kan. 757 KPK), która może dokonywać się, pod przewidzianymi przez prawo warunkami, przez przepowiadanie w kościele lub kaplicy (zob. kan. 766 KPK; kan. 610 § 4 KKKW), katechizację w parafii (zob. kan. 776 KPK; kan. 624 § 3 KKKW), katechezę misyjną (zob. kan. 785 § 1; 784 KPK); nauczanie świętej nauki (zob. kan. 229 § 3 KPK; kan. 404 § 3 KKKW). W stosunku do funkcji uświęcania mogą przede wszystkim być dopuszczeni do posługi (*ministeria*) lektora i akolity (zob. kan. 230 § 1 KPK), funkcji (*munus*) lektora w czynnościach liturgicznych, podobnie komentatora, kantora i innych funkcji liturgicznych (zob. kan. 230 § 2 KPK), a także, przy braku szafarzy, mogą zostać powierzone im pewne obowiązki (*officia*) w ich zastępstwie, mianowicie: posługa Słowa, przewodniczenie modlitwom liturgicznym, udzielanie chrztu, a także rozdzielanie Komunii Świętej, wszystko to jednak zgodnie z przepisami prawa (zob. kan. 230 § 3 KPK; kan. 403 § 2; 709 § 2 KKKW)[170]. W sposób szczególny w funkcji uświęcania uczestniczą

[169] Tenże, *Uczestnictwo świeckich w duszpasterstwie migrantów…*, s. 57.

[170] 10 stycznia 2021 r. kan. 230 § 1 KPK uległ nowelizacji na mocy listu apostolskiego *motu proprio Spiritus Domini* papieża Franciszka. Zgodnie z nowym brzmieniem tego kanonu, już nie tylko „mężczyźni świeccy" lecz „osoby świeckie, posiadające wiek i przymioty ustalone zarządzeniem Konferencji Episkopatu, mogą być na stałe przyjęte, przepisanym obrzędem liturgicznym, do posługi lektoratu i akolitatu". Papież uzasadniając

małżonkowie i rodzice (zob. kan. 835 § 4 KPK). Należy także wspomnieć o możliwości delegowania osób świeckich – oczywiście tylko w Kościele łacińskim – do asystowania przy zawieraniu małżeństw (zob. kan. 1112 § 1 KPK) oraz o możliwości w razie konieczności zanoszenia Eucharystii chorym na sposób Wiatyku przez nadzwyczajnych szafarzy Komunii Świętej (zob. kan. 910–911 KPK). W końcu, w odniesieniu do funkcji rządzenia najogólniej należy wskazać na przepis prawa kanonicznego, zgodnie z którym w wykonywaniu władzy rządzenia wierni świeccy mogą współdziałać z tymi, którzy otrzymali święcenia (zob. kan. 129 § 1–2 KPK; kan. 979 § 1–2 KKKW). Poza tym ogólnym stwierdzeniem Kodeksy wskazują bardzo konkretnie wiele obszarów, w których świeccy mogą aktywnie uczestniczyć m.in. jako sędziowie (zob. kan. 1421 § 2 KPK), audytorzy (zob. kan. 1428 § 2; kan. 1087 § 2 KKKW), notariusze (zob. kan. 1437 § 1 KPK; kan. 1101 § 1 KKKW), asesorzy (zob. kan. 1424 KPK; kan. 1089 KKKW), promotorzy sprawiedliwości i obrońcy węzła (zob. kan. 1435 KPK; kan. 1099 § 1–2 KKKW). Prawodawca kościelny przewiduje ponadto, że świeccy mogą uczestniczyć w różnych organach kościelnych, mogą być członkami różnych rad i zgromadzeń takich jak np. zgromadzenia patriarchalne (zob. kan. 143 § 1 nr 6 KKKW), synody partykularne (zob. kan. 443 § 4–5 KPK), synody diecezjalne czy zgromadzenia eparchialne (zob. kan. 460; 463 § 2; KPK; kan. 238 § 2 KKKW), rady do spraw ekonomicznych (zob. kan. 492; 537 KPK; kan. 263 § 1; 295 KKKW) czy wreszcie rady duszpasterskie (zob. kan. 512; 536 KPK; kan. 273; 295 KKKW)[171]. Można również wspomnieć o potwierdzonym przez obydwa Kodeksy prawie wszystkich wiernych do przedstawiania pasterzom Kościoła swoich potrzeb i życzeń (zob. kan. 212 § 2 KPK; kan. 15 § 2 KKKW), które bywa interpretowane, jako pośrednia forma inicjatywy ustawodawczej w kościelnym porządku prawnym, co, przy takiej wykładni, stanowiłoby swoisty udział wiernych w kościelnej władzy ustawodawczej[172].

Na gruncie wymienionych powyżej zadań, jakie stoją przed świeckimi w samym Kościele, pojawia się bardzo ważny temat współpracy osób świeckich z osobami duchownymi, a także faktycznego udziału osób świeckich w działalności duszpasterskiej

---

dokonaną przez siebie zmianę, stwierdził w swoim dokumencie, iż „określone posługi ustanowione przez Kościół mają za podstawę wspólną kondycję człowieka ochrzczonego i królewskie kapłaństwo otrzymane w sakramencie chrztu; są one zasadniczo różne od posługi święceń, którą otrzymuje się w sakramencie święceń". Franciszek następnie dodał, że „również ugruntowana praktyka w Kościele łacińskim istotnie potwierdziła, że takie świeckie posługi, opierające się na sakramencie chrztu, mogą być powierzane wszystkim zdatnym wiernym, zarówno mężczyznom jak i kobietom, zgodnie z tym, co zostało już domyślnie przewidziane w kanonie 230 § 2"; FRANCISCUS PP., Litterae apostolicae motu proprio datae quibus canonis 230 § 1 Codicis Iuris Canonici normae de aditu personarum feminini sexus ad institutum ministerium lectoratus et acolythatus mutantur *Spiritus Domini* (10.01.2021), „Communicationes" 53 (2021), s. 66–67; L. NAVARRO, *Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio commune e secolarità*, „Fidelium Iura" 7 (1997), s. 99.

171 L. SABBARESE, *Laici…*, s. 566–567.

172 R. SOBAŃSKI, *Księga I. Normy ogólne*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. I: *Księga I. Normy ogólne*, red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 56.

Kościoła. Przede wszystkim warto odnotować, że temat wzajemnej współpracy tych dwóch stanów w Kościele okazał się na tyle ważny, że prawodawca kościelny poświęcił mu specjalny dokument. Instrukcja o niektórych kwestiach dotyczących współpracy wiernych świeckich w ministerialnej posłudze kapłanów *Ecclesiae de mysterio* szczegółowo reguluje niektóre kluczowe obszary tej współpracy takie jak posługa Słowa (zob. art. 2–3 EM), udział w pasterskiej opiece nad parafią (zob. art. 4 EM), współpraca z Kościołem partykularnym (zob. art. 5 EM), udział w obrzędach liturgicznych, a także udział przy sprawowaniu niektórych sakramentów i sakramentaliów (zob. art. 6–8; 10–12 EM) oraz apostolstwo chorych (zob. art. 9 EM). Jej głównym celem jest jednak zapobieganie pomieszaniu pojęć, stanów życia i powołań. Z treści Instrukcji przebija bowiem troska o to, aby na skutek nieodpowiedzialnego i niezgodnego z przepisami prawa podejmowania przez osoby świeckie zadań w ww. obszarach nie dochodziło do pomieszania stanów życia i powołań, a przede wszystkim, aby przez takie działania nie została przesłonięta czy nawet podważona hierarchiczna struktura Kościoła i rola kapłaństwa służebnego[173]. Z drugiej jednak strony sami duchowni powinni „doceniać godność świeckich i ich własny udział w misji Kościoła" (kan. 382 § 3 KKKW; zob. kan. 275 § 2 KPK)[174].

Mówiąc o zaangażowanie osób świeckich na rzecz migrantów, należy mieć na uwadze również samych świeckich migrantów. L. Sabbarese komentując przepisy części prawno-pastoralnej instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* poświęcone wiernym świeckim uznał ten aspekt za ważną innowację. Zwrócił jednak uwagę na pewną niespójność omawianych przepisów, gdyż autorzy wydają się mieszać te dwa spojrzenia na osoby świeckie w kontekście ich posługi na rzecz ludzi w drodze i w niezbyt spójny sposób przechodzą od traktowania wiernych świeckich jako operatorów duszpasterstwa migrantów (zob. art. 2 § 1–2; 3 § 4 EMCC) do dostrzeżenia w samych migrantach wiernych świeckich z jednoczesnym wskazaniem pewnych obszarów, w których, jako imigranci powinni się angażować (zob. art. 3 § 1–2 EMCC)[175]. Bez względu jednak na pewne słabości w systematyce omawianej części Instrukcji na uznanie zasługuje jednak to, iż, przynajmniej pośrednio, wskazuje na ogromną rolę jaką mają do spełnienia już istniejące w diasporze wspólnoty etniczne, językowe czy obrządkowe wobec nowych migrantów przybywających z ich rodzimych środowisk. Niewątpliwie w takim ujęciu omawianego problemu słychać apel o ludzką i chrześcijańską solidarność, wzajemną współpracę i wsparcie, a także o troskę o dobro wspólne własnej wspólnoty. Niewątpliwie wpisuje się w to również troska

[173] L. SABBARESE, *Laici…*, s. 571.

[174] W. BECKET SOULE, *Clerics. Canons 323–398*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 786.

[175] L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 144.

o zachowanie własnego obrządku. Wydaje się jednak, że takie ujęcie sugeruje również, iż to właśnie sami migranci z biegiem czasu i wraz z dokonującą się w ich własnym życiu integracją z przyjmującymi ich społecznościami, mogą, jako świeckie osoby, najlepiej i najowocniej służyć migrantom[176].

Zarówno sama instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* jak i doktryna wskazują, iż obok indywidualnego zaangażowania na rzecz migrantów, niezbędne są również wspólnotowe formy tego typu działalności, czyli różnego rodzaju stowarzyszenia i ruchy (zob. EMCC 86). Instrukcja wskazuje przy tym, iż mogą to być zarówno własne stowarzyszenia migrantów jak i stowarzyszenia lokalne, w których powinno umożliwiać się uczestnictwo migrantom (zob. art. 3 § 3 EMCC). Oczywiście w obydwu wspomnianych powyżej przypadkach autorzy Instrukcji mówiąc o stowarzyszeniach, mają na myśli stowarzyszenia kościelne, a więc te których działalność, ustrój i zarząd regulują przepisy kodeksowe (zob. kan. 289–329 KPK; kan. 573–583 KKKW).

Warto w tym miejscu wrócić do, szczegółowo opisanych w paragrafie poświęconym obowiązkom biskupów diecezjalnych i eparchialnych wobec migrantów wschodnich, dwóch modeli duszpasterskiej i prawnej troski o zachowanie tożsamości wiernych należących do katolickich Kościołów wschodnich. Wspomniane dwa modele zostały w doktrynie wyodrębnione na podstawie dwóch różnych standardów tej troski, jakie wyłaniają się z treści Kodeksu łacińskiego (zob. kan. 383 § 2 KPK) i Kodeksu wschodniego (zob. kan. 193 § 1 KKKW). Przywołując wcześniejsze rozważania w tym przedmiocie na uwagę zasługuje wyrażona przez G. Gallaro opinia, w myśl której elementem harmonizującym oba modele mogą być stowarzyszenia wiernych[177]. Autor ten zastrzega jednak, iż spojrzenie na stowarzyszenia wiernych świeckich, jako adekwatny środek służący zagwarantowaniu i wzmocnieniu duszpasterstwa wschodniego na emigracji i ochrony tożsamości obrządkowej wiernych katolickich Kościołów wschodnich, nie może być jednak traktowane, jako trzeci alternatywny względem dwóch pozostałych modeli. Tym niemniej G. Gallaro twierdzi, że w oparciu o przepisy Kodeksu wschodniego dotyczące stowarzyszeń, wspólnota wschodnia znajdująca się poza terytorium własnego Kościoła *sui iuris* może nadać sobie strukturę organizacyjną właśnie poprzez ustanowienie stowarzyszenia wiernych (zob. kan. 18 KKKW; kan. 215 KPK)[178]. Należy przy tym pamiętać, iż oparta o prawodawstwo wschodnie konstrukcja prawna stowarzyszeń precyzyjnie wskazuje na konstytutywny i eklezjalny charakter podejmowanych względem nich działań kompetentnej władzy Kościelnej,

[176] J. BAKALARZ, *Rola laikatu w duszpasterstwie migracyjnym…*, s. 172.
[177] G. GALLARO, *Assistenza ai fedeli orientali cattolici…*, s. 72.
[178] Tamże, s. 72.

które to działania mają zagwarantować stowarzyszeniom wierność dziedzictwu Kościołów *sui iuris*, z których wywodzą się tworzący je wierni. W ten sposób na gruncie duszpasterstwa migrantów wschodnich łączą się troska kompetentnej władzy Kościelnej o zachowanie przez wiernych poszczególnych Kościołów *sui iuris* własnego rytu z inicjatywami podejmowanymi na tym polu przez samych wiernych[179]. Przytaczany autor swoje rozważania na temat roli stowarzyszeń w duszpasterstwie migrantów wschodnich podsumował stwierdzając, że „propozycja utworzenia stowarzyszeń wiernych według prawa wschodniego wydaje się być w stanie zapewnić sprzyjające środowisko dla formowania się i umacniania tych wspólnot z poszanowaniem ich tradycji kościelnych i kulturowych”[180].

Na koniec należy odwołać się jeszcze raz do kan. 193 § 2 KKKW, który stanowi, że biskup eparchialny, którego opiece zostali powierzenie wierni innych Kościołów *sui iuris* powinien troszczyć się o ich duchowe potrzeby „z pomocą prezbiterów lub proboszczów tego Kościoła *sui iuris* oraz chrześcijan, a także przez Syncela ustanowionego do troski o tych chrześcijan”. A zatem kanon ten, w odróżnieniu od odpowiadającemu mu w Kodeksie łacińskim kan. 383 § 2 KPK, wskazuje wprost również na wiernych świeckich, jako współpracowników biskupów w dziele opieki duszpasterskiej nad migrantami innych Kościołów *sui iuris*.

3. ZORGANIZOWANE FORMY DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW

Papież Pius XII w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia* podkreślił, iż Kościół w swojej trosce o ludzi w drodze powinien dążyć do zapewnienia im opieki duszpasterskiej na poziomie nieodstającym od tej, z której korzystają wierni w swoich Kościołach partykularnych (zob. EF III; DSS 1132). Mając na uwadze pełną treść papieskiego dokumentu, należy zauważyć, że powyższe stwierdzenie nie ogranicza się jedynie do duchowego wymiaru tego szczególnego duszpasterstwa, lecz uwzględnia także jego zewnętrzny, strukturalny charakter. Dlatego zgodnie z myślą prawodawcy kościelnego, zapewnienie migrantom opieki duszpasterskiej na sposób zbliżony do duszpasterstwa lokalnych wspólnot, oznacza, że duszpasterstwo to, podobnie jak zwyczajne duszpasterstwo, powinno posiadać również własne struktury. I faktycznie przewidziane obecnie przez prawodawstwo kościelne struktury służące zapewnieniu odpowiedniej opieki duszpasterskiej ludziom w drodze w dużej mierze nawiązują do struktur występujących w Kościołach partykularnych, przede wszystkim do parafii. Warto jednak zauważyć, iż tym, co charakteryzuje strukturalny wymiar duszpasterstwa migrantów, jest pewien pragmatyzm.

[179] Tamże, s. 72–73.
[180] Tamże, s. 77.

Albowiem, choć aktualnie obowiązujące prawodawstwo kościelne przewiduje pewne konkretne i sprawdzone jednostki organizacyjne w duszpasterstwie migrantów jak np. parafie terytorialne z misją etniczno-językową lub obrządkową, parafie personalne, *missio cum cura animarum*, kapelanie, to jednak pozostawia ono także przestrzeń do tworzenia innych, bardziej odpowiednich w danych okolicznościach struktur[181]. Prawda ta wybrzmiała bardzo wyraźnie w instrukcji *Erga migratnes caritas Christi*, której autorzy stwierdzili: „w każdym przypadku, kiedy trudne lub niestosowne okaże się kanoniczne erygowanie wymienionych powyżej stabilnych struktur duszpasterskich, to nienaruszony pozostaje obowiązek opieki duszpasterskiej nad imigrantami katolickimi w taki sposób, jaki po uwzględnieniu cech charakterystycznych sytuacji zostanie uznany za najbardziej skuteczny, nawet bez specyficznych instytucji kanonicznych" (EMCC 92). Kościół zatem na różne sposoby, nawet nowatorskie i nieformalne, chce wychodzić naprzeciw przysługującemu każdemu wiernemu migrantowi prawa do specjalnego duszpasterstwa. Warto także dodać, iż obecne prawodawstwo kościelne wskazuje wprost na możliwość tworzenia różnych struktur duszpasterskich dla migrantów z katolickiego Wschodu[182]. Jednocześnie, jak słusznie zauważył W. Necel, należy stwierdzić, iż przy obecnym spojrzeniu na Kościół jako *communio* tworzenie struktur duszpasterstwa na rzecz migrantów przestaje być czymś nadzwyczajnym[183].

3.1. Parafia

W jednej ze swoich adhortacji apostolskiej papież Jan Paweł II zauważył, że „chociaż wspólnota kościelna zawsze posiada wymiar powszechny, to jednak swój najbardziej bezpośredni i widzialny wyraz znajduje w życiu parafii" (CL 26). Co więcej, zgodnie ze słowami papieża „parafia jest niejako ostatecznym umiejscowieniem Kościoła, a poniekąd samym Kościołem zamieszkującym pośród swoich synów i córek" (CL 26). Powyższe stwierdzenia przypominają o szczególnej roli, jaką mają do odegrania w Kościele parafie. I choć oczywiście zadania, które stoją przed Kościołem we współczesnym świecie są zbyt wielkie, żeby mogły im sprostać same parafie (zob. CL 26), to jednak nie zmienia to faktu, iż parafia niezmiennie pozostaje „podstawową formą organizacji

[181] V. DE PAOLIS, *The pastoral care of migrants…*, s. 24.

[182] C. VASIL', *Cura pastorale dei fedeli orientali cattolici senza propria gerarchia*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislative. Atti della giornata di studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni Chiese Orientali. Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, s. 104–107.

[183] W. NECEL, *Dyspozycje kodeksowe wobec obecności imigrantów we wspólnocie parafialnej*, w: *Imigrant we wspólnocie parafialnej. Wybrane zagadnienia*, red. W. Necel, M. Pawlus, Warszawa 2021, s. 44.

duszpasterskiej”[184], a przy tym podstawową komórką życia religijnego, gdzie w bezpośredniej trosce o dusze realizuje się całość posłannictwa zbawienia[185].

Parafia, którą Paweł VI określił jako „pradawną i czcigodną strukturę”[186] spełniała swoją niezastąpioną misję począwszy od pierwszych wieków Kościoła[187]. Tym niemniej na przestrzeni wieków zmieniało się rozumienie parafii jako takiej, inaczej też rozkładano akcenty w jej definicji. Obecna, odnowiona wizja parafii została uformowana w dużej mierze pod wpływem Soboru Watykańskiego II, który, choć parafii nie poświęcił osobnego rozdziału w żadnym ze swoich dokumentów, to jednak wielokrotnie w nich się do niej odnosił (zob. LG 26; 28; SC 42; CD 23; 30–32; PO 6; 8; 9; AA 10; 30)[188]. Ponadto należy pamiętać, że nauczanie Soboru na temat parafii jest bardzo mocno osadzone na jego eklezjologii[189]. Mając na uwadze całość soborowego nauczania można stwierdzić, że nastąpiło w nim odejście od utrwalonego na gruncie Kodeksu z 1917 r. postrzegania parafii głownie w kategoriach prawnych i instytucjonalnych, na rzecz ujęcia eklezjalnego, wspólnotowego, społecznego i funkcjonalnego.

---

[184] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Kościół i Prawo” 7 (1990), s. 133.

[185] W. WÓJCIK, *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne” 29 (1986) nr 3–4, s. 49.

[186] PAULUS PP. VI, Allocutio ad E.mum P. Card. vicaria potestate Urbis Antistitem; ad E.mum P. Card. Pro-Vicarium Generalem; ad Exc.mum sacras in Urbe vices gerentem. Exc.mos Episcopos Auxiliares, Rev.mos Officiales Vicariatus, Urbis curiones eorumque adiutores, qui Beatissimo Patri nuper electo obsequium significarunt (24.06.1963), AAS 55 (1963), s. 671–674.

[187] Geneza parafii sięga starożytnego Kościoła. Początkowo jednak, do około IV w., parafia określała terytorium, na którym swoją władzę sprawował biskup, a więc oznaczała po prostu diecezję. W kolejnych wiekach, wraz z rozwojem chrześcijaństwa, parafiami zaczęto nazywać, podległe biskupowi ośrodki duszpasterskie posiadające swoich kapłanów i świątynie. Ekspansja chrześcijaństwa poza tereny miejskie zaowocowała powstawaniem ośrodków religijnych także na terenach wiejskich, w których posługę duszpasterską pełnili podlegli biskupowi kapłani. Niektórym spośród kościołów znajdujących się w tych ośrodkach wiejskich biskupi przyznawali prawo posiadania chrzcielnicy, przez co, kościoły te stawały się kościołami parafialnymi, wokół których koncentrowało się życie religijne wspólnot wiejskich. Z kolei wraz z rozwojem miast zaczęto wyodrębniać w ich granicach mniejsze wspólnoty wiernych, określane jako parafie miejskie. Wcześniej bowiem parafie w miastach obejmowały terytorium całego miasta. W ten sposób od XI w. na stałe utrwaliła się już praktyka podziału poszczególnych diecezji na parafie wiejskie i miejskie, na czele których stali ich właśni, stali duszpasterze czyli proboszczowie. Taki stan rzeczy potwierdził w XVI w. Sobór Trydencki, zwracając jednocześnie uwagę na konieczność ścisłego określenia granic terytorialnych poszczególnych parafii. Regulacje te zostały następnie uwzględnione w kan. 216 § 1 KPK/17, który stanowił: „terytorium każdej diecezji winno być podzielone na odrębne okręgi terytorialne (*distinctas partes territoriales*); do każdego z tych okręgów przypisany jest własny kościół, z własnym rektorem jako proboszczem, i określony lud, nad którym sprawuje on niezbędną opiekę duszpasterską”. Z kolei kan. 216 § 3 KPK/17 wyjaśniał, że wspomniane w kan. 216 § 1 okręgi czy też części diecezji (*partes dioecesis*) to parafie; T. PAWLUK, *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, T. II: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2010, s. 233; J. KRUKOWSKI, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 410; M. SITARZ, *Parafia*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 2068; J.A. CORIDEN, *Parish communities and reorganizations*, „Studia Canonica” 44 (2010), s. 33–34.

[188] R. KAMIŃSKI, *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987, s. 18.

[189] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 134.

Prawodawstwo przedsoborowe nie zawierało legalnej definicji parafii. Kanoniści rekonstruowali definicje parafii w oparciu o kan. 216 KPK/17 i przyjmowali, że „parafia to oddzielna część terytorialna diecezji z własnym kościołem, własną ludnością i własnym kapłanem, który z urzędu sprawuje tam duszpasterstwo”[190]. Widać wyraźnie, iż w takim ujęciu na pierwszy plan wysuwają się materialne elementy parafii takie jak terytorium, kościół, ludność, proboszcz, które tym samym przysłaniają wieloaspektową, złożoną rzeczywistość parafii. Nowe, pogłębione, uwzględniające soborową eklezjologię spojrzenie na parafię znalazło się w Kodeksie z 1983 roku, w którym prawodawca kościelny zdefiniował ją jako „określoną wspólnotą wiernych, utworzoną na sposób stały w Kościele partykularnym, nad którą opiekę duszpasterską, pod władzą biskupa diecezjalnego, powierza się proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi.” (kan. 515 § 1 KPK)[191].

W tak sformułowanej definicji parafii, w odróżnieniu od wcześniejszych określeń, został podkreślony jej wspólnotowy charakter, jej powiązanie z diecezją i biskupem, a także jej jednoczący element w osobie proboszcza, jako jej własnego pasterza i animatora. Można zatem stwierdzić za J. Bakalarzem, że do istotnych elementów parafii należą: określona wspólnota wiernych, ścisła więź wspólnoty z Kościołem partykularnym (diecezją), władza biskupa w odniesieniu do wspólnoty, pasterski urząd proboszcza, a także, od strony formalnej, jej prawne erygowanie na sposób stały, jako akt konstytuujący[192]. Na uwagę zasługuje fakt, że w kodeksowej definicji parafii nie występują elementy, takie jak: terytorium i kościół. Elementy te, bardzo mocno wyeksponowane we wcześniejszym prawodawstwie, dziś wydają się mieć drugorzędny charakter, przyznając pierwsze miejsce wspólnocie wiernych. Co ważne, wspomniana wspólnota wiernych, zgodnie z brzmieniem

---

[190] Tamże, s. 135.

[191] A. MARZOA, *El concepto de parroquia y el nombramiento de parroco (cuestiones en torno a los cc. 515 y 522)*, „Ius Canonicum” 29 (1989) nr 58, s. 455–458.

[192] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 135; J.A. Renken w komentarzu do omawianego w tym miejscu kan. 515 § 1 KPK wskazał, że wśród kanonistów istnieją jednak pewne rozbieżności w określaniu istotnych elementów parafii. I tak J.I. Arrieta zalicz do nich: (1) grupę wiernych oraz (2) własnego proboszcza, który musi być zjednoczony z biskupem w jego pasterskiej trosce o powierzoną jego pieczy część Ludu Bożego. Również A. Gauthier wyciąga z tej definicji tylko dwa istotne elementy parafii: (1) wspólnotę wiernych oraz (2) kapłana, którego pasterskiej pieczy ta wspólnota jest powierzona. Z kolei F. Coccopalmerio wyróżnia aż siedem elementów: (1) wspólnota wiernych (2) określona przez terytorium (3) w Kościele partykularnym, (4) ukonstytuowana na sposób stały, (5) posiadająca proboszcza jako własnego pasterza, (6) który pozostaje pod zwierzchnictwem biskupa diecezjalnego i (7) podejmuje współpracę z innymi kapłanami oraz diakonami i osobami świeckimi. J.-C. Périsset twierdzi, że konstytutywnymi elementami każdej parafii są: (1) wspólnota wiernych i (2) duszpasterska troska o nią ze strony jej własnego proboszcza. S. Euart mówi natomiast o czterech fundamentalnych elementach parafii, do których zalicza: (1) wspólnotę, (2) stabilność, (3) proboszcza i (4) biskupa diecezjalnego. W końcu A. Sánchez-Gil wyróżnia cztery elementy, które według niego składają się na parafię: (1) określona wspólnota wiernych (2) stabilnie ukonstytuowana w Kościele partykularnym, (3) nad którą opieka duszpasterska jest powierzona proboszczowi jako jej własnemu pasterzowi, (4) podlegającemu władzy biskupa diecezjalnego; J.A. RENKEN, *Particular Churches and their groupings…*, s. 674.

kan. 515 § 1 KPK, ma być wspólnotą określoną (*certa*)[193], przy czym przepisy stanowiące o kryteriach, w oparciu o które wspólnota wiernych tworzących parafię ma być określona są dość elastyczne. Prawodawca kościelny odszedł od rygorystycznego określania omawianej wspólnoty wiernych, przede wszystkim w oparciu o kryterium terytorialności, pozostawiając również miejsce dla kryteriów personalnych. I choć określenie wspólnoty wiernych składającej się na parafię w oparciu o kryterium terytorialne nadal pozostaje zwyczajną i podstawową zasadą, to jednak parafie utworzone w oparciu o kryteria personalne zyskały w obowiązującym prawodawstwie statut pełnoprawnych, kanonicznych parafii. Obecnie terytorium wydaje się stanowić jedynie pewien czynnik porządkujący i ułatwiający właściwą administrację oraz posługę duszpasterską w parafii[194].

Na podkreślenie zasługuje również eklezjalny charakter parafii, którego źródłem jest jej organiczny związek z Kościołem powszechnym i partykularnym. Parafia stanowi organiczną cząstkę Kościoła powszechnego, a przy tym cząstkę diecezji, w której życiu uczestniczy. Innymi słowy, parafia stanowi jakby żywą komórkę diecezji (zob. AA 10) ściśle zespoloną z nią i jej pasterzem, czyli biskupem. Eklezjalny charakter parafii wyraża się również poprzez głoszone w niej Słowo Boże i sprawowane sakramenty, zwłaszcza Eucharystię. W ten sposób Kościół niejako uobecnia się w parafii, a ona staje się przez to w jakimś stopniu widzialnym znakiem zjednoczenia ludzi z Bogiem i między sobą (zob. LG 1; SC 42). Parafia w tym kontekście staje się także jakby kolebką Kościoła, gdyż w niej rozpoczyna się i rozwija życie chrześcijańskie poszczególnych wiernych, od narodzin (chrzest) aż do śmierci (pogrzeb). Tam to życie jest nieustannie podtrzymywane poprzez Słowo Boże i sakramenty, a sami wierni otrzymują niezbędną formację chrześcijańską[195]. Mając to wszystko na uwadze, nie może dziwić fakt, że parafia jest postrzegana w Kościele jako wspólnota wiernych o najwyższym znaczeniu, jako pierwsza i podstawowa forma wspólnoty kościelnej i centrum oddziaływania duszpasterskiego[196].

Definicję legalną parafii zawiera również Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich. Definicja ta została sformułowana w kan. 279 KKKW, który brzmi: „parafia jest określoną wspólnotą chrześcijan, utworzoną na stałe w eparchii, w której pasterską pieczę powierza się proboszczowi". Kanon ten odpowiada w swej istocie treści kan. 515 § 1 KPK i podobnie jak to ma miejsce w prawodawstwie łacińskim odchodzi od wcześniejszego, opartego głównie o kryterium terytorialności rozumienia parafii. Tym samym również we wschodniej

[193] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 136.

[194] W. WÓJCIK, *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie…*, s. 71; J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 136.

[195] Z. ZAREMBSKI, *Parafia podstawowym środowiskiem wychowania w wierze*, „Studia Włocławskie" 7 (2004), s. 146.

[196] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 137–138.

kodyfikacji doszła do głosu soborowa eklezjologia uwypuklająca Lud Boży, stąd parafia jest ukazana bardziej jako wspólnota wiernych niż osoba prawna stanowiąca administracyjną część eparchii. Jednocześnie można zauważyć, iż Kodeks wschodni opisuje parafię w sposób prostszy niż Kodeks łaciński[197]. Uproszczeniu uległa nade wszystko część definicji dotycząca osoby proboszcza. Kodeks wschodni, w odróżnieniu od łacińskiego, nie odnosi się bowiem wprost do proboszcza jako własnego pasterza parafii, który swą pasterską pieczę nad nią sprawuje pod władzą biskupa (zob. kan. 515 § 1 KPK). Kodeks wschodni stanowi jedynie, iż proboszczowi powierza się pasterską pieczę w parafii (zob. kan. 279 KKKW). Aczkolwiek w jednym z dalszych kanonów Kodeksu wschodnie prawodawca kościelny rozwija pominiętą nieco w definicji parafii kwestię relacji proboszcza do biskupa eparchialnego, a nawet idzie w tym przedmiocie dalej niż w prawodawstwie łacińskim określając proboszcza szczególnym współpracownikiem biskupa (zob. kan. 281 § 1 KKKW). Tym niemniej wracając do samej definicji parafii z kan. 279 KKKW, można stwierdzić, że pierwszorzędnymi elementami tworzącymi strukturę parafii na gruncie tego przepisu wydają się być „stałe zapewnienie opieki duszpasterskiej oraz powierzenie wspólnoty proboszczowi”[198].

Przedstawione powyżej pokrótce współczesne ujęcie parafii nie może jednak prowadzić do podważenia jej organizacyjno-prawnego wymiaru. Takie podejście byłoby takim samym błędem jak pomijanie jej aspektu charyzmatycznego czy społecznego. W istocie parafia jest rzeczywistością złożoną, składającą się zarówno z elementów boskich jak i ludzkich, instytucjonalnych i charyzmatycznych, mistycznych i społecznych[199]. Tym niemniej wydaje się, iż wspólnotowy wymiar parafii powinien jednak mieć przewagę nad jej wymiarem strukturalnym. Wielokrotnie nawiązywał do tego w swym nauczaniu Jan Paweł II[200], twierdząc wprost: „parafia nie jest przede wszystkim strukturą, terytorium, budynkiem. Parafia to przede wszystkim wspólnota wiernych” (*Movimento*[201] 1). Podobnie w innych miejscach papież przypominał, że parafia jest „rodziną Bożą jako braci ożywionych duchem jedności” (CL 26), „domem rodzinnym, braterskim i gościnnym” (CT 67). Co jednak bardzo ważne wypowiedzi Jana Pawła II na temat wspólnotowego charakteru parafii wyznaczały

[197] T.J. GREEN, *Diocesan and parish structures: a comparison of selected canons in the Codex iuris canonici and Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, „Studia Canonica” 33 (1999), s. 386.

[198] T.J. Green, autor powyższego stwierdzenia, osobno wymienia, jak to sam określił „kluczowe elementy duszpasterskie” leżące u podstaw parafii jako wspólnoty kościelnej, zaliczając do nich: współpracę kapłańską, udział wiernych w życiu parafii pod przewodnictwem proboszcza, stowarzyszenia parafialne (powoływane do istnienia zwłaszcza w celu wspierania katechezy i kultu Bożego), ośrodki formacji katechetycznej, formacji młodzieży, pomocy charytatywnej i społecznej, a także apostolat rodzin; T.J. GREEN, *Parishes, pastors and parochial vicars…*, s. 581.

[199] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 138.

[200] B. BIELA, *Odnowa parafii – pastoralne wskazania Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne” 15 (2019), s. 73–74.

[201] IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad quosdam sodales Operis Mariae coram admissos *Movimento parrocchiale* (03.05.1986), AAS 78 (1986), s. 1225–1229.

jednocześnie konkretne kierunki działania dla wspólnot parafialnych. Papież podkreślał, że współczesny człowiek, często zagubiony i zdezorientowany, nierzadko świadomy tego, że jego społeczny i wspólnotowy wymiar życia został zniszczony lub odczłowieczony, „tęskni za doświadczeniem autentycznego spotkania i komunii" (*Movimento* 2). I właśnie wychodzenie naprzeciw takim osobom poprzez stwarzanie im warunków do doświadczenia autentycznej wspólnoty i komunii, papież widział jako szczególne powołanie i misję parafii (*Movimento* 2)[202]. Według papieża parafie mają realizować swój pełny wymiar wspólnotowy, to znaczy mają stawać się coraz bardziej ośrodkami ludzkiej i chrześcijańskiej agregacji. Jednocześnie wspólnota parafialna staje się w ten sposób miejscem dawania chrześcijańskiego świadectwa ewangelicznej miłości, na wzór pierwszych gmin chrześcijańskich, w których rodziła się nowa jakość życia nie tylko na płaszczyźnie duchowej, lecz także społecznej. Dlatego Jan Paweł II w przytaczanym przemówieniu stwierdził ostatecznie, iż „nasze wspólnoty parafialne są wezwane do bycia antycypacją cywilizacji miłości" (*Movimento* 5).

Nie trudno zauważyć, iż ukazana w ten sposób parafia będzie miała do odegrania także niezastąpioną rolę w duszpasterstwie migrantów. Jeżeli bowiem parafia ma być dla współczesnego, często poranionego człowieka miejscem doświadczenia autentycznej komunii, to ma być takim miejscem również dla ludzi w drodze, którzy z racji swojej życiowej sytuacji, niejednokrotnie bardziej niż inni ludzie potrzebują doświadczenia ludzkiej solidarności i wspólnoty[203]. Kwestia otwartości na migrantów w kontekście misji parafii nie uszła uwadze Jana Pawła II, który poświęcił jej obszerną część swojego Orędzia na światowy dzień migranta i uchodźcy w 1999 r. Papież w pierwszej kolejności przypomniał w nim, że „parafia, która zgodnie z etymologią tego słowa oznacza dom gościnnie otwarty dla przybyszów, przyjmuje wszystkich i nie dyskryminuje nikogo, bo nikt nie jest jej obcy" (Orędzie (1999) 6). Co więcej, parafia ma łączyć „stabilizację i bezpieczeństwo tych, którzy mieszkają we własnym domu, z ruchliwością lub tymczasowością sytuacji tych, którzy są w drodze" (Orędzie (1999) 6). Parafia ma zatem do odegrania doniosłą rolę nie tylko wewnątrz wspólnoty Kościoła, lecz również w społeczeństwie, gdzie ma być przykładem umiejętnego nawiązywania kontaktów z cudzoziemcami, a tym samym usuwania różnorakich podziałów. I co najważniejsze, tego typu działalność nie jest dla parafii jakąś uboczną działalnością zastępczą, lecz powinnością wpisaną w jej instytucjonalne zadanie (Orędzie (1999) 6). Należy w tym miejscu zauważyć, że papież, przypominając o ciążących

[202] D. LIPIEC, *Apostolstwo świeckich w parafii*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 56 (2009) nr 1, s. 47.

[203] W. NECEL, *Imigrant sakramentem Chrystusa*, w: *Imigrant we wspólnocie parafialnej. Wybrane zagadnienia*, red. W. Necel, M. Pawlus, Warszawa 2021, s. 35–37.

na parafiach obowiązkach względem migrantów, zwracał się w swoim orędziu do wszystkich parafii. A zatem, to orędzie było skierowane przede wszystkim do zwyczajnych parafii terytorialnych, które na swoim terytorium goszczą ludzi w drodze. Poza tym na podkreślenie zasługuje również fakt, iż papież miał na myśli wszystkich migrantów, a nie tylko wiernych migrantów. Skoro jednak papież wzywa parafie do nawiązywania kontaktów ze wszystkimi migrantami, można sądzić, że wzywa do takiej postawy przede wszystkim względem migrujących członków Kościoła, albowiem jak pisał św. Paweł: „w czynieniu dobrze nie ustawajmy, bo gdy pora nadejdzie, będziemy zbierać plony, o ile w pracy nie ustaniemy. A zatem, dopóki mamy czas, czyńmy dobrze wszystkim, a zwłaszcza naszym braciom w wierze" (Ga 6,9–10).

3.1.1. Parafia terytorialna

Zarówno Kodeks łaciński jak i wschodni podaje ogólną zasadę, zgodnie z którą „parafia powinna być terytorialna" (kan. 518 KPK; kan. 280 § 1 KKKW). Wprowadzenie przez prawodawcę kościelnego do kanonów określających parafię zasady terytorialności pokazuje jak ważną funkcję spełnia w Kościele terytorium. Przede wszystkim to właśnie terytorium najczęściej decyduje o podziale jakiegoś społeczeństwa, zarówno w wymiarze kościelnym jak i świeckim, na pewne jednostki organizacyjne. Jednocześnie dla wyodrębnionej w oparciu o terytorium społeczności, staje się ono czynnikiem integrującym ją, a także szczególną przestrzenią jej rozwoju. Terytorium, poza tym, że jest istotnym czynnikiem wpływającym na spójność i trwałość danej społeczności, służy również odpowiedniemu usytuowaniu podmiotu władzy społecznej, ograniczeniu tej władzy, a przez to zapobieganiu ewentualnych konfliktów kompetencyjnych. Natomiast podmiotom podległym tej władzy ma pomóc w jej poznaniu i dostępie do niej[204]. Należy jednak podkreślić, iż, pomimo tej niewątpliwie doniosłej roli, jaką ma do odegrania terytorium, w momencie podziału Kościoła na mniejsze jednostki organizacyjne (diecezje, parafie) na pierwszym miejscu powinien znaleźć się element wspólnotowy, a samo terytorium ma pełnić jedynie rolę instrumentalną, jako czynnik określający struktury kościelne[205].

Parafia terytorialna jako podstawowa komórka życia religijnego w Kościele może pełnić ważną rolę także w duszpasterstwie migrantów[206]. Obowiązek udziału parafii

[204] J. CALVO, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 446.

[205] G. GHIRLANDA, *Il parocco pastore proprio della comunità*, „Periodica de Re Canonica" 103 (2014) nr 2, s. 216–219.

[206] M. SANFILIPPO, *L'emigrazione nei documenti pontifici…*, s. 117.

terytorialnych w trosce o ludzi w drodze został jednoznacznie wyrażony w liście *Chiesa e mobilità umana*, w którym jego autorzy stwierdzili: „chociaż ludzka mobilność wymaga powołania specjalnych instytucji ewangelizacji, to jednak instytucje zwyczajne s ą zobowiązane do okazywania takiej samej wrażliwości w tej sprawie" (ChMU 25). Zgodnie z dalszą częścią wspomnianego dokumentu do takich instytucji zwyczajnych należy zaliczyć m.in. parafie terytorialne. Jak zauważyli autorzy Listu, zaangażowanie parafii w troskę o migrantów, poza tym, że jest wyrazem miłości względem osób znajdujących się w nowej, niejednokrotnie niełatwej sytuacji życiowej, ma również pozytywny wpływ na samą parafię. Parafia bowiem, która właśnie w duchu chrześcijańskiej miłości angażuje się w przyjęcie migrantów, może przekształcić się ze zwykłego, anonimowego miejsca zaspakajania potrzeb religijnych w autentyczną, żywą wspólnotę (zob. ChMU 25). Ponadto w liście zwrócono również uwagę na to, iż wiele Kościołów partykularnych, a w ich ramach także poszczególnych parafii terytorialnych, bywa dotkniętych zjawiskiem migracji w podwójny sposób, albowiem podmioty te coraz częściej stają się zarówno miejscami imigracji jak i emigracji. Innymi słowy są jednocześnie Kościołami miejsca wyjazdu i miejsca przybycia. Wszystko to sprawia, iż prowadzone w ramach poszczególnych parafii duszpasterstwo, staje się „jeśli tak można powiedzieć, duszpasterstwem nieokreślonym granicami" (ChMU 26). Należy również zauważyć, że przybycie emigrantów na dane terytorium staje się dla lokalnej wspólnoty swoistym wyzwaniem apostolskim. A zatem przybysze pobudzają parafię do wyjścia na zewnątrz i apostolskiego zaangażowania się bez faktycznego wychodzenia na zewnątrz. Można powiedzieć, że napływająca do parafii ludność sprawia, że parafia, jako wspólnota w mniejszym stopniu musi wychodzić z orędziem Ewangelii do świata, gdyż świat, sam przychodzi do niej. Oczywiście przywołane do tej pory myśli dotyczące udziału parafii terytorialnych w trosce o migrantów, a nawet w apostolstwie na rzecz migrantów, dotyczą migrantów w szerokim tego słowa znaczeniu, czyli wszystkich przybywających na terytorium jakiejś parafii emigrantów, w tym także osób niewierzących. Dla takich osób, gościnna parafia dająca swoją postawą świadectwo ewangelicznych wartości, może stać się naturalnym ośrodkiem katechumenatu i umożliwić im z biegiem czasu pełne włączenie się w życie Kościoła (ChMU 27). Z kolei dla przybywających na jej terytorium osób wierzących, parafia, jako miejsce, gdzie sprawowana jest Eucharystia – sakrament jedności, może stać się miejscem rozkrzewiania się „autentycznych komórek chrześcijańskich, prawdziwych wspólnot ożywionych duchem Ewangelii" (ChMU 27)[207].

Na parafię terytorialną, jako miejsce zaspokajania potrzeb migrantów, zwróciła uwagę również Kongregacja ds. Duchowieństwa w instrukcji dotyczącej posługi kapłana

[207] J. CALVO, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni…*, s. 446.

we wspólnocie parafialnej *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*. Przede wszystkim dokument ten, przypomniał, że kapłan jako pasterz jest przewodnikiem i animatorem parafii i to od jego postawy w dużej mierze będzie zależało w jakich kierunkach będzie rozwijało się duszpasterstwo w poszczególnych wspólnotach. Według autorów Instrukcji kapłani zostają w sposób szczególny uzdolnieni do tego, aby w dziedzinie duszpasterskiej byli w powierzonych ich trosce parafiach ludźmi komunii, wezwanymi do umacniania jedności poszczególnych wiernych z Bogiem i między sobą, przewodnikami gotowymi służyć wszystkim, ludźmi „którzy pragną być źródłami jedności i braterskiego oddania wszystkim ludziom, zwłaszcza najbardziej potrzebującym; uznający swoją kapłańską tożsamość w Dobrym Pasterzu; którzy nie tylko w swoim wnętrzu noszą obraz Chrystusa, ale też ukazują go w zewnętrznym postępowaniu, tak iż wszyscy i wszędzie mogą go rozpoznać" (PPG 9). Powyższe stwierdzenia stanowią niewątpliwie pogłębienie treści kan. 529 § 1 KPK, który przypomina właśnie o pasterskiej funkcji proboszcza w parafii[208]. W kanonie tym prawodawca kościelny przypomina, że proboszcz, aby dobrze wypełnić powierzoną mu funkcję pasterską w swojej parafii, powinien m.in. poznać powierzonych jego pieczy wiernych, głównie poprzez ich nawiedzanie, zwłaszcza nawiedzanie rodzin, uczestniczenie w ich troskach, a także otaczanie ich gorącą miłością; przy czym „szczególną troską ma otaczać ubogich, cierpiących, samotnych, wygnańców oraz przeżywających szczególne trudności" (kan. 529 § 1 KPK; zob. kan. 289 § 3 KKKW)[209]. W omawianej Instrukcji został umieszczony ponadto szczegółowy komentarz do kan. 529 § 1 KPK, w którym funkcja pasterska proboszcza parafii została przedstawiona również na tle zjawiska migracji. Autorzy Instrukcji stwierdzili tam, iż „wzrastający proces przemieszczania się ludzi w dzisiejszym społeczeństwie wymaga, aby parafia nie zamykała się w sobie, ale potrafiła przyjmować wiernych przybywających z innych parafii" (PPG 22). I dlatego „w niektórych krajach, gdzie przebywają wierni należący do różnych grup językowych, jeśli nie zostanie ustanowiona parafia personalna lub nie znajdzie się inne stosowne rozwiązanie, miejscowy proboszcz winien uwzględnić szczególne potrzeby tych wiernych, także gdy chodzi o ich specyficzną wrażliwość kulturową" (PPG 20)[210]. Warto w tym kontekście przytoczyć również bardzo wymowny fragment instrukcji *De pastorali migratorum cura*, który podkreśla, że „troska duchowa o wszystkich chrześcijan mieszkających w granicach parafii, a więc również o migrantów spoczywa przede wszystkim na proboszczach,

[208] A. SŁOWIKOWSKA, *Kompetencje koordynacyjne proboszcza. Wybrane zagadnienia*, „Roczniki Nauk Prawnych" 20 (2010) nr 2, s. 194.

[209] G. GHIRLANDA, *Il parocco pastore proprio…*, s. 235; A. VIANA, *El parroco, pastor propio de la parroquia*, „Ius Canonicum" 29 (1989) nr 58, s. 474.

[210] J. CALVO, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni…*, s. 446.

którzy z wypełnienia tego obowiązku zdadzą kiedyś sprawę przed Bogiem. Tak wielki więc obowiązek mają wspólnie podejmować i dzielić z kapelanem, czyli misjonarzem, o ile jest" (art. 30 § 3 DPMC).

Parafia terytorialna, ze stojącym na jej czele proboszczem, jako jej własnym pasterzem, powinna być wrażliwa na potrzeby przebywających na jej terytorium emigrantów, i w miarę możliwości wychodzić im naprzeciw. Jak wynika z powyższych wypowiedzi Kościoła, dotyczy to w jakimś stopniu wszystkich emigrantów, a zatem także migrantów należących do innych obrządków i różnych Kościołów *sui iuris*. W cytowanych dokumentach nie pojawia się jednak bezpośrednio wątek migrantów wschodnich, choć oczywiście biorąc pod uwagę zamysł ich autorów należy przyjąć, że zawarte w nich normy regulujące stosunek parafii terytorialnych do migrantów będą również odnosić się do pojawiających się na ich terytoriach migrantów należących do innych Kościołów *sui iuris*.

W sposób bezpośredni problem duszpasterstwa migrantów wschodnich w ramach zwyczajnych parafii terytorialnych został podjęty dopiero w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* na kanwie rozważań na temat tzw. duszpasterstwa całościowego (*pastorale d'insieme*). Zgodnie z Instrukcją wspomniane duszpasterstwo całościowe oznacza „przede wszystkim komunię, która potrafi wykorzystać przynależność do różnych kultur i ludów, w odpowiedzi na plan miłości Ojca, który buduje swoje Królestwo […], w splocie historycznych dziejów ludzkości, złożonych i często pozornie sprzecznych" (EMCC 93)[211]. I właśnie w ramach takiego duszpasterstwa wspólnota parafii terytorialnej powinna być otwarta również na przybywających do niej wiernych innych obrządków. Duszpasterstwo całościowe, czyli duszpasterstwo komunii realizowane w ramach duszpasterstwa migrantów pozwala zatem przewidzieć „parafię międzykulturową i międzyetniczną czy międzyobrządkową, gdzie troską ogarnia się jednocześnie duszpasterstwo autochtonów i obcokrajowców przebywających na tym samym terytorium" (EMCC 93)[212]. W ten sposób, jak stwierdzają dalej autorzy instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* „parafia terytorialna staje się uprzywilejowanym i stabilnym miejscem doświadczeń międzyetnicznych i międzykulturowych" (EMCC 93). Instrukcja nie podaje żadnych szczegółowych norm dotyczących organizacji tego typu międzyobrządkowej czy międzykulturowej

[211] B. Mioli komentując ten fragment instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* stwierdził, iż przewidziane w nim struktury organizacyjne stanowią nowość w stosunku do wcześniejszej instrukcji *De pastorali migratorum cura*. Jednocześnie słusznie zauważył, że te nowe struktury nie od razu wydają się zrozumiałe lub wyraźnie różniące między sobą, stąd pożądana byłaby ich autentyczna interpretacja; B. MIOLI, *Nuovi moddeli pastorali*, w: *Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria*, red. G. Bentoglio, Roma 2010, s. 150.

[212] P. SAVIOLA, *Strutture classiche e rinnovate nella pastorale migratoria: unità nella pluralità*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008, s. 133.

lub międzyetnicznej parafii terytorialnej. Zaznacza jedynie, że grupy te „zachowują pewną autonomię" (EMCC 93). Mając jednak na uwadze inne przewidziane przez Instrukcję i prawo powszechne struktury duszpasterstwa migrantów można sądzić, że chodzi tutaj o parafię terytorialną, w której duszpasterze z proboszczem na czele, obejmują opieką duszpasterską także wspomniane grupy migrantów, bez – co do zasady – żadnych dodatkowych uprawnień w tym przedmiocie. A zatem przy zachowaniu pewnej autonomii tych grup, rozumianej przede wszystkim jako prawo do zachowania swojej specyficznej tożsamości i podążania własną drogą życia duchowego, uczestniczą one w zwyczajnym życiu parafii terytorialnej, pod przewodnictwem jej duszpasterzy, którzy obejmują ich swoją pasterską pieczą szanując przy tym, a nawet popierając ich specyficzną wrażliwość kulturową (zob. PPG 20). Oczywiście, gdy chodzi o emigrantów należących do Kościołów *sui iuris*, znajdujących się w parafiach innych Kościołów *sui iuris*, w tym także łacińskiego, należy mieć na uwadze, przepisy prawa wschodniego regulujące kwestie ich stałego lub tymczasowego zamieszkania, a co za tym idzie prawo uzyskania własnego hierarchy i proboszcza. Odnośne przepisy, zwłaszcza kan. 916 KKKW, zostały poddane szczegółowej analizie w poprzednim rozdziale niniejszej pracy. Również, gdy chodzi o emigrantów wschodnich, uwzględniając ich prawo do sprawowania kultu Bożego, zgodnie z przepisami własnego Kościoła *sui iuris*, wydaje się, iż w omawianym modelu parafii międzyobrządkowej, któryś z kapłanów powinien posiadać indult birytualizmu (zob. kan. 846 § 1 KPK; kan. 674 § 2 KKKW). Trudno też sobie wyobrazić funkcjonowanie tego typu struktury bez faktycznej znajomości języka, kultury i obrządku emigrantów stanowiących jej część przez przynajmniej jednego z posługujących tam kapłanów. B. Mioli w omawianych w tym miejscu parafiach międzykulturowych, międzyetnicznych czy międzyobrządkowych dostrzega jednak raczej opis pewnego stanu faktycznego, niż docelową strukturę, do której należałoby dążyć. Tym niemniej przyznaje, że zastosowanie tego typu struktury może przynieść pozytywne rezultaty[213].

W ten sposób można dojść do innej przewidzianej przez instrukcję *Erga migrantes caritas Christi* struktury w ramach duszpasterstwa migrantów, jaką jest „parafia lokalna z misją etniczno-językową lub obrządkową" (EMCC 91). Również w tym przypadku chodzi o parafię terytorialną przyjmującą migrantów, przy czym, w tym modelu parafii, jeden lub więcej duszpasterzy zajmują się bezpośrednio jedną lub kilku grupami wiernych migrantów. Co jednak charakterystyczne dla tego typu rozwiązania, kapłan, któremu powierza się w ten sposób szczególną opiekę nad migrantami na terenie określonej parafii terytorialnej, wchodzi w skład lokalnej „ekipy parafialnej" (EMCC 91)[214]. Można zatem

[213] B. MIOLI, *Nuovi moddeli pastorali…*, s. 153.
[214] Tamże, s. 151.

sądzić, że jest to nawiązanie, do znanej z prawa powszechnego figury prawnej wikariusza parafialnego ustanowionego do określonego zespołu wiernych. Jak bowiem stanowi kan. 545 § 2 KPK „Wikariusz parafialny może być ustanowiony bądź po to, by świadczyć pomoc w pełnej posłudze parafialnej – w odniesieniu do całej parafii albo określonej jej części, albo w odniesieniu do określonego zespołu wiernych parafii". Podobne rozwiązanie przewiduje również Kodeks wschodni, przy czym tam prawodawca kościelny przewidział możliwość ustanowienia wikariusza parafialnego albo „dla całej parafii, albo określonej jej części" (kan. 301 § 2 KKKW), przy czym to zawężenie nie wyklucza innych możliwość w zakresie powierzania duszpasterskich obowiązków wikariuszom parafialnym na gruncie prawodawstwa wschodniego[215]. Tym niemniej jak wynika z brzmienia przywołanych kanonów, ustanowiony w ten sposób kapłan dla opieki nad migrantami, sprawuje swoją posługę wyłącznie w granicach parafii terytorialnej, w której został ustanowiony wikariuszem.

Na podkreślenie zasługuje fakt, że instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* w tym samym akapicie, w którym kapłanów sprawujących opiekę nad misją etniczno-językową lub obrządkową w ramach parafii terytorialnej określa najpierw duszpasterzami a następnie kapelanami (zob. EMCC 91). W takim ujęciu zakres uprawnień przysługujący takim kapłanom jak i ich obowiązki względem migrantów musiałby odpowiadać temu, co w tej materii postanawia Instrukcja (zob. EMCC 75–79; art. 4–5 EMCC). Należy jednak zauważyć, że na gruncie obowiązujących przepisów prawnych możliwe jest ustanowienie na terenie parafii terytorialnej misji etniczno-językowej lub obrządkowej prowadzonej przez ustanowionego w tym celu wikariusza parafialnego zgodnie z kan. 545 § 2 KPK (zob. 301 § 2 KKKW), bez szczególnych uprawnień przysługujących kapelanom/misjonarzom migrantów. Natomiast, jak zauważył J. Krukowski, kapelan w odróżnieniu od takiego wikariusza, jest podmiotem autonomicznym w stosunku do proboszcza[216].

Analizując w dalszym ciągu instrukcję *Erga migrantes caritas Christii* pod kątem przewidzianych przez prawo struktur duszpasterstwa migrantów pojawia się wzmianka o parafii lokalnej z posługą dla migrantów jednej grupy etnicznej czy większej ich liczby, jednego albo wielu obrządków. Jak wyjaśniają sami autorzy Instrukcji „jest to parafia terytorialna składająca się z ludności autochtonicznej, ale której kościół czy ośrodek parafialny stają się punktem odniesienia, spotkania i życia wspólnotowego także dla jednej lub więcej wspólnot obcej narodowości" (EMCC 93). Z jednej strony można odnieść

[215] T.J. GREEN, *Parishes, pastors and parochial vicars…*, s. 617.

[216] J. KRUKOWSKI, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni…*, s. 457.

wrażenie, że powyższy opis dobrze charakteryzuje omówioną wcześniej parafię lokalną z misją etniczno-językową lub obrządkową. Z drugiej jednak strony przedstawiona w tym miejscu parafia lokalna z posługą dla migrantów jednej lub więcej grup etnicznych lub obrządków wskazuje mimo wszystko na większą autonomię wspólnoty migrantów. W tym przypadku, jak wynika z Instrukcji, działająca w obrębie parafii terytorialnej misja etniczna czy obrządkowa nie utożsamia się z parafią terytorialną, lecz jedynie korzysta z jej infrastruktury, przede wszystkim z kościoła parafialnego, który dla wspólnoty migrantów staje się punktem odniesienia. Oczywiście również w obrębie takiej struktury, poprzez wielorakie kontakty wiernych miejscowej wspólnoty ze wspólnotą migrantów, istnieje szerokie pole do tego, aby realizować duszpasterstwo całościowe, a więc budować między nimi autentyczną komunię. Tym niemniej właśnie poprzez tę większą autonomię, na jaką wskazuje w przypadku tego typu struktury Instrukcja, wydaje się, że tego typu wspólnota powinna być powierzona kapelanowi/misjonarzowi migrantów, zgodnie z przepisami *Erga migrantes caritas Christii* (zob. art. 8 EMCC). Dlatego B. Mioli określa ją jako filię *missio cum cura animarum* (*filiale della Missione con cura d'anime*)[217].

Wśród struktur duszpasterskich dedykowanych ludziom w drodze związanych z parafią terytorialną Instrukcja wymienia również etniczno-językową posługę duszpasterską o zasięgu rejonowym (zob. EMCC 91). Zgodnie z zamysłem autorów Instrukcji, tego typu posługa powinna być pełniona na rzecz imigrantów, którzy już są względnie zintegrowani ze społecznością lokalną. Z dalszej treści omawianego dokumentu można wywnioskować, że chodzi tu o posługę na rzecz migrantów danej narodowości, języka czy obrządku o charakterze fragmentarycznym, nie wymagającą formalnego aktu erygującego, która z jednej strony pozwoli zachować im pewną więź z ich rodzimą kulturą i pobożnością, a z drugiej ułatwi pełną integrację z lokalną wspólnotą terytorialną[218]. Dlatego zgodnie z instrukcją *Erga migrantes caritas Christi* w tego typu strukturze istotne jest zachowanie jedynie „pewnych elementów duszpasterstwa językowego albo związanego z jakąś narodowością czy pewnym obrządkiem" (EMCC 91) i zapewnienie zasadniczych posług, „związanych z pewnego rodzaju kulturą i pobożnością" (EMCC 91). Wszystko to sugeruje, że posługa ta poza tym, że jest pełniona w ograniczonym zakresie, może też być pełniona w sposób nieciągły, ograniczony do spotkań w pewnych odstępach czasu lub nawet jedynie spotkań okolicznościowych. Na taki sposób organizacji tego typu posługi wskazuje z jednej strony podkreślana przez autorów Instrukcji względna integracja migrantów z lokalnymi parafiami terytorialnymi, a z drugiej rejonowy charakter tej posługi. Jeśli bowiem

[217] B. MIOLI, *Nuovi moddeli pastorali…*, s. 154.
[218] P. SAVIOLA, *Strutture classiche e rinnovate…*, s. 132.

takie duszpasterstwo w obrębie pewnego większego terytorium byłoby powierzone jednemu kapłanowi, naturalną rzeczą wydaje się, iż faktyczne dotarcie do różnych parafii terytorialnych, w obrębie których istnieją powierzone jego pieczy grupy migrantów, wpływałoby na okresowy charakter jego posługi. Jednocześnie należy zauważyć, że Instrukcja milczy na temat tego, kto ma pełnić omawianą tutaj rejonową posługę duszpasterską względem migrantów. Wydaje się, że będzie to w pierwszej kolejności kapelan/misjonarz migrantów, a więc ten, komu kompetentne władze kościelne powierzają stałe upoważnienie do sprawowania opieki duchowej nad migrantami (zob. art. 4 § 1 EMCC). Aczkolwiek do tego typu posługi wydaje się, że właściwy byłby również wikariusz parafialny ustanowiony, zgodnie z dyspozycją kan. 545 § 2 KPK, „by świadczyć pomoc w wypełnianiu oznaczonej posługi równocześnie w kilku parafiach”[219]. Można jednak spotkać się z poglądem, że taka posługa w pewnych okolicznościach i w ograniczonym zakresie mogłaby być pełniona również przez osoby świeckie[220].

3.1.2. Parafia personalna

Według ogólnej zasady obowiązującej zarówno w prawodawstwie łacińskim, jak i wschodnim „parafia powinna być terytorialna” (kan. 518 KPK; kan. 280 § 1 KKKW). Nie jest to jednak zasada bezwzględna, stąd prawodawca kościelny dopuszcza, aby tam, gdzie jest to wskazane tworzyć parafie personalne (zob. kan. 518 KPK; kan. 280 § 1 KKKW). Możliwość erygowania tego typu parafii przewidywał już Kodeks z 1917 r. (zob. kan. 216 § 4 KPK/17)[221]. Tym niemniej uzależnienie założenia parafii personalnej od otrzymania specjalnego indultu Stolicy Apostolskiej świadczyło, że – co do zasady – należało raczej mówić o ogólnym zakazie powoływania do istnienia tego typu jednostek, a te które powstawały powinny być traktowane na zasadzie wyjątku[222]. Ponadto parafie personalne były niejednokrotnie postrzegane jako podmioty niekompletne czy wręcz „ułomne”, nie w pełni kanoniczne, a więc nie stanowiące prawdziwej parafii[223]. Zasadnicza zmiana w tej materii dokonała się pod wpływem Soboru Watykańskiego II, który w swym postrzeganiu parafii na pierwszy plan wysuwał czynnik personalny[224]. Tym niemniej nie mały wpływ na uproszczenie procedur związanych z erygowaniem parafii personalnych i ich dowartościowanie miały także ruchy migracyjne. To bowiem wśród emigrantów począwszy

[219] J. KRUKOWSKI, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni…*, s. 457.

[220] B. MIOLI, *Nuovi moddeli pastorali…*, s. 152.

[221] J. BAKALARZ, *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła zachodniego*, Lublin 1978, s. 33–34.

[222] F. BĄCZKOWICZ, *Prawo kanoniczne…*, t. I, s. 355.

[223] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 136.

[224] W. WÓJCIK, *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie…*, s. 65.

od końca XIX w. zaczęły powstawać, najpierw w Stanach Zjednoczonych, a następnie także w innych krajach, liczne parafie personalne[225]. Z biegiem czasu erygowanie tych parafii stało się tak częste, że prawodawca kościelny, aby ułatwić poszczególnym ordynariuszom miejsca ich zakładanie, zaczął dopuszczać możliwość dokonania tego bez uprzedniego uzyskania odpowiedniego indultu od Stolicy Apostolskiej (zob. art. 32 EF)[226]. Jeszcze łagodniejsze przepisy w tej materii zostały wprowadzone na mocy instrukcji *De pastorali migratorum cura* (zob. art. 33 § 1 DPMC), która zresztą wprost odwoływała się już do soborowego nauczania na temat możliwości i kryteriów zakładania parafii personalnych (zob. CD 32; ES 21 § 3)[227]. W takim też brzmieniu normy dotyczące parafii personalnych zostały potwierdzone przez prawodawcę kościelnego w obecnie obowiązujących przepisach prawa kanonicznego.

Biskup diecezjalny może erygować parafię personalną, gdy jest to wskazane „ze względu na obrządek, język, narodowość wiernych jakiegoś terytorium, albo z jeszcze innej określonej racji" (kan. 518 KPK). Podobnie prawo to zostało sformułowane w Kodeksie wschodnim, który przewiduje, że biskup eparchialny, gdy, po konsultacji z radą kapłańską, uzna to za właściwe, powinien erygować parafię personalną „z racji narodowych, językowych, przynależności chrześcijan do jakiegoś Kościoła *sui iuris* lub z jakiegoś innego określonego powodu" (kan. 280 § 1 KKKW). Wskazane w powyższych kanonach powody erygowania parafii personalnych stanowią oczywiście katalog otwarty, a więc tego rodzaju parafie mogą być erygowane również z innych racji. Na uwagę zasługuje jednak fakt, że przewidziane w obydwu Kodeksach powody, a więc narodowość, język, obrządek (przynależność do Kościoła *sui iuris*)[228], występują przede wszystkim w warunkach migracyjnych. Tym samym można dojść do przekonania, iż zgodnie z myślą prawodawcy kościelnego, instytucja prawna parafii personalnej znajduje szczególne zastosowanie w duszpasterstwie migrantów. W kontekście duszpasterstwa migrantów katolickich

---

225 J. BAKALARZ, *Parafia personalna dla migrantów…*, s. 36.

226 V. DE PAOLIS, *Parrocchia personale*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 786.

227 M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 18.

228 L. Sabbarese zwrócił uwagę na pewną osobliwość parafii personalnych *ratione ritus* względem parafii personalnych *ratione sermonis seu nationis*, wynikającą ze szczególnej wartości, jaką Kościół dostrzega w poszczególnych obrządkach. Wyrazem tego jest ciążący na wiernych katolickich Kościołów wschodnich obowiązek zachowywania wszędzie swojego obrządku (zob. kan. 40 § 3 KKKW). Dla wiernych tych Kościołów obrządek stanowi w rzeczywistości „podstawowe i absolutne" kryterium ich tożsamości. Dlatego nawet pozostając pod jurysdykcją ordynariusza innego Kościoła *sui iuris* pozostają przypisani do swoich Kościołów *sui iuris* i mają obowiązek zachowywania swojego obrządku. To wszystko prowadzi do konstatacji, że kryterium przynależności do jednego z obrządków wschodnich i Kościoła *sui iuris* stanowi szczególne kryterium przy erygowaniu parafii personalnych. W tym przypadku, wierni nie tylko mają prawo do podążania własną drogą życia duchowego i sprawowania kultu Bożego zgodnie z przepisami własnego Kościoła (zob. kan. 17; 16 KKKW), lecz jest to jednocześnie ich obowiązek. A zatem również sami pasterze powinni szczególnie zatroszczyć się, aby taka grupa wiernych migrantów mogła korzystać z przysługującego im prawa do specjalnego duszpasterstwa, a także uczynić zadość ciążącemu na nich obowiązkowi troski o swój obrządek (zob. kan. 40 § 3 KKKW); L. SABBARESE, *De eparchiis et de episcopis…*, s. 250.

Kościołów wschodnich powyższe stwierdzenie zostało potwierdzone w kanonach określających pasterskie obowiązki biskupów diecezjalnych/eparchialnych. Prawodawca kościelny wzywa bowiem biskupów diecezjalnych/eparchialnych, których pasterskiej pieczy zostali powierzeni wierni innych obrządków (Kościołów *sui iuris*), aby ich duchowym potrzebom starli się zaradzić m.in. poprzez tworzenie specjalnych parafii obrządkowych (zob. kan. 383 § 2 KPK; kan. 193 § KKKW). Tym samym w prawodawstwie kościelnym zostały unormowane postulaty Soboru Watykańskiego II, który przypominał, że należy troszczyć się na całym świecie o zachowanie oraz rozwój wszystkich obrządków „i dlatego należy tworzyć parafie i własną hierarchię, gdzie tego domaga się dobro duchowe wiernych" (OE 4; zob. CD 23)[229].

Temat erygowania parafii personalnych został poruszony również w dyrektorium *Ecclesiae imago*. Dokument ten, choć nie poświęca parafiom personalnym wiele miejsca, zasługuje jednak na wzmiankę, gdyż, jak zauważył J. Calvo, wskazuje na kryteria, które biskupi powinni wziąć pod uwagę przy ustanawianiu tego typu parafii. Według wspomnianego autora tymi kryteriami są: obiektywna potrzeba oraz rzeczywista jedność danych osób (zob. EI 174)[230]. Przy czym wspomniana przez niego obiektywna potrzeba, to według brzmienia tekstu omawianego Dyrektorium po prostu dobro dusz (zob. EI 174). Natomiast w przedmiocie drugiego kryterium, wymagana jest raczej nie tyle jedność danej grupy, jak tego chce J. Calvo, lecz jej jednolitość społeczna związana z posługiwaniem się jednym językiem, pochodzeniem z tego samego kraju lub przynależnością do jednego obrządku. Dalsza analiza omawianego fragmentu dyrektorium *Ecclesiae imago* pozwala wskazać co najmniej jeszcze jedno kryterium. Według autorów Dyrektorium parafie personalne to parafie „nieposiadające ściśle określonych granic terytorialnych" (zob. EI 174). Tym niemniej powyższe stwierdzenie nie zakłada braku jakichkolwiek granic. Również tego typu parafie, dla których niewątpliwie podstawowym kryterium określającym je jest kryterium personalne, posiłkują się dodatkowo elementem terytorialnym[231]. Ponadto do wymienionych wymogów wskazanych w Dyrektorium, dołączono klauzulę, zgodnie z którą przy erygowaniu parafii personalnych „należy dokładnie sprecyzować to wszystko, co dotyczy ważności aktów kościelnych" (EI 174)[232].

Potwierdzenie i doprecyzowanie norm dotyczących erygowania parafii personalnych dla grup migrantów nastąpiło w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Temat parafii personalnych wielokrotnie pojawia się w całym dokumencie, a swoistym podsumowaniem

[229] Tenże, *Cura dei migranti…*, s. 138.
[230] J. CALVO, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni…*, s. 446.
[231] J. BAKALARZ, *Model parafii w świetle nowego Kodeksu…*, s. 145.
[232] J. KRUKOWSKI, *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni…*, s. 417.

wykładu na temat tej instytucji prawnej w duszpasterstwie migrantów jest część prawno-duszpasterska, w której ukazane zostały jej istotne elementy. Jak zatem stanowi Instrukcja „gdy uznaje się za niezbędne utworzenie parafii personalnej, ze względu na liczbę migrantów lub korzyści płynące ze specjalnej opieki duszpasterskiej dostosowanej do ich potrzeb, biskup diecezjalny lub eparchialny winien zatroszczyć się o wyraźne określenie zasięgu parafii oraz wydanie zarządzeń dotyczących ksiąg parafialnych. Ilekroć to możliwe, należy umożliwić migrantom dokonanie swobodnego wyboru przynależności do parafii terytorialnej, właściwej miejscu zamieszkania, lub parafii personalnej" (art. 6 § 1 EMCC).

W zacytowanym przepisie, na uwagę zasługuje wzmianka o liczbie migrantów, która urasta w nim do rangi jednego z istotnych kryteriów, które należy wziąć pod uwagę przy erygowaniu parafii personalnych. Jeszcze wyraźniej to kryterium zostało ukazane w części doktrynalnej Instrukcji, gdzie stwierdzono, że parafie personalne można zakładać tam, gdzie istnieją zbiorowości migrantów stanowiące znaczące liczebnie grupy, a ponadto przewiduje się, że zbiorowości te w przyszłości będą zasilane przez kolejne utożsamiające się z nimi osoby (zob. EMCC 91). Dlatego przyjmuje się, że prowadzone w takiej parafii duszpasterstwo będzie obejmowało także wiernych młodej imigracji, migrantów sezonowych czy podlegających rotacji, a także tych, którzy pomimo postępującego w ich życiu procesu integracji ze społecznością przyjmującą, z różnych powodów mają jednak trudności z włączeniem się w istniejące struktury terytorialne (zob. EMCC 91)[233].

Na uwagę zasługuje również kwestia związana z zasięgiem terytorialnym parafii personalnej. Jak już wspomniano wcześniej jest to kryterium pomocnicze względem kryterium personalnego, na podstawie którego w pierwszej kolejności, określa się czyjąś przynależność do danej parafii personalnej. Kryterium personalne łączy się zatem z kryterium terytorialnym, albowiem do parafii personalnej mogą należeć tylko osoby z określonego terytorium, które najczęściej będzie przekraczać obszar pojedynczej parafii terytorialnej[234]. Warto też zauważyć w tym miejscu, iż często wierni należący do parafii personalnej, należą jednocześnie do parafii terytorialnej na podstawie stałego lub tymczasowego zamieszkania[235]. Innymi słowy wiernym pozostawia się swobodę wyboru miejsca, w którym chcą korzystać z posługi duszpasterskiej, a więc możliwość wyboru pomiędzy parafią personalną, do której przynależą z powodu języka, narodowości czy obrządku i zamieszkania w jej zasięgu,

[233] W. NECEL, *Parafia personalna dla migrantów*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 2073.

[234] A. MARCHETTO, *The structures of a missionary pastoral care*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008, s. 20.

[235] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture secondo i documenti della Chiesa*, „People on the Move" 87 (2001), s. 151.

a parafią terytorialną, na terenie której posiadają stałe lub tymczasowe zamieszkanie. Można powiedzieć, że wieź łącząca migranta z parafią personalną i terytorialną cechuje pewna elastyczność. Takie rozwiązanie, wydaje się sprzyjać zarówno procesowi przyjmowania migrantów we wspólnotach bezpośrednio odpowiadających na ich specyficzne potrzeby duszpasterskie, jakimi są dedykowane im parafie personalne, jak i ich lepszej integracji, zwłaszcza w kolejnych pokoleniach, ze społecznościami przyjmującymi[236].

Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* osobne miejsce poświęciła parafiom personalnym erygowanym dla wiernych innych obrządków (zob. EMCC 53–55)[237]. Oczywiście do parafii obrządkowych zastosowanie znajdują wszystkie przytoczone powyżej przepisy dotyczące ogólnie parafii personalnych, na które zresztą autorzy Instrukcji powołują się w omawianym fragmencie. Poza tym, bardziej szczegółowo została uregulowana kwestia erygowania parafii personalnych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich na terenach łacińskich (zob. kan. 383 § 2 KPK)[238]. Zgodnie z Instrukcją „takie parafie pod względem jurysdykcyjnym będą stanowiły część diecezji łacińskiej, a proboszczowie tego obrządku będą członkami prezbiterium diecezjalnego biskupa łacińskiego" (EMCC 55). A zatem chodzi tutaj o parafie erygowane na terytoriach, na których Kościoły *sui iuris*, dla których wiernych ma być erygowana parafia personalna nie posiadają własnych struktur hierarchicznych. W takiej sytuacji pod jurysdykcją łacińskiego biskupa diecezjalnego, oczywiście o ile nie ma na tym terytorium struktur innych Kościołów *sui iuris* (zob. kan. 916 § 5 KKKW), pozostają nie tylko kapłani w ustanowionej przez niego parafii personalnej dla wiernych innego Kościoła *sui iuris*, lecz również sami wierni (zob. EMCC 55). Biskupi diecezjalni muszą jednak pamiętać, że przed erygowaniem takiej parafii i wyznaczeniem dla niej proboszcza czy asystenta, powinni w tej sprawie porozumieć się z Dykasterią ds. Kościołów Wschodnich, a także z hierarchią tego Kościoła *sui iuris*, a przede wszystkim z patriarchą (zob. EMCC 55)[239]. W tych kwestiach, zastosowanie znajdują normy zawarte w kan. 193 § 3 KKKW, który, jak stanowi Instrukcja, powinien odnosić się również do łacińskich biskupów diecezjalnych (zob. EMCC 50). Dlatego zgodnie z tym kanonem biskupi łacińscy erygując na swoim terytorium parafie obrządkowe i ustanawiając dla nich kapłanów, powinni nie tylko porozumieć się w tej sprawie z ww. podmiotami, lecz również zawrzeć stosowną umowę w tym przedmiocie i działać w tych sprawach za ich zgodą, aczkolwiek z własną władzą (zob. kan. 193 § 3 KKKW; EMCC 55). W umowie powinny zostać przede wszystkim zawarte wytyczne dotyczące obowiązków i sposobu prowadzenia duszpasterstwa przez kapłanów

[236] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 19.
[237] A.M. VEGLIÒ, *Strutture pastorali per i migranti…*, s. 25.
[238] Tamże, s. 33.
[239] D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 174.

w mającej powstać parafii personalnej. Gdyby natomiast nie mogli się porozumieć w rzeczonych sprawach, sprawę powinni przedstawić Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 193 § 3 KKKW; EMCC 55)[240]. Warto również dodać, iż bardzo pożądane jest, aby do posługi duszpasterskiej w parafiach personalnych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich byli wyznaczani kapłani eparchialni lub zakonni pochodzący z tych Kościołów. Jak zauważył L. Lorusso wyznaczanie w takich przypadkach duchownych łacińskich lub duchownych należących do innych Kościołów *sui iuris* może zaistnieć tylko w przypadkach absolutnego braku kapłanów wschodnich należących do tego samego Kościoła *sui iuris*. Gdyby jednak już doszło do takiej sytuacji konieczne jest uzyskanie przez kapłanów innych obrządków indultu birytualizmu udzielanego przez Dykasterię ds. Kościołów Wschodnich[241].

W instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* został sformułowany postulat, aby tworzone w ramach Kościołów lokalnych struktury duszpasterskie dla migrantów cechowała pewna stabilność przy jednoczesnym zachowaniu przez te struktury należytej elastyczności, która pozwoli im pozostać otwartymi na nowych migrantów (zob. EMCC 90). Niewątpliwie taką strukturą jest parafia personalna dla wiernych różnych języków, narodowości czy obrządków, która zapewnia im wszystkie właściwe dla każdej parafii posługi, a więc głoszenie Słowa Bożego, katechezę, sprawowanie sakramentów i liturgię oraz diakonię (zob. EMCC 91). Dlatego parafia personalna powinna posiadać takie same struktury, jak parafia terytorialna, a stojący na jej czele proboszcz posiada wszystkie prawa i obowiązki jak każdy proboszcz[242]. Zanim jednak biskup diecezjalny eryguje parafię personalną powinien uwzględnić pewne okoliczności świadczące o tym, że w danych warunkach taka struktura duszpasterska dla migrantów będzie najbardziej odpowiednia. A zatem zbiorowość imigrantów, dla której ma być erygowana taka parafia powinna odznaczać się właściwą sobie jednolitością społeczną, być znacząca liczebnie i rokować pewną stałość przez dłuższy czas w przyszłości (zob. EMCC 91). W przeciwnym razie konieczne może być otoczenie troską duszpasterską wiernych migrantów przy użyciu innych odpowiednich struktur[243]. Aczkolwiek wydaje się, że to właśnie poprzez erygowanie parafii personalnych dla migrantów Kościół najpełniej realizuje postulat, aby zapewnić im opiekę duszpasterską na poziomie nieodstającym od tej, z której korzystają wierni w swoich Kościołach partykularnych (zob. EF III; DSS 1132)[244].

---

[240] D. MOTIUK, *Bishops. Canons 177–234…*, s. 449.

[241] L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 100.

[242] W. NECEL, *Parafia personalna dla migrantów…*, kol. 2073.

[243] J.A. RENKEN, *Particular Churches and their groupings…*, s. 689–690.

[244] V. DE PAOLIS, *Parrocchia personale...*, s. 784.

3.2. *Missio cum cura animarum*

Missio cum cura animarum została określona w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* jako klasyczna formuła dla tworzącej się wspólnoty, stosowana dla grup etnicznych, narodowych czy dla konkretnego obrządku, które jeszcze nie zostały ustabilizowane (zob. EMCC 91). Według V. de Paolisa *missio cum cura animarum* jest, obok parafii personalnej, najbardziej rozpowszechnioną strukturą w duszpasterstwie migrantów[245]. Pierwszym dokumentem, który ją regulował była konstytucja apostolska *Exsul Familia,* w której jednak prawodawca kościelny nie posługiwał się jeszcze nazwą *missio cum cura animarum*, tym niemniej określał jej wszystkie istotne elementy. Konstytucja stanowiła, że opieka duszpasterska nad migrantami poza parafią personalną może być powierzona misjonarzowi emigrantów tego samego języka lub narodowości, co wspólnota migrantów, do czego jednocześnie wzywała ordynariuszy. Ustanowiony w ten sposób misjonarz miał być utożsamiany z proboszczem, jego władza była parafialna, własna, personalna, sprawowana kumulatywnie z proboszczem terytorialnym powierzonych jego pieczy migrantów. Był on również obowiązany do prowadzenia ksiąg parafialnych. W miarę możliwości należało mu przeznaczyć kościół lub kaplicę albo umożliwić sprawowanie jego zadań w innym kościele nie wyłączając kościoła parafialnego (zob. art. 33–40 EF)[246].

Określenie *missio cum cura animarum* weszło na stałe do kanonistyki wraz z publikacją instrukcji *De pastorali migratorum cura*, w której zostało oficjalnie użyte jako *terminus technicus*. W Instrukcji nastąpiło także pewne pogłębienie rozumienia tej figury prawnej względem tego, które zaproponowała konstytucja *Exsul Familia,* poprzez wskazanie jej dalszych konstytutywnych elementów. A zatem po przypomnieniu zasad, jakie należy stosować przy erygowaniu parafii personalnych, autorzy Instrukcji wskazali, że „biskup może erygować także misję duszpasterską (*missio cum cura animarum*), określając dokładnie jej granice, zwłaszcza na tych terenach, gdzie migranci nie zamieszkują na sposób stały. Tego rodzaju misja ma na uwadze specjalne zespoły ludzi, którzy przez pewien okres czasu zamieszkują dane terytorium z jakiejkolwiek przyczyny" (art. 33 § 2 DPMC). *Missio cum cura animarum* powinna być ustanawiana w dokładnie określonych granicach dla grup wiernych, które choć odznaczają się pewną zasadniczą jednorodnością pod względem języka czy narodowości ich członków, pozbawione są jednak pewnej stabilności i trwałości.

[245] Tenże, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 160.

[246] L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime,* w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 677.

Tym niemniej są to grupy, które są obecne przez jakiś czas na danym terytorium, nawet jeśli tworzące je osoby się zmieniają[247].

Warto przywołać w tym miejscu również dyrektorium *Ecclesiae imago*, w którym została poruszona kwestia możliwości ustanawiania misji duszpasterskich dla migrantów. Autorzy dokumentu stwierdzili, że tego typu misje biskupi mogą powoływać do istnienia „jeżeli napływ imigrantów, zwłaszcza w dużych miastach diecezji, ma charakter częsty i ciągły, a trudno jest erygować nowe parafie" (EI 183). W dyrektorium poza tymi ogólnymi, aczkolwiek ważnymi, gdyż wskazującymi ważne kryterium erygowania misji duszpasterskiej dla migrantów, jakim jest częsty, ciągły i znaczny napływ migrantów, znalazło się również bliższe wyjaśnienie, czym, w rozumieniu autorów tego dokumentu, są misje duszpasterskie. Zgodnie z brzmieniem omawianego dokumentu „przez «misję duszpasterską» (*missione con cura d'anime*) rozumie się tutaj urząd kościelny, na mocy którego zostaje powierzona na czas określony przez biskupa jakiemuś prezbiterowi nie proboszczowi władza prowadzenia duszpasterstwa – i to tak, jakby był proboszczem – w jakimś oznaczonym miejscu, należącym do prawdziwej parafii, której jednak proboszcz nie może tej określonej grupy wiernych objąć dostatecznie swoim posługiwaniem" (EI 183 pkt. a)[248].

Jak już wspomniano *missio cum cura animarum* jest jedną z najbardziej rozpowszechnionych form organizacyjnych stosowanych w duszpasterstwie migrantów[249]. Pomimo jednak roli, jaką tego typu misje odegrały i nadal odgrywają na polu troski o duchowe potrzeby ludzi w drodze, instytucja ta nie została uregulowana w Kodeksie Prawa Kanonicznego. Jak podkreślają komentatorzy, pewne jej ślady można znaleźć w kan. 516 § 2 KPK, który stanowi, że „tam, gdzie jakieś wspólnoty nie mogą być erygowane jako parafie lub quasi-parafie, biskup diecezjalny powinien zapewnić im opiekę duszpasterską w inny sposób"[250]. I właśnie jednym z tych sposobów może być ustanowienie przez biskupa diecezjalnego misji duszpasterskiej dla migrantów na swoim terytorium. L. Sabbarese, podobnie zresztą jak V. de Paolis, komentując ten kanon zauważył, iż nie jest przypadkiem to, że wzmianka o innych sposobach zaradzenia potrzebom duszpasterskim pewnych grup wiernych, pojawiła się w kanonie dotyczącym parafii i zrównanych z nimi w prawie *quasi* parafii. L. Sabbarese twierdzi, że wspólnoty, których dotyczy omawiany kanon, to wspólnoty, dla których zwyczajną strukturą duszpasterską powinna być właśnie parafia albo *quasi* parafia. Stąd wymienione przez prawodawcę kościelnego inne sposoby zapewnienia

[247] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 161.

[248] J.A. RENKEN, *Particular Churches and their groupings…*, s. 682.

[249] J. BEYER, *La cura pastorale dei migrant…*, s. 235.

[250] L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime…*, s. 677; V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 160; J.A. RENKEN, *Particular Churches and their groupings…*, s. 682; M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 20.

tym wspólnotom opieki pasterskiej, to nie jakiekolwiek sposoby, lecz takie, które będą zbliżone do jednej z dwóch wyraźnie wskazanych w kan. 516 § 2 KPK struktur duszpasterskich[251]. Niewątpliwie *missio cum cura animarum* dobrze wpisuje się w tą wykładnię, gdyż istotnie jest to struktura duszpasterska bardzo zbliżona do parafii, choć oczywiście parafią nie jest.

Szczegółowe normy dotyczące *missio cum cura animarum* zawiera część prawno-pastoralna instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Dokument ten przewiduje że zostanie ona utworzona z zachowaniem należytej staranności w określaniu jej granic, na terenie jednej lub więcej parafii, a przy tym może zostać przyłączona do parafii lub nie (zob. art. 7 § 1 EMCC). Kapłan, któremu powierzono opiekę nad misją duszpasterską dla migrantów posiada własną, personalną władzę, która, przy uwzględnieniu naturalnych różnic, jest zrównana z władzą proboszcza. Nie jest to jednak władza wyłączna, gdyż pełni ją kumulatywnie z miejscowym proboszczem terytorialnym, do którego swobodnie mogą zwracać się osoby należące do misji (zob. art. 7 § 2 EMCC). Poza tym, podobnie jak we wcześniejszym prawodawstwie Instrukcja nakłada na kapłana odpowiedzialnego za misję obowiązek prowadzenia ksiąg parafialnych (zob. art. 7 § 3 EMCC). Ponadto dopuszcza, aby przydzielano im pomocników, którzy przy uwzględnieniu należytych różnic, będą zrównani w prawach i obowiązkach z wikariuszami (zob. art. 7 § 4 EMCC). Sama zaś misja może mieć charakter autonomiczny i jako taka nie być powiązana z parafią terytorialną lub być strukturą ściśle związaną z parafią terytorialną. Ten ostatni przypadek jest szczególnie wskazany, gdy parafia terytorialna jest powierzona członkom tego samego instytutu życia konsekrowanego lub stowarzyszenia życia apostolskiego, co kapłan, któremu powierzono duchową troskę o migrantów (zob. art. 7 § 5 EMCC)[252].

Missio cum cura animarum jest strukturą duszpasterską właściwą przede wszystkim dla tworzących się wspólnot. W *Erga migrantes caritas Christi* pojawia się nawet stwierdzenie, iż ta formuła związana była w przeszłości z imigracją prowizoryczną lub znajdującą się dopiero w fazie organizowania się (zob. EMCC 90). Wydaje się, że właśnie ten brak ugruntowanej stabilności stanowi decydujące kryterium, które biskup musi uwzględnić przy wyborze odpowiednich struktur duszpasterskich dla migrantów. Warto w tym miejscu zwrócić uwagę, iż autorzy instrukcji *De pastorali migratorum cura* na określenie grupy wiernych migrantów, dla których odpowiednią strukturą duszpasterska byłaby *missio cum cura aniamarum* użyli słowa *coetus* a nie *communitas*. A zatem, choć wierni ci stanowią jednorodną grupę ze względu na język, narodowość czy obrządek to,

[251] L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime…*, s. 677.
[252] Tamże, s. 679–680.

ponieważ łączą się ze sobą z przyczyn przejściowych, brakuje im wspomnianej już stabilności i dlatego nie może zostać dla nich erygowana parafia personalna. Parafia bowiem, zgodnie z Kodeksem wschodnim i łacińskim, jest określoną wspólnotą (*certa communitas*) (zob. kan. 515 § 1 KPK; kan. 279 KKKW). Jednocześnie należy pamiętać, że *missio cum cura animarum*, poza wszystkimi funkcjami duszpasterskimi jakie ma do spełnienia, ma również stać się dla należących do niej wiernych narzędziem, które pomoże im z czasem przekształcić się we wspólnotę ujętą w bardziej stabilne struktury (zob. EMCC 90). Dlatego w Instrukcji *Erga migrantes caritas Christi missio cum cura aniamarum* jest określana jako „formuła dla tworzącej się wspólnoty (*formula per comunità in via di formazione*)" (EMCC 91). Warto jednak zaznaczyć, że swoją rolę przejściowej struktury duszpasterskiej *missio cum cura animarum* może pełnić w dłuższej, nawet kilkupokoleniowej perspektywie[253].

Missio cum cura animaru jest strukturą personalną, obejmującą wiernych tej samej narodowości, posługujących się tym samym językiem lub należących do tego samego Kościoła *sui iuris*. Tym niemniej, podobnie jak to ma miejsce w przypadku parafii personalnych, również misje duszpasterskie dla migrantów funkcjonują w obrębie określonego terytorium. Terytorium stanowi kryterium pomocnicze, służące określeniu czyjejś przynależności do misji duszpasterskiej. O tym jak ważne jest to kryterium, świadczy użyte w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* skierowane do biskupów zalecenie, aby granice misji określali w sposób staranny (zob. art. 7 § 1 EMCC). To bowiem biskup diecezjalny lub eparchialny jest uprawniony do założenia misji duszpasterskiej dla migrantów i to również na nim ciąży obowiązek dokładnego ustalenia jej granic w wymiarze terytorialnym. Instrukcja wspomina, że granice misji mogą obejmować terytorium jednej lub więcej parafii. W praktyce może to być o wiele większe terytorium, obejmujące nawet całą diecezję. Gdyby natomiast misja miała przekroczyć granice jednej diecezji, konieczne byłyby odpowiednie zezwolenia innych biskupów. Jak jednak podkreśla V. de Paolis, z prawnego punku widzenia jest wątpliwe, czy *missio cum cura animarum* wykraczająca poza granice diecezji mogłaby nadal pozostać jednolitą rzeczywistością prawną (*realtà giuridica unitaria*), a tym samym czy takie rozwiązanie jest w ogóle dopuszczalne[254].

Analizując treść instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* jasnym staje się, że zgodnie z zamysłem jej autorów formuła *missio cum cura animarum* może być wykorzystywana w celu zapewnienia opieki duszpasterskiej dla wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Instrukcja stanowi wprost, że tego rodzaju misje są stosowane do jeszcze

[253] W. NECEL, *Misja duszpasterska dla migrantów*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1747.

[254] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 162.

nie ustabilizowanych „grup etnicznych, narodowych, czy dla konkretnego obrządku" (EMCC 91). Ponadto w części prawno-pastoralnej Instrukcja stanowi, że *missio cum cura animarum* może zostać założona przez biskupa eparchialnego (zob. art. 7 § 1 EMCC), co jednoznacznie wskazuje na możliwość wykorzystywania tego typu struktury także w obrębie katolickich Kościołów wschodnich. Przytoczone normy są tym bardziej ważne, że w Kodeksie wschodnim brak jest kanonu odpowiadającego łacińskiemu kan. 516 § 2, który przewiduje, że biskup diecezjalny może w inny, nieprzewidziany w Kodeksie sposób, zapewnić opiekę duszpasterską jakimś wspólnotom wiernych[255]. Podobnie zresztą w Kodeksie wschodnim brak jest przepisów regulujących urząd kapelana. Dlatego omawiane przepisy wydają się mieć szczególne znaczenie dla organizacji tego typu struktur duszpasterskich dla migrantów wschodnich.

3.3. Kapelania

Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* nie przewiduje wprost struktury duszpasterskiej określanej tradycyjnie mianem kapelani[256]. Autorzy kilkukrotnie posługują się tą nazwą, używając jej jednak zawsze obok określenia misja, przez co można odnieść wrażenie, że traktują te słowa jako synonimy[257]. Tymczasem kapelania była wcześniej rozumiana, jako odrębna forma organizacyjna w duszpasterstwie ludzi w drodze. Podstawą prawną do zakładania tego typu jednostek była instrukcja *De pastorali migratorum cura*, która stanowiła „ilekroć nie wydaje się rzeczą odpowiednią erygowanie ani parafii personalnej, ani misji duszpasterskiej (*missionis cum cura animarum*) samodzielnej lub złączonej z jakąś parafią, wtedy duchowa troska o migrantów powinna być sprawowana przez kapelana czyli misjonarza tego samego języka (*per Cappellanum seu Missionalem eiusdem sermonis*), określając terytorialny zasięg jego posługi" (art. 33 § 4 DPMC).

---

[255] L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime…*, s. 679.

[256] Tenże, *Cura dei migranti…*, s. 141; Omawiana w niniejszym paragrafie kapelania bywa określana również jako „misja zwykła". Tak na przykład została określona ta instytucja prawna w liście *Chiesa e mobilità umana*, w którym stwierdzono, że kapelanowi migrantów może być powierzona „parafia personalna (*parroccia personale*) albo misja duszpasterska (*missione con cura d'anime*) albo misja zwykła (*missione semplice*) albo wikariat (*vicaria*)" (ChMU 34). Podobnie sformułowaniem „misja zwykła" posługuje się J. Bakalarz, który na kanwie rozważań na temat kapelana migrantów stwierdził, że, w zależności od sytuacji i potrzeb, biskup powierza mu „parafię personalną, misję duszpasterską (podobną do parafii personalnej), misję zwykłą (brak praw proboszczowskich), urząd wikariusza parafialnego (różne konfiguracje), urząd kapelana organizacji międzynarodowej, a niekiedy parafię terytorialną (etniczną) lub inne formy pasterzowania"; J. BAKALARZ, *Kapelan migrantów*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 652; Tenże, *Misjonarz migrantów…*, s. 164; J. CALVO, *Rektorzy kościołów i kapelani…*, s. 478.

[257] Słowo kapelania w instrukcji *Erga migrantes caritas Christii* pojawia się w następujących sformułowaniach: „kapelanie dla imigrantów (*cappellanie per gli immigrati*)" (EMCC 89); „kapelanie/misje obcokrajowców (*cappellanie/missioni straniere*)" (EMCC 90); „kapelanie/misje innego języka i kultury (*cappellanie/missioni di lingua e cultura diversa*)" (EMCC 90); „kapelanie/misje etniczno-językowe i obrządkowe (*cappellanie/missioni etnico-linguistiche e rituali*)" (EMCC 95).

Powyższa norma bardzo wyraźnie odróżnia kapelanię od parafii personalnej i misji duszpasterskiej dla migrantów. Innymi słowy autorzy dokumentu stwierdzają, że kapelania to ani nie *missio cum cura animarum* ani parafia personalna, a ustanawianie tego typu jednostek jest właściwym rozwiązaniem w sytuacjach, gdy żadna z ww. struktur organizacyjnych nie wydaje się właściwa do zastosowania w celu zaradzenia duchowym potrzebom migrantów[258].

Obecnie instytucja kapelani w takim rozumieniu, jak przewidywała to instrukcja *De pastorali migratorum cura* może zostać zastosowana na podstawie przepisów zawartych w Kodeksie Prawa Kanonicznego (zob. kan. 564–572 KPK) oraz instrukcji *Erga migrantes caritas Christii* (zob. art. 8 EMCC)[259]. Na czele kapelani stoi kapelan, którym zgodnie z kodeksową definicją legalną jest „kapłan, któremu powierza się na stałe, przynajmniej w pewnym zakresie, opiekę duszpasterską nad jakąś wspólnotą albo specjalnym zespołem wiernych" (kan. 564 KPK), który „powinien być wyposażony we wszystkie upoważnienia, których wymaga właściwe sprawowanie opieki duszpasterskiej" (kan. 566 § 1 KPK)[260]. Warto w tym miejscu dodać, że zgodnie z postanowieniem prawodawcy kościelnego kapelanów należy mianować szczególnie dla tych, „którzy ze względu na warunki życia nie mogą korzystać ze zwyczajnej opieki proboszczów, a więc dla emigrantów, wygnańców, uchodźców, nomadów, osób odbywających podróż morską" (kan. 568 KPK)[261]. W oparciu o zacytowane kanony autorzy instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* stwierdzili następnie, że „prezbiterzy, którzy otrzymali od kompetentnych władz kościelnych stałe upoważnienie do sprawowania opieki duchowej nad migrantami tego samego języka lub narodowości albo należących do tego samego Kościoła *sui iuris*, nazwani są kapelanami/misjonarzami migrantów i na mocy urzędu otrzymują upoważnienia, o których mowa w kan. 566 § 1 KPK" (art. 4 § 1 EMCC)[262].

Powyższą, kodeksową definicję kapelana i sformułowaną następnie w oparciu o nią definicję kapelana/misjonarza migrantów, należało przytoczyć w całości, gdyż w oparciu o nie można lepiej uchwycić specyfikę kapelani jako struktury duszpasterskiej dla migrantów różnej od parafii personalnej i *missio cum cura animarum*. Szczególną cechą *missio cum cura animarum* jest utożsamianie jej z parafią, głównie przez to, że kierujący nią kapłan jest zrównany w swoich prawach z proboszczem. A zatem uprawnienia zarówno proboszcza jak i stojącego na czele *missio cum cura animarum* kapelana/misjonarza migrantów

[258] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 164.
[259] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 21.
[260] D. SALVATORI, *Le facoltà dei cappellani…*, s. 241–242.
[261] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 164.
[262] L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 141.

są zwyczajnymi uprawnieniami związanymi z ich urzędami i jako takie niepodzielne. Tymczasem uprawnienia stojącego na czele kapelani kapelana są tylko częściowo uprawnieniami przysługującymi mu z mocy samego prawa, częściowo natomiast otrzymuje upoważnienia delegowane, a więc podzielne, a co za tym idzie, jako takie w każdym czasie mogą zostać odwołane (zob. kan. 566 § 1 KPK). Ponadto mają one także charakter personalny, a więc kapelan może je wykonywać – co do zasady – tylko w stosunku do powierzonych jego pasterskiej pieczy migrantów, kumulatywnie z miejscowym proboszczem. D. Salvatori zauważył przy tym, że kan. 566 § 1 KPK, który przypomina o potrzebie wyposażenia kapelana we wszystkie upoważnienia niezbędne do właściwego sprawowania przez niego troski pasterskiej, jednocześnie potwierdza obowiązek wyposażenia go w te upoważnienia przez kompetentną władzę, a także „prawo kapelana – lub bardziej ogólnie wspólnoty, która tworzy kapelanię (*della comunità che costituisce la cappellania*) – otrzymania takich upoważnień”[263]. Natomiast J. Bakalarz omawiając urząd kapelana w ramach misji zwykłej czyli kapelani stwierdził, iż „obecnie nie ulega wątpliwości, że misjonarz ten posiada prawdziwy urząd kościelny, a jego władza ma podwójną naturę: zwyczajną i delegowaną”[264]. Już zatem powyższe rozróżnienie pokazuje, że kapelania jest, właśnie ze względu na charakter uprawnień kapelana, podmiotem mniej stabilnym niż parafia personalna a nawet *missio cum cura animarum*[265].

Ze względu na ten charakter uprawnień należy również zauważyć, że urząd kapelana powinien być rozpatrywany w kontekście parafii i pewnej jego zależności od proboszcza. Stanowi o tym zarówno sam Kodeks, który przypomina, że „w wykonywaniu swojego pasterskiego zadania kapelan ma zachowywać należną łączność z proboszczem” (kan. 571 KPK), jak i instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, której autorzy nakazują aby biskupi diecezjalni i eparchialni zadbali o to, „by zadania kapelanów/misjonarzy migrantów były skoordynowane z urzędem proboszczów oraz aby zostali przyjęci i otrzymali stosowną pomoc ze strony proboszczów (zob. kan. 571 KPK)” (art. 8 § 2 EMCC). To powiązanie kapelana i kapelani z proboszczem i parafią wynika w dużej mierze z faktu, że powierzana kapelanowi troska duszpasterska o daną grupę wiernych w ramach kapelani nie musi być pełna i rzeczywiście zwykle nie jest, stąd wierni muszą w pewnych sprawach zwracać się do parafii[266]. Oczywiście to nie znaczy, że kapelania obejmuje swym zasięgiem tylko jedną

[263] D. SALVATORI, *Le facoltà dei cappellani…*, s. 246.

[264] J. BAKALARZ, *Misjonarz migrantów…*, s. 165.

[265] L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime…*, s. 679; V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 164.

[266] L. Sabbarese po przeprowadzeniu szczegółowej analizy instrukcji *De pastorali migratorum cura* zwrócił uwagę, że jej autorzy w stosunku do obowiązków duszpasterskich kapelana w ramach powierzonej mu kapelani, posłużyli się sformułowaniem *cura spiritualis* (zob. art. 33 § 4 DPMC). Zdaniem L. Sabbarese w ten sposób

parafię[267]. Obecne przepisy milczą na temat zasięgu kapelani, tym niemniej wydaje się, że podobnie jak w przypadku parafii personalnej i *missio cum cura animarum* zasięg ten powinien być ściśle określony. Tak zresztą ta kwestia była uregulowana w instrukcji *De pastorali migratorum cura*, która przypominała o obowiązku określenia terytorialnego zasięgu posługi kapelana migrantów (zob. art. 33 § 4 DPMC). Wydaje się również, że zasięg ten – co do zasady – powinien maksymalnie obejmować terytorium diecezji[268].

Poszukując podstawy prawnej dla kapelani na gruncie instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* wydaje się, iż została ona ujęta w art. 8 § 1 części pastoralno-prawnej[269]. Artykuł ten, choć dotyczy wszystkich kapelanów, wymienia również bardzo wyraźnie kapelanów migrantów, którym nie powierzono *missio cum cura animarum*. A zatem autorzy Instrukcji, dokonując pewnej gradacji przechodzą kolejno w zawartych w niej przepisach od proboszcza, któremu powierzono opiekę nad parafią personalną (zob. art. 6 EMCC), poprzez zrównanego z nim w prawie kapelana, któremu powierzono *missio cum cura animarum* (zob. art. 7 EMCC), aż po kapelana migrantów, któremu nie powierzono *missio cum cura animarum* (zob. art. 8 EMCC), a który korzysta z udzielonych mu uprawnień w ramach jednostki duszpasterskiej jaką jest kapelania.

Ten sam art. 8 § 1 EMCC stanowi jednocześnie, że każdemu kapelanowi migrantów, a więc także temu, któremu nie powierzono ani parafii personalnej ani *missio cum cura animarum* „powinien zostać przydzielony, w miarę możliwości, kościół lub kaplica do sprawowania świętych obrzędów". Przepis ten w dalszej części wskazuje, iż „w przeciwnym wypadu biskup diecezjalny lub eparchialny winien wydać odpowiednie dyspozycje w celu zezwolenia kapelanowi/misjonarzowi na swobodnie wypełnianie, wraz z miejscowym proboszczem, swego duchowego obowiązku w kościele, nie wykluczając także kościoła parafialnego (art. 8 § 1 EMCC)[270].

---

została faktycznie wyrażona zasadnicza różnica między kapelanem stojącym na czele kapelani a misjonarzem stojącym na czele *missio cum cura animarum*, którego posługa na rzecz migrantów to *cura animarum* (zob. art. 33 § 2 DPMC). Według przytaczanego autora *cura animarum* oznacza opiekę duszpasterską całościową, obejmującą wszystkie obszary, która została powierzona misjonarzowi na mocy urzędu. Tymczasem *cura spiritualis* obejmuje tylko część – jakkolwiek byłaby ona rozległa – *cura animarum*, a przy tym jest powierzana kapelanowi na mocy urzędu lub przez delegację. Ponadto, jak dalej zauważył L. Sabbarese, kwestia różnic w regulacji kompetencji misjonarza i kapelana znajduje odzwierciedlenie także w użytej w Instrukcji terminologii. Albowiem, gdy w stosunku do misjonarzy, którym powierza się na mocy urzędu *cura animarum*, należy ona do *potestas*, w przypadku kapelanów mówi się jedynie o *facultates* (zob. art. 40 § 1 DPMC). Ostatecznie jednak, jak przyznał sam autor, rozróżnienie na *cura spiritualis* i *cura animarum* jest ważne tylko w przypadku, gdy bezpośrednio porównuje się je ze sobą, albowiem rozważane oddzielnie mogą mieć nieco inne znaczenie, zwłaszcza sformułowanie *cura spiritualis* może być używane w znaczeniu ogólnym (por. art. 30 § 3 DPMC); L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime…*, s. 680–681.

[267] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 21.

[268] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 164.

[269] L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 141.

[270] Tamże, s. 142.

Kapelanowi może zostać powierzony kościół również na gruncie kan. 570 KPK. Kanon ten stanowi, iż w sytuacji, gdy z siedzibą jakiejś wspólnoty lub zespołu wiernych złączony jest kościół nieparafialny, wówczas kapelan powinien zostać mianowany rektorem tego kościoła. Kapelan będący jednocześnie rektorem takiego kościoła jest upoważniony do sprawowania w nim świętych czynności, a więc sprawowania liturgii, celebrowania Mszy Świętej, liturgii Słowa (zob. kan. 556; 559 KPK). Nie może jednak sprawować czynności parafialnych, na które wskazuje kan. 530 nr 1–6 KPK (zob. kan. 558 KPK). Aczkolwiek ordynariusz miejsca może, jeśli uzna to za pożyteczne, upoważnić rektora do sprawowania także pewnych funkcji parafialnych dla wiernych uczęszczających do powierzonego mu kościoła (zob. kan. 560 KPK). A zatem kapelan będący jednocześnie rektorem jakiegoś kościoła może posiadać łącznie specjalne uprawnienia, które zostały mu nadane ze względu na powierzony mu urząd kapelana, a także te, które są związane z tym urzędem z mocy samego prawa, jak również uprawnienia rektora włącznie z udzielonymi mu przez ordynariusza niektórymi uprawnieniami do sprawowania funkcji parafialnych[271].

Na koniec należy stwierdzić, za V. de Paolisem, że w praktyce nie zawsze będzie łatwo odróżnić *missio cum cura animarum* od innych struktur duszpasterstwa migrantów w tym przede wszystkim od kapelani. Dlatego jeszcze raz warto podkreślić, że *missio cum cura animarum* jest ze swej natury utożsamiana z parafią, a kierujący nią kapłan, posiada z mocy samego prawa wszystkie prawa i obowiązki proboszcza. Są to uprawnienia zwyczajne, związane z powierzonym mu urzędem. Natomiast odpowiedzialny za kapelanię kapelan, faktycznie mógłby posiadać nawet wszystkie uprawnienia proboszcza, jednakże nie z mocy samego prawa, lecz na podstawie specjalnej delegacji[272].

4. UDZIAŁ STOLICY APOSTOLSKIEJ W TROSCE O MIGRANTÓW WSCHODNICH

Kościół od samego początku przejawiał ogromne zatroskanie o ludzi w drodze. Niezwykłym świadectwem tej postawy jest konstytucja apostolska *Exsul Familia*, która w części historycznej przypomniała dzieje duszpasterstwa migrantów, natomiast w części normatywnej, jako pierwszy dokument Stolicy Apostolskiej w całości poświęcony trosce duszpasterskiej o ludzi w drodze, uporządkowała od strony organizacyjno-prawnej tę szczególną gałąź działalności duszpasterskiej Kościoła. Tym niemniej Stolica Apostolska jeszcze przed promulgacją konstytucji *Exsul Familia* powoływała do istnienia instytucje, których zadaniem miała być koordynacja działań Kościoła na rzecz migrantów, w tym także

[271] J.A RENKEN, *Particular Churches and their groupings…*, s. 740.

[272] V. DE PAOLIS, *La pastorale dei migranti e le sue strutture…*, s. 164; L. SABBARESE, *Missioni con cura di anime…*, s. 679.

migrantów wschodnich, na szczeblu ogólnokościelnym[273]. Potrzeba większej centralizacji działań w obszarze duszpasterstwa migrantów zrodziła się w dużej mierze pod wpływem dokonanej przez Piusa X reformy Kurii Rzymskiej. Nie bez znaczenia dla tych działań były głosy poszczególnych biskupów, a szczególnie G.B. Scalabriniego, który postulował powołanie centralnego organu kościelnego zajmującego się duszpasterstwem migrantów[274].

Efektem starań G.B. Scalabriniego było utworzenie w 1912 r. przy Kongregacji Konsystorialnej Biura ds. Problemów Migracji. Co bardzo ważne, instytucja ta, przy zachowaniu kompetencji Kongregacji Rozkrzewiania Wiary, która w tamtym czasie była odpowiedzialna za katolickie Kościoły wschodnie, miał za zadanie również monitorować działalność duszpasterską na rzecz migrantów wschodnich. Następnie, o czym stanowi już konstytucja apostolska *Exsul Familia*, odpowiedzialność za duszpasterstwo migrantów w imieniu Stolicy Apostolskiej objęła Kongregacja Konsystorialna, do której należało, i której wyłącznie przysługiwało prawo „badania i przygotowywania wszystkiego, co przyczynia się do duchowego dobra emigrantów obrządku łacińskiego" (art. 1 § 1 EF). Prawodawca kościelny postanowił jednak, że ta sama Kongregacja będzie porozumiewać się w tej sprawie z Kongregacją Kościoła Wschodniego, jeśli chodzi o podległe jej terytoria (zob. art. 1 § 1 EF). Konstytucja powołała także do istnienia przy Kongregacji Konsystorialnej urząd Delegata ds. Emigracji, który miał podejmować wysiłki na rzecz dobra, zwłaszcza duchowego migrantów, bez względu na ich język, pochodzenie, narodowość czy obrządek (zob. art. 9–10 EF). Ponadto przy wyżej wspomnianej Kongregacji ustanowiono również Najwyższą Radę ds. Emigracji (art. 7 § 1 EF)[275].

Nowe rozwiązania organizacyjne-prawne w zakresie duszpasterstwa migrantów o zasięgu ogólnokościelnym przyniosło *motu proprio* Pawła VI *Pastoralis migratorum cura* oraz wydana przez Kongregację Biskupów instrukcja *De pastorali migratorum cura*. Zgodnie z tym ostatnim dokumentem, to właśnie do Kongregacji Biskupów miało teraz należeć „kierowanie, zarządzenie, koordynowanie i prowadzenie tego wszystkiego, co dotyczy opieki duchowej nad wiernymi obrządku łacińskiego, którzy dokądkolwiek emigrują" (art. 16 § 1 DPMC). Przy czym, podobnie jak to miało miejsce wcześniej w przypadku Kongregacji Konsystorialnej, Kongregacja Biskupów miała porozumiewać się z Kongregacją Kościołów Wschodnich w tym, co dotyczyło organizacji duszpasterstwa migrantów na podległych jej terenach (zob. art. 16 § 1 DPMC). Instrukcja powtórzyła jednocześnie postanowienia

[273] W. NECEL, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących…*, s. 47–49.

[274] G. ROSOLI, *Alcune considerazioni storiche su S.Sede…*, s. XX.

[275] B. BERTAGNA, *Gli organismi della Curia Romana con sollecitudine per i migranti*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte I, Città del Vaticano 2005, s. 113–114.

promulgowanej dwa lata wcześniej konstytucji apostolskiej Pawła VI *Regimini Ecclesiae universae*[276] reformującej Kurię Rzymską, na mocy której prawodawca kościelny postanowił przydzielić Kongregacji Biskupów odpowiednie Rady i Sekretariaty, w tym „dla emigracji, dla dzieł apostolstwa morskiego, lotniczego i ludów koczowniczych" (REU 51)[277]. Uwzględniając dwa powyższe dokumenty Paweł VI na mocy *motu proprio Apostolicae caritatis* powołał do istnienia w 1970 r., podległą Kongregacji Biskupów, Papieską Komisję ds. Duszpasterstwa Migrantów i Turystów. Ten nowy organ Stolicy Apostolskiej dedykowany duszpasterstwu migrantów miał za zadanie, zgodnie z zamysłem papieża, wprowadzenie koordynacji i powiązanie działań, które były podejmowane na tym polu przez kilka istniejących w tamtym czasie instytucji[278].

Utworzona przez papieża Pawła VI Komisja została następnie przekształcona na mocy konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* w Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących. Dokonana przez Jana Pawła II zmiana miała na celu przede wszystkim podniesienie rangi tego organu poprzez zrównanie go z innymi dykasteriami Kurii Rzymskiej (zob. art. 2 § 1–2 PB), co niewątpliwe było wyrazem dostrzeżenia przez papieża skali zjawiska migracji i związanych z nim problemów, a tym samym potrzeby zapewnienia możliwie najlepszej opieki duchowej wszystkim ludziom w drodze[279]. Rada miała zajmować się promocją, ochroną i koordynacją apostolatu i duszpasterstwa na rzecz migrantów w porozumieniu z krajowymi konferencjami episkopatów i biskupami diecezjalnymi, tak by w Kościołach partykularnych była zapewniona im „szczególna i skuteczna opieka duszpasterska, w tym, jeśli to konieczne, poprzez odpowiednie struktury duszpasterskie" (art. 150 § 1 PB)[280]. Warto nadmienić, że to właśnie ta Rada opublikowała w 2004 r., instrukcję *Erga migrantes caritas Christi* – dokument, którego celem było zaktualizowanie duszpasterstwa migrantów, tak, aby mogło być faktycznie skuteczną odpowiedzią na nowe zapotrzebowania duszpasterskie ludzi w drodze[281].

---

[276] PAULUS PP. VI, Constitutio apostolica de Romana Curia *Regimini Ecclesiae universae* (15.08.1967), AAS 59 (1967), s. 885–928.

[277] W. NECEL, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących…*, s. 55–56.

[278] H. STAWNIAK, *Problematyka migracji ludności w świetle zasad i niektórych działań Stolicy Apostolskiej*, „Seminare" 26 (2009), s. 146–147.

[279] W. NECEL, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących…*, s. 60–61.

[280] A. VIANA, *La Sede Apostólica y la organización de la asistencia pastoral a los emigrantes*, „Ius Canonicum" 43 (2003) nr 85, s. 118.

[281] W jednym ze swoich artykułów C. Vasil' zwrócił uwagę, iż w przeszłości w różnych dokumentach kościelnych, w tym także w dokumentach Stolicy Apostolskiej zdarzało się, że czytelnik musiał się zmagać ze zrozumieniem, czy dany tekst był adresowany jedynie do wiernych Kościoła łacińskiego, czy może do wiernych całego Kościoła rozumianego jako *varietas Ecclesiarum*, a więc także do katolików należących do różnych katolickich Kościołów wschodnich. Dlatego, jak sam dodaje, na podkreślenie zasługuje fakt, iż w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* w mądry sposób udało się uniknąć tego niefortunnego niedopowiedzenia. W całej Instrukcji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych, dzięki

Dalszą reformę instytucji kościelnych odpowiedzialnych za duszpasterstwo migrantów na szczeblu ogólnokościelnym przeprowadził papież Franciszek. W wyniku tych działań Papieska Rada ds. Migrantów i Podróżujących, na mocy *motu proprio Humanam progressionem*[282] z 2016 r., została włączona do zupełnie nowego watykańskiego organu, jakim jest Dykasteria ds. Promowania Integralnego Rozwoju Człowieka (*Dicasterium ad integram humanam progressionem fovendam*)[283].

Należy w tym miejscu zaznaczyć, że choć w strukturach Kurii Rzymskiej już od lat występują instytucje, które w sposób szczególny zajmują się problemem duszpasterstwa migrantów, posiadając przy tym specjalnej kompetencje w tych sprawach, jednak w troskę o migrantów powinny być zaangażowane wszystkie dykasterie. Każda dykasteria wykonując swoją szczególną posługę jest jednocześnie powołana do wypełniania jej we współpracy z innymi dykasteriami, instytucjami lub urzędami Kurii Rzymskiej. Dykasterie powinny realizować dynamikę ciągłej współzależności oraz łączenia swych działań w dążeniu do wspólnego celu (zob. art. 9 § 1 PE)[284]. Ponadto każda z instytucji Kurii Rzymskiej „bada najpoważniejsze problemy współczesności, mając na celu wspieranie duszpasterskiej działalności Kościoła w sposób bardziej adekwatny, skoordynowany i skuteczny, zawsze w zgodzie i z poszanowaniem kompetencji Kościołów partykularnych, Konferencji Episkopatów, ich regionalnych i kontynentalnych rad oraz wschodnich struktur hierarchicznych" (art. 21 nr 4 PE). Wynika z tego, że władza pasterska Biskupa Rzymskiego,

---

użytych w niej sformułowaniach widać wyraźnie, że jest kierowana również do wiernych migrantów obrządków wschodnich. W Instrukcji zastosowano równoczesne użycie zarówno łacińskich jak i wschodnich terminów technicznych np.: diecezja/eparchia, ordynariusz/hierarcha, konferencja biskupów/struktury hierarchiczne katolickich Kościołów wschodnich itd. Wymiar wschodni tego dokumentu to jednak nie tylko wprowadzenie odpowiednich pojęć, lecz również uwzględnienie specyficznych dla Kościołów wschodnich aspektów dyscyplinarnych, administracyjnych czy liturgicznych. C. Vasil' zauważył także, iż w dokumencie pojawiły się 24 odwołania do kanonów Kodeksu Prawa Kanonicznego, z czego w 10 przypadkach są to kanony, które nie mają odpowiedników w prawodawstwie wschodnim, w 9 przypadkach kanony, przy których podano jednocześnie ich wschodni odpowiednik, natomiast w 5 pozostałych przypadkach kanony, które choć posiadają swoje wschodnie odpowiedniki, zostały podane bez odwołania do prawodawstwa wschodniego. Z kolei, gdy chodzi o Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich, to Instrukcja przywołuje aż 35 kanony z czego w 9 przypadkach kanony są cytowane równoległe z kanonami łacińskimi, w 6 przypadkach nie podano łacińskich odpowiedników, a w 20 przypadkach użyte zostały kanony występujące wyłączenie w Kodeksie wschodnim. Mając to wszystko na uwadze, przytaczany autor, stwierdził, iż, to wręcz skrupulatne omówienie tematu migracji wiernych wschodnich w Instrukcji wraz z podaniem konkretnych sposobów rozwiązywania problemów związanych z tym zjawiskiem, z punktu widzenia katolickich Kościołów wschodnich stanowi jeden z jej największych atutów. Aczkolwiek C. Vasil' zaznacza jednocześnie, że w dokumencie występują także pewne elementy wątpliwe i niespójne z punktu widzenia prawodawstwa wschodniego; C. VASIL', *Alcune cosiderazione sull'Instruzione EMCC dal punto di vista del diritto delle Chiese Orientali Cattoliche*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte I, Città del Vaticano 2005, s. 88–90, 98–99.

[282] FRANCISCUS PP., Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Dicasterium ad integram humanam progressionem fovendam constituitur *Humanam progressionem* (17.10.2016), AAS 108 (2016), s. 968.

[283] L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 129–130.

[284] FRANCISCUS PP., Costituzione apostolica sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo *Praedicate Evangelium* (19.03.2022), „L'Osservatore Romano" 162 (2022) nr 74, s. I–XII.

a co za tym idzie posługa, jaką Kuria Rzymska pełni w jego imieniu, musi być postrzegana w ramach kościelnej *communio*, a przy tym z perspektywy kolegialności. Innymi słowy wszystkie te instytucje powinny przynajmniej w sposób pośredni, w ramach swoich kompetencji, włączyć się również w troskę pasterską Kościoła o wiernych migrantów[285].

4.1. Dykasteria ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka

Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących zakończyła swoją działalność 01.01.2017 r. wraz z wejściem w życie *motu proprio Humanam progressionem*, na mocy którego papież Franciszek powołał do istnienia Dykasterię ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka. Papież postanowił przy tym, że w nowej Dykasterii, która działa w oparciu o zatwierdzone przez niego *ad experimentum* Statuty[286] zostają połączone kompetencje następujących papieskich rad: Papieskiej Rady *Iustitia et Pax*, Papieskiej Rady *Cor Unum*, Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących oraz Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Pracowników Służby Zdrowia (zob. HP). Z kolei zatwierdzony przez papieża statut nowej dykasterii stanowi, iż wraz z dniem 01.01.2017 r. cztery wymienione powyżej rady papieskie przestaną pełnić swoje funkcje (*cesseranno dalle proprie funzioni*), a przy tym zostają uchylone art. 142–153 konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* (zob. art. 5 SND)[287]. Obecnie przepisy regulujące działanie tej Dykasterii zostały zawarte w ogłoszonej przez papieża Franciszka konstytucji apostolskiej reformującej Kurię Rzymską *Praedicate Evangelium* (zob. art. 163–174 PE).

Warto przypomnieć, że kompetencje Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, które dziś, jak się wydaje zostały przejęte przez nową dykasterię, zostały szczegółowo przedstawione w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Przede wszystkim w Instrukcji przypomniano ogólne postanowienia konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, w myśl których do Rady miało należeć kierowanie pasterską troską Kościoła o migrantów, a także wszechstronne studium związanych z tym zjawiskiem problemów (zob. art. 149 PB; art. 22 § 1 EMCC). Ponadto Rada, przy uwzględnieniu kompetencji innych organów Kurii Rzymskiej oraz podstawowej odpowiedzialności za ludzi w drodze, jaka spoczywa na Kościołach przyjmujących, miała świadczyć „pomoc w zakresie organizowania w Kościołach partykularnych skutecznego i własnego duszpasterstwa, również przez tworzenie w razie potrzeby odpowiednich struktur duszpasterskich dla uciekinierów,

[285] B. BERTAGNA, *Gli organismi della Curia Romana…*, s. 111; W. NECEL, *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących…*, s. 69–70.

[286] FRANCISCUS PP., Statutum novi dicasterii ad integram humanam progressionem fovendam (17.10.2016), AAS 108 (2016), s. 969–972.

[287] C.-M. FABRIS, *Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, „Ephemerides Iuris Caninici" 58 (2018), s. 115–116.

wygnańców, migrantów" (art. 150 § 1 PB; art. 22 § 1 EMCC). W oparciu o te ogólne postanowienia, autorzy Instrukcji uznali, że do szczególnych zadań Rady miało należeć studiowanie sprawozdań nadsyłanych przez poszczególne konferencje biskupów i odpowiednie struktury hierarchiczne katolickich Kościołów wschodnich (zob. art. 22 § 2 nr 1 EMCC). Następnie wydawanie odpowiednich instrukcji zgodnie z kan. 34 KPK mających na celu przedstawianie sugestii i zachęcanie do podejmowania inicjatyw, działań, a także tworzenia programów zmierzających do rozwoju struktur i instytucji związanych z duszpasterstwem migrantów (zob. art. 22 § 2 nr 2 EMCC). Rada miała również za zadanie sprzyjać wzajemnej wymianie informacji między konferencjami biskupów, a także odpowiednimi strukturami hierarchicznymi katolickich Kościołów wschodnich, gdy są zainteresowane w danej sprawie oraz ułatwiać wzajemne relacje między nimi, zwłaszcza, gdy chodzi o przenoszenie prezbiterów z jednego kraju do drugiego w celu prowadzenia duszpasterstwa migrantów (zob. art. 22 § 2 nr 3 EMCC). Nie mniej ważnym zadaniem było śledzenie przez Radę działalności duszpasterskiej na rzecz migrantów podejmowanej w strukturach kościelnych o zasięgu regionalnym i kontynentalnym, a następnie popieranie i animowanie tej działalności, tak aby była prowadzona w sposób skoordynowany i harmonijny (zob. art. 22 § 2 nr 4 EMCC). Bardzo ważnym zadaniem było badanie sytuacji w miejscach, w których występowały pewne grupy migrantów, pod kątem zasadności utworzenia tam specyficznych struktur duszpasterskich dla migrantów (zob. art. 22 § 2 nr 5 EMCC). Rada była odpowiedzialna także za popieranie dobrych stosunków między instytutami zakonnymi zaangażowanymi w duszpasterstwo migrantów a konferencjami biskupów i odpowiednimi strukturami hierarchicznymi katolickich Kościołów wschodnich, oczywiście przy uwzględnieniu kompetencji Kongregacji ds. Instytutów Życia Konsekrowanego i Stowarzyszeń Życia Apostolskiego oraz Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich (zob. art. 22 § 2 nr 6 EMCC). Z kolei z Papieską Radą ds. Popierania Jedności Chrześcijan Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących miała porozumiewać się w tym wszystkim, co na polu duszpasterstwa migrantów mogło z pożytkiem służyć współpracy ekumenicznej (zob. art. 22 § 2 nr 7 EMCC). W podobny sposób miała współpracować z Papieską Radą ds. Dialogu Międzyreligijnego, w celu ożywiania i uczestniczenia w inicjatywach, które uważała za konieczne i korzystne dla dialogu z grupami migrantów niebędących chrześcijanami (zob. art. 22 § 2 nr 8 EMCC)[288].

[288] L. SABBARESE, *Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e itineranti*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 855.

Jak już powiedziano Dykasteria ds. Promowania Integralnego Rozwoju Człowieka przejęła kompetencje m.in. Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, a więc wydaje się, że ww. zadania Rady stoją dziś przed Dykasterią, a zwłaszcza przed utworzoną w jej ramach Sekcją ds. Migrantów i Uchodźców, na czele której *ad tempus* stanął sam papież (zob. art. 1 § 4 SND). Ani *motu proprio Humanam progressionem* ani Statut nowej Dykasterii ani nawet konstytucja apostolska *Praedicate Evangelium* nie zawierają szczegółowych przepisów, na podstawie których można byłoby dokładnie określić faktyczny zakres zadań Dykasterii a zwłaszcza Sekcji ds. Migrantów i Uchodźców na polu duszpasterstwa ludzi w drodze. Dlatego punktem odniesienia w tym przedmiocie powinny być dotychczasowe kompetencje Rady szczegółowo przedstawione w *Erga migrantes caritas Christi*, które, jak to ogólnie zostało stwierdzone w *Humanam progressionem,* zostały przejęte przez Dykasterię.

Humanam progressionem, Statut oraz konstytucaja apostolska *Praedicate Evangelium* przedstawiają natomiast ogólne cele, jakie prawodawca kościelny wyznaczył dla tej nowej instytucji watykańskiej. Papieskie *motu proprio* przypomina już w pierwszych słowach, że „Kościół całym swoim bytem i działaniem jest powołany do wspierania integralnego rozwoju osoby ludzkiej (*humanam progressionem integram*) w świetle Ewangelii" (HP). Papież wyjaśnia dalej, że „rozwój ten odbywa się poprzez dbanie o nieocenione dobra sprawiedliwości, pokoju i ochrony stworzenia... [a on sam] w swoim dziele utwierdzania tych wartości, nieustannie dostosowuje współpracujące z nim instytucje, aby lepiej odpowiadały potrzebom mężczyzn i kobiet, do służby którym są wezwane" (HP). Dykasteria ma zatem troszczyć się o ww. obszary, a więc sprawiedliwość, pokój, ochronę środowiska, a także zdrowie i działalność charytatywną (zob. HP). Dlatego, jak stwierdził następnie papież, nowa instytucja Stolicy Apostolskiej „będzie kompetentna zwłaszcza w sprawach migrantów, potrzebujących, chorych, wykluczonych i zepchniętych na margines, uwięzionych i bezrobotnych, a także ofiar konfliktów zbrojnych, klęsk żywiołowych oraz wszelkich form niewolnictwa i tortur" (HP). Powyższe kwestie zostały podjęte również w Statucie Dykasterii, w którym jeszcze raz powtórzono, że naczelnym zadaniem tej instytucji jest promocja integralnego rozwoju człowieka w świetle Ewangelii, przy czym obok Ewangelii w dokumencie tym pojawiło się również odniesienie do nauki społecznej Kościoła, jako punktu odniesienia dla tego rozwoju (zob. art. 1 § 2 SND). Aby cel ten mógł zostać osiągnięty Statut zaleca, aby Dykasteria utrzymywała stosunki z konferencjami episkopatów, proponując im współpracę w promowaniu wartości związanych ze sprawiedliwością,

pokojem oraz troską o stworzenie (zob. art. 1 § 2 SND)[289]. W podobnym duchu prawodawca kościelny przedstawił ogólne cele Dykasterii ds. Promowania Integralnego Rozwoju Człowieka w konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* stwierdzając m.in., iż ma ona za zadanie „popierać osobę ludzką i nadaną jej przez Boga godność, prawa człowieka, zdrowie, sprawiedliwość i pokój. Interesuje się głównie zagadnieniami związanymi z gospodarką i pracą, troską o stworzenie i ziemię jako «wspólny dom», migracją i kryzysami humanitarnymi" (art. 163 § 1 PE).

Poza nakreśleniem ogólnego celu, jaki stoi przed Dykasterią, prawodawca kościelny przedstawił w statucie również bardziej szczegółowe normy określające jej zadania, misję i działania (zob. art. 3 SND). Normy te zostały ujęte w jeden artykuł składający się z sześciu paragrafów, tym niemniej już pobieżna lektura tych przepisów pozwala dostrzec, jak ogromne zadania stoją przed tą nową watykańską instytucją. Zadania te są przy tym bardzo zróżnicowane, a do ich skutecznej realizacji Dykasteria będzie niewątpliwie musiała podjąć współpracę z wieloma innymi instytucjami nie tylko kościelnymi. Statuty stanowią, że Dykasteria ma zgłębiać naukę społeczną Kościoła i ją upowszechniać przede wszystkim poprzez wprowadzanie jej w życie, a tym samym przyczynianie się do tego, że życie społeczne, ekonomiczne i polityczne będzie coraz bardziej przepojone duchem Ewangelii (zob. art. 3 § 1 SND). Ponadto Dykasteria ma gromadzić informacje i wyniki badań z zakresu sprawiedliwości, pokoju, rozwoju narodów, promocji i obrony ludzkiej godności i praw człowieka, takich jak prawa dotyczące pracy, w tym prawa nieletnich; w ten sam sposób ma zajmować się zjawiskiem migracji, wyzyskiem migrantów, handlem ludźmi, różnymi formami współczesnego niewolnictwa, a także kwestiami związanymi z sytuacją więźniów, torturami, karą śmierci, dążeniem do rozbrojenia oraz kontrolą zbrojeń, jak również konfliktami zbrojnymi i ich wpływem na ludność cywilną i środowisko naturalne (zob. art. 3 § 2 SND). Uzyskane przez Dykasterię dane mają następnie być przez nią oceniane i przekazywane odpowiednim instytucjom konferencji episkopatów, aby te w razie potrzeby mogły bezpośrednio interweniować (zob. art. 3 § 2 SND). Statut przewiduje także, że Dykasteria będzie dążyć do tego, aby Kościoły lokalne zapewniały odpowiednią i skuteczną pomoc zarówno materialną jak i duchową, w razie potrzeby nawet przy pomocy odpowiednich struktur duszpasterskich, dla chorych, uchodźców, wygnańców, migrantów, bezpaństwowców, pracowników cyrkowych, nomadów i innych grup ludzi w drodze (zob. art. 3 § 3 SND). Dykasteria ma ponadto zachęcać i koordynować inicjatywy instytucji katolickich zaangażowanych w poszanowanie ludzkiej godności, afirmujących wartość sprawiedliwości

[289] G. WOJCIECHOWSKI, *Struktura i kompetencje Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka*, „Studia Prawnicze KUL" (2017) nr 4 (72), s. 213.

i pokoju, a także niosącym pomoc potrzebującym (zob. art. 3 § 4 SND). Aby Dykasteria mogła wypełnić te wszystkie zadania, może w tym celu nawiązywać kontakty z instytucjami zaangażowanymi w szerzenie sprawiedliwości i pokoju, zarówno kościelnymi jak i świeckimi, a także z władzami państw i organizacji międzynarodowych (zob. art. 3 § 5 SND). Pomocą w promowaniu tych wszystkich wartości mają być dla Dykasterii coroczne obchody Światowego Dnia Pokoju, Światowego Dnia Migrantów, Światowego Dnia Chorych, w które ma czynnie się angażować (zob. art. 3 § 6 SND)[290].

Powołanie do istnienia przez papieża Franciszka Dykasterii ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka należy odczytywać przez pryzmat programu jego pontyfikatu, który został zaprezentowany w adhortacji apostolskiej *Evangelii gaudium*. Papież w tym dokumencie przede wszystkim pragnął zwrócić uwagę wszystkich wiernych na drugiego człowieka, zwłaszcza tego, który znalazł się na różnego rodzaju peryferiach, czy to materialnych, czy duchowych, czy też moralnych. Dlatego wzywał Kościół do „wyjścia z własnej wygody i zdobycia się na odwagę, by dotrzeć na wszystkie peryferia świata potrzebujące światła Ewangelii" (EG 20), aby dokonał na nowo „opcji na rzecz ubogich, pojmowanej jako specjalna forma pierwszeństwa w praktykowaniu miłości chrześcijańskiej" (EG 198). Wrażliwość na drugiego człowieka, do której wzywa papież, nie może pozostać na płaszczyźnie emocjonalnego współczucia, lecz musi przekładać się na konkretne działania. Franciszek w przywoływanym dokumencie taką postawę nazywa ogólnie „wyborem misyjnym" (EG 27) i jak sam stwierdza jest jego marzeniem, aby ten wybór przyczynił się do odnowy Kościoła, aby był w stanie przemienić wszystko, to znaczy, aby „zwyczaje, style, rozkład zajęć, język i wszystkie struktury kościelne stały się odpowiednim kanałem bardziej do ewangelizowania dzisiejszego świata niż do zachowania stanu rzeczy" (EG 27). A zatem zgodnie z zamysłem papieża, reforma struktur kościelnych musi być poprzedzona odnową duszpasterską. Z kolei sama reforma struktur kościelnych ma sprawić, „by stały się one wszystkie bardziej misyjne, by duszpasterstwo zwyczajne we wszystkich swych formach rozszerzało swój zasięg i było bardziej otwarte" (EG 27). Innymi słowy według Franciszka dobre struktury kościelne to te, które służą i przyczyniają się do wzrostu ewangelizacyjnego dynamizmu, a które same są ożywiane i podtrzymywane ewangelicznym duchem (zob. EG 26)[291].

[290] D. LE TOURNEAU, *Comentario al Estatuto del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral*, „Ius Canonicum" 57 (2017) nr 114, s. 874–879.

[291] C.-M. FABRIS, *Il Dicastero per il Servizio…*, s. 120–121.

Należy również podkreślić, że nowa Dykasteria[292], z jej szerokimi, przejętymi od czterech papieskich rad, kompetencjami, a także wielorakimi, przedstawionymi powyżej, zadaniami, które na niej ciążą, została zorganizowana właśnie w ten sposób po to, aby jak najlepiej uwydatnić intencję papieża, aby w świetle Ewangelii spojrzeć na człowieka jako całość, jako integralny podmiot w różnych aspektach jego rozwoju, a więc zarówno w wymiarze materialnym, jak i duchowym[293]. Warto w tym miejscu przytoczyć słowa M. Semararo, który zauważył, iż Franciszek „używając w nazwie nowej dykasterii sformułowania «integralny rozwój ludzki», chciał w ten sposób wskazać horyzont, w którym ma działać dykasteria, a na który składają się trzy wielkie dokumenty wyrażające aktualną społeczną naukę Kościoła, a więc: *Populorum progressio* Pawła VI o prawie do rozwoju, *Caritas in veritate* Benedykta XVI na temat integralnego wymiaru ludzkiego [oraz] encyklika *Laudato si'* ze względu na jej solidarny profil i integralną ekologię"[294].

Zgodnie z wolą Franciszka wyrażoną w *motu proprio Humanam progressinem* Dykasteria powinna mieć na uwadze zwłaszcza sprawy tych, którzy znajdują się na peryferiach, a więc „migrantów, potrzebujących, chorych, wykluczonych i zepchniętych na margines, uwięzionych i bezrobotnych, a także ofiar konfliktów zbrojnych, klęsk żywiołowych oraz wszelkich form niewolnictwa i tortur" (HP). Można nawet odnieść wrażenie, że wśród tych różnych grup, które wymienia papież, miejsce szczególne zajmują migranci, o czym świadczy wyodrębnienie w ramach Dykasterii specjalnej Sekcji ds. Uchodźców i Migrantów, na czele której stanął sam papież. Oczywiście objęcie

[292] Na uwagę zasługuje fakt określenia omawianej w tym paragrafie nowej watykańskiej instytucji terminem „dykasteria". Użycie tego pojęcia w czasach obowiązywania jeszcze konstytucji *Pastor bonus* wydawało się być nie do końca poprawne z prawniczego punktu widzenia. Zgodnie bowiem z konstytucją apostolską *Pastor bonus* dykasteria to pojęcie ogólne, przez które rozumie się: „Sekretariat Stanu, Kongregacje, Trybunały, Rady i Urzędy […]" (art. 2 § 1 PB). Jednak, jak zauważył C.-M. Fabris, użycie terminu „dykasteria" było podyktowane zamiarem umieszczenia wszystkich centralnych organów Kurii Rzymskiej na tym samym poziomie. Powyższą tezę potwierdził M. Semararo – sekretarz Rady Kardynałów, który stwierdził, iż obecne w konstytucji apostolskiej *Pastor bonus* rozróżnienie na kongregacje i papieskie rady dokonuje się w oparciu o to, czy dany podmiot sprawuje władzę czy nie. Jednakże taki stan rzeczy, pomimo zawartej w tej samej konstytucji normy, zgodnie z którą „dykasterie są prawnie między sobą równe" (art. 2 § 2 PB), rodzi faktyczny podział na dykasterie pierwszego i drugiego rzędu. Papież w podjętej przez niego reformie Kurii Rzymskiej celowo zatem sięga po bardziej ogólną terminologię, aby jeszcze wyraźniej ukazać równość różnych dykasterii. Dlatego zgodnie z promulgowaną 19.03.2022 r. konstytucją apostolską *Praedicate Evangelium* „Kuria Rzymska składa się z Sekretariatu Stanu, dykasterii i organów (*dai Dicasteri e dagli Organismi*), które wszystkie są sobie prawnie równe" (art. 12 § 1 PE). Prawodaca kościelny wprowadza jednocześnie na określenie wymienionych powyżej jednostek Kurii Rzymskiej ogólne pojęcie „instytucje kurialne (*Istituzioni curiali*)" (art. 12 § 2 PE). Tym samym „dykasteria" nabiera nowego znaczenia w obecnie obowiązujących przepisach. Nie jest już to pojęcie ogólne, jak to miało miejsce pod rządami konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, lecz oznaczenie jednoski organizacyjnej Kurii Rzymskiej. Ponadto w *Praedicate Evangelium* obok ww. instucji kurialnych mowa jest jeszcze o urzędach (*uffici*) (zob. art. 9 § 1 PE). Zgodnie z *Praedicate Evangelium* urzędy nie zaliczają się do kategorii instytucji kurialnych i mają inne od nich kompetencje (zob. art. 19; 21; 43 § 2 PE); C.-M. FABRIS, *Il Dicastero per il Servizio…*, s. 129–130; M. SEMERARO, *La riforma di papa Francesco*, „Il Regno. Attualità e Documenti" (2016) nr 14, s. 439.

[293] Tenże, *Il Dicastero per il Servizio…*, s. 130.

[294] Tenże, *La riforma di papa Francesco…*, s. 441.

kierownictwa we wspomnianej Sekcji przez Franciszka nie ma na celu sprawowania przez niego faktycznego zarządu tą Sekcją, lecz przede wszystkim ma podkreślić jego szczególne zainteresowanie i troskę właśnie o kwestie związane ze zjawiskiem migracji oraz samych migrantów i uchodźców[295]. Jednocześnie przewodniczenie przez papieża Sekcji ds. Uchodźców i Migrantów bezpośrednio przekłada się na jej podejście do zjawiska migracji, które stanowi wierne odzwierciedlenie nauczania Franciszka na ten temat. Przykładem tego może być opublikowany w 2022 r. przez Sekcję dokument *Orientamenti sulla pastorale migratoria interculturale*[296], w którym jego autorzy stwierdzili, iż ma on na celu przedstawienie konkretnych sugestii i wskazówek dotyczących działań na rzecz migrantów, które można wyrazić czterema czasownikami: przyjmować, chronić, promować i integrować, a więc słowami, którymi wielokrotnie posługiwał się papież Franciszek w celu syntetycznego ujęcia zaangażowania Kościoła katolickiego na rzecz migrantów i uchodźców (zob. OPMI *Introduzione*).

Sobór Watykański II w jednym ze swoich dokumentów przypomniał, że Kościół, rozpatrywany jako ziemska i ludzka instytucja, zawsze potrzebuje reformy (*perennem reformationem*) i potrzebuje ciągłej reformy (*perpetuo indiget*) (zob. UR 6). Jeżeli powyższe słowa odnoszą się do Kościoła jako takiego w jego ziemskim wymiarze, to niewątpliwie znajdują zastosowanie również do Kurii Rzymskiej. I faktycznie, jak pokazuje historia, Kuria Rzymska, jest, szczególnie w ostatnim stuleciu, w stanie permanentnej reformy. Dlatego nie jest niczym nadzwyczajnym, że również Franciszek zdecydował się na podjęcie pewnych działań mających na celu reorganizację, udoskonalenie, a także modyfikację niektórych instytucji Kurii Rzymskiej po to, aby skuteczniej pomagały papieżowi w sprawowaniu najwyższego urzędu pasterskiego w służbie i dla dobra całego Kościoła powszechnego i poszczególnych Kościołów partykularnych[297].

W ten sposób reformie poddana została m.in. Papieska Rada ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących. Decyzja papieża w tym przedmiocie spotkała się jednak z różnym odbiorem. W literaturze można spotkać szereg pozytywnych opinii na temat papieskiej reformy instytucji odpowiedzialnej za duszpasterstwo migrantów na forum ogólnokościelnym. W tym duchu W. Necel stwierdził, że powołana do istnienia Dykasteria ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka „jest kolejnym ogniwem ewolucji centralnych organów Stolicy Apostolskiej zajmujących się problematyką ludzi w drodze i jednocześnie

---

295 C.-M. FABRIS, *Il Dicastero per il Servizio…*, s. 124.

296 SEZIONE MIGRANTI E RIFUGIATI DEL DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, *Orientamenti sulla pastorale migratoria interculturale* (24.03.2022), „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede" B0209 (2022).

297 M. SEMERARO, *La riforma di papa Francesco…*, s. 434.

wyrazem praktycznej realizacji zasady pomocniczości w trosce o szczególne potrzeby uchodźców i wypędzonych"[298]. Ten sam autor zwraca uwagę, że w dokonanych przez papieża zmianach nie chodzi jedynie o przekazanie pewnych zadań jednego organu Stolicy Apostolskiej drugiemu, czy o zwyczajne zauważenie wagi problemów współczesnych migracji, lecz o zmianę jakościową. Jak bowiem zauważył W. Necel, Rady, które zostały przekształcone w nową Dykasterię zajmowały się często tymi samymi problemami, oczywiście każda w nieco innym aspekcie. Dlatego ich połączenie może przyczynić się do bardziej owocnego wykorzystania zgromadzonych przez nie na przestrzeni lat doświadczeń, a przez to zintensyfikować troskę Kościoła o każdego człowieka, zwłaszcza tego, który doświadcza trudnych sytuacji życiowych, takich jak np. emigracja[299]. Nowa Sekcja Dykasterii ma pomóc w integralnym spojrzeniu na człowieka w drodze i w takim też zakresie udzieleniu mu pomocy[300].

Z drugiej strony wśród komentatorów papieskich działań nie brak głosów wyrażających pewne wątpliwości, co do podjętych przez niego zmian w Kurii Rzymskiej. Na przykład D. le Tourneau zastanawia się, czy Dykasteria będzie w stanie podołać wszystkim, tak bardzo zróżnicowanym zadaniom, jakie przed nią stoją. Jak stwierdza, cel jest ambitny i godny pochwały, ale istnieje ryzyko, że Dykasterii zabraknie środków niezbędnych do jej misji[301]. Z kolei C.-M. Fabris zwrócił uwagę, że decyzja o połączeniu czterech Rad w jedną Dykasterie wydaje się wpisywać w ogólny zamysł papieża zredukowania liczby organów zarządzających, a także uproszczenia ich działania oraz stosowanych przez nie procedur. Tymczasem zdaniem przywołanego autora struktura nowej Dykasterii określona w jej Statutach, a przede wszystkim jej podział na trzy komisje (zob. art. 4 § 5 SND), z których każda ma określone kompetencje oraz wyodrębnienie w jej ramach specjalnej Sekcji ds. Uchodźców i Migrantów (zob. art. 1 § 4 SND) nie do końca odpowiadają postulatowi przeciwdziałania biurokracji[302]. L. Sabbarese zauważył natomiast, że choć odnośnie Sekcji ds. Uchodźców i Migrantów Statut Dykasterii stanowi, że będzie ona szczególnie kompetentna w sprawach migracyjnych (zob. art. 1 § 4 SND), to w porównaniu z Papieską Radą ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących nie jest już oczywiste, że Dykasteria ma na celu opiekę duszpasterską nad migrantami[303]. I faktycznie, odczytując przesłanie *motu proprio Humanam progressionem* oraz pewne założenia zawarte w Statucie Dykasterii, można odnieść wrażenie,

[298] W. NECEL, *Watykańska Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka w służbie migrantów*, „Prawo Kanoniczne" 61 (2018) nr 1, s. 25.

[299] Tamże, s. 25.

[300] Tamże, s. 30.

[301] D. LE TOURNEAU, *Comentario al Estatuto del Dicasterio…*, s. 874.

[302] C.-M. FABRIS, *Il Dicastero per il Servizio…*, s. 131.

[303] L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 129–130.

iż owszem Dykasteria ma służyć integralnemu rozwojowi migrantów, jednakże sama migracja wydaje się być ukazana wyłącznie przez pryzmat zagrożeń jakie może ze sobą nieść. Stąd na pierwszy plan wysuwa się pomoc humanitarna dla migrantów, natomiast środki duszpasterskie, w tym odpowiednie struktury duszpasterskie, mają być stosowane jedynie, gdy są konieczne (zob. art. 3 § 3 SND). Podobnie V. Parlato podejmując refleksję na temat nowej Dykasterii stwierdził, że nakreślone przed nią w *Humanam progressionem* cele są bardzo szlachetne, ale jego zdaniem marginalne w odniesieniu do *finis Ecclesiae* – celu Kościoła Chrystusowego, którym zgodnie z doktryną katolicką jest *salus aeterna animarum* poszczególnych wiernych[304]. Również po ogłoszeniu przez Franciszka konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* powyższe wątpliwości wydają się wciąż zasadne, gdyż wspomniany dokument powtarza – co do zasady – sformułowane już wcześniej normy dotyczące Dykasterii ds. Promocji Integralnego Rozwoju Człowieka.

4.2. Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich

Stolica Apostolska w wieloraki sposób angażuje się w duszpasterstwo migrantów, zwłaszcza migrantów należących do katolickich Kościołów wschodnich, również przez Dykasterię ds. Kościołów Wschodnich. Historia tej watykańskiej instytucji sięga XVI wieku, kiedy to została założona przez papieża Grzegorza XIII jako Kongregacja ds. Greków (*Congregatio de rebus Graecorum*)[305]. Od tamtej pory sprawami dotyczącymi katolickiego Wschodu zajmowały się różne organy Stolicy Apostolskiej. W 1917 roku papież Benedykt XV powołał w tym celu nowy, odrębny organ, jakim była Kongregacja Kościoła Wschodniego. Kompetencje nowej Kongregacji zostały określone w *motu proprio Dei providentis,* a następnie powtórzone w kan. 257 Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. Zgodnie z tym kanonem Kongregacji, której przewodniczył Biskup Rzymski, „zastrzeżone (*reservantur*) zostały wszystkie te rzeczy, które odnoszą się do osób lub do dyscypliny lub do obrzędów Kościołów wschodnich, nawet jeśli są one mieszane, to znaczy, jeśli ze względu na materię lub osoby dotyczą także wiernych Kościoła łacińskiego" (kan. 257 § 1 KPK/17). Dlatego, jak stanowił dalej Kodeks piobenedyktyński – co do zasady – „Kongregacja posiada wszystkie te uprawnienia dla wschodnich obrządków Kościoła, które inne Kongregacje uzyskują dla obrządków łacińskich Kościoła" (kan. 257 § 2 KPK/17)[306].

---

[304] V. PARLATO, *Considerazione sul M. P. istitutivo del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, „Stato, Chiesa e pluralismo confessionale" 37 (2017), s. 2.

[305] L. ADAMOWICZ, *Kongregacja do spraw Kościołów Wschodnich*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1324.

[306] S.T. DOYLE, *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches…*, s. 530–531.

Kongregacja Kościoła Wschodniego dzieliła los Kurii Rzymskiej, i podobnie jak inne jej instytucje, również ona była poddawana dalszym przemianom, zwłaszcza przy okazji dwóch istotnych reform Kurii, jakich dokonali Paweł VI na mocy konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae universae* oraz Jan Paweł II swoją konstytucją apostolską *Pastor bonus*. Pierwsza z tych reform zaowocowała m.in. zmianą nazwy omawianej dykasterii na Święta Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich (*Sacra Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*). Ponadto na podkreślenie zasługuje dość istotna zmiana terminologiczna dotycząca kompetencji Kongregacji, która została wprowadzona w Konstytucji Pawła VI. Zarówno *Dei providentis* jak i Kodeks z 1917 r. stanowiły, iż sprawy, którymi z postanowienia najwyższego prawodawcy kościelnego miała zajmować się Kongregacja, był jej, z pewnymi wyjątkami zastrzeżone (*reservantur*) (zob. kan. 257 § 1 KPK/17). Tymczasem w *Regimini Ecclesiae universae* zrezygnowano z użycia terminu *reservantur*, a w jego miejsce pojawiło się słowo *cognoscit*. A zatem zgodnie z brzmieniem tego dokumentu „Kongregacja Kościołów Wschodnich rozpatruje (*cognoscit*) wszystkie, wszelkiego rodzaju sprawy, które dotyczą czy to osób, czy dyscypliny, czy obrządków Kościołów wschodnich, chociażby były mieszane […]" (art. 44 REU). Natomiast Kongregacji tej „w sposób wyłączny podlegają terytoria, na których większa część chrześcijan należy do obrządków wschodnich" (art. 44 REU). Jak zauważył S.T. Doyle ta zmiana terminologiczna w *Regimini Ecclesiae universae* w znacznym stopniu przyczyniła się do zmiany postrzegania Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich. Według przywołanego autora, wcześniej była ona traktowana jako dykasteria znacznie różniąca się od innych, tymczasem obecnie bardziej podkreślono jej zaangażowanie na równi z innymi dykasteriami, w sprawowanie przez papieża opieki nad całym Kościołem[307]. Kompetencje Kongregacji zostały w podobny sposób przedstawione w konstytucji *Pastor bonus*, która poza doprecyzowaniem pewnych kwestii w tej materii zmieniła po raz kolejny jej nazwę, tym razem na Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich (*Congregatio pro Ecclesiis Orientalibus*) (zob. art. 56–61 PB). Natomiast w wyniku reformy Kurii Rzymskiej dokonanej przez Franciszka na mocy konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich zmieniła nazwę na Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich (*Dicastero per le Chiese orientali*) (zob art. 82–87 PE).

Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich „zajmuje się sprawami katolickich Kościołów wschodnich *sui iuris* w odniesieniu do osób i rzeczy" (art. 82 § 1 PE). Mając na uwadze powyższą normę pochodzącą z konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*, staje się jasne, że Dykasteria będzie również interweniować w wielu sprawach dotyczących wiernych Kościołów wschodnich przebywających w diasporze. Jak zauważył P. Gefael w Kodeksie

[307] Tamże, s. 531.

Kanonów Kościołów Wschodnich jest przewidzianych około siedemdziesięciu przypadków, w których właściwa do załatwienia poszczególnych spraw jest Stolica Apostolska, przy czym w przeważającej większości chodzi konkretnie o Kongregację ds. Kościołów Wschodnich, czyli obecną Dykasterię ds. Kościołów Wschodnich. Poza tym jest wiele spraw nieunormowanych w Kodeksie, w których, choć nie ma formalnego obowiązku uzyskania zgody, a nawet zwrócenia się o radę do Kongregacji, to Kongregacja jest i tak proszona o wydanie swojej opinii w danej sprawie. Według przywołanego autora wśród wielu spraw, w których kompetentna jest Kongregacja, a które dotyczą jakoś wiernych migrantów Kościołów wschodnich można wymienić m.in. wydawanie zgody dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich na przejście do Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 32 § 1 KKKW; kan. 112 § 1 nr 1 KPK), a także wydawanie zgody na przypisanie do Kościoła łacińskiego prawosławnych, którzy chcą przystąpić do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim, jak i dla protestantów, którzy przystępując do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim pragną być włączeni do jednego z katolickich Kościołów wschodnich (zob. kan. 35 KKKW); wydawanie indultu birytualizmu (zob. kan. 674 KKKW; kan. 846 KPK); mianowanie kapłanów do opieki na wiernymi migrantami innych Kościołów *sui iuris* na emigracji, w sytuacji, gdy biskup eparchialny/diecezjlany nie może dojść w tej sprawie do porozumienia z patriarchą (zob. kan. 193 § 3 KKKW; EMCC 55); wydawanie zgody na udzielanie święceń kandydatom należącym do innych Kościołów *sui iuris* (zob. kan. 748 § 1 KKKW; kan. 1015 § 2 KPK); wyznaczanie własnego hierarchy dla wiernych Kościołów wschodnich na terytoriach, gdzie nie mają oni własnej hierarchii, a jest kilku hierarchów miejsca (zob. kan. 916 § 5 KKKW)[308].

Na koniec należy zwrócić uwagę na jeszcze inne, ważne kompetencje Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich, które bezpośrednio są związane z duszpasterstwem wiernych migrantów Kościołów wschodnich. Kompetencje te zostały określone przez prawodawcę kościelnego w konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae universae*, następnie powtórzone w konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, a ostatnio także w konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*. Pierwszy z wymienionych dokumentów stanowi w omawianym przedmiocie: „Kongregacja Kościołów Wschodnich […] nawet na terytoriach łacińskich otacza pilną troską, także przez wizytatorów, jeszcze niezorganizowane pierwociny wiernych obrządków wschodnich i wedle możności zaradza ich duchowym potrzebom, również przez

[308] P. GEFAELL, *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, w: *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, red. L. Okulik, Venezia 2008, s. 130–146; M. VATTAPPALAM, *The Congregation for the Eestern Churches. Origins and competences*, Città del Vaticano 1999, s. 163–222; M. BROGI, *L'impegno quotidiano della Congregazione per le Chiese orientali*, „Revista Española de Derecho Canónico" 53 (1996) nr 141, s. 681–693.

organizowanie własnej hierarchii, jeżeli wymagają tego okoliczności i liczba wiernych" (REU 44 *in fine*). Podobnie przepis ten został ujęty w drugiej z wymienionych konstytucji apostolskich: „Kongregacja Kościołów Wschodnich obejmuje swoją troską wspólnoty wiernych wschodnich znajdujących się na terytoriach Kościoła łacińskiego, zaradzając ich duchowym potrzebom przez wizytatorów, a gdzie liczba wiernych oraz okoliczności tego się domagają, również, o ile to możliwe, przez własną hierarchię, uzgodniwszy sprawę z kongregacją kompetentną do erygowania Kościołów partykularnych na tym terytorium" (PB 59). W niemalże identycznym brzmieniu powyższe przepisy zostały powtórzone przez prawodawcę kościelnego w konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* (zob. art. 85 PE). A zatem, Dykasteria uczestniczy również przy ustanawianiu wizytatorów zbierających informacje na temat diaspory dla patriarchy swojego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 148 § 1 KKKW), a także ma swój udział przy erygowaniu eparchii i egzarchatów w diasporze (zob. kan. 177 § 2; 311 § 2 KKKW) oraz mianowaniu tam biskupów (zob. kan. 149; 181 § 2; 314 KKKW)[309]. Wymienione instytucje prawne są specyficzne dla dyscypliny katolickich Kościołów wschodnich, a przy tym wydają się stanowić szczególną, właściwą właśnie dla tych Kościołów formę troski o swoich wiernych w diasporze. Dlatego instytucje te zasługują na szczegółową analizę pod kątem ich roli w duszpasterstwie migrantów, co będzie przedmiotem ostatniego rozdziału niniejszej pracy.

Dokonana przez papieża Franciszka reforma Kurii Rzymskiej nie przyniosła żadnych istnotnych zmian w zakresie kompetencji Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich. Zmiany dotyczyły głównie kwestii terminologicznych. Pojawiła się nowa nazwa: Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich, a także zostało wprowadzone pojęcie „katolickie Kościoły wschodnie *sui iuris*" (art. 82 § 1 PE). Jedyną nowością, jaką prawodawca kościelny wprowadził w konstytucji apostolskej *Praedicate Evangelium* w odniesieniu do kompetencji Dykasterii ds. Kościołow Wschodnich jest przepis, który stanowi: „ponieważ niektóre z tych Kosciołów [katolickich Kościołów wschodnich *sui iuris*], zwłaszcza starożytne Kościoły patriarchalne, posiadają starożyną tradycję, Dykasteria będzie od czasu do czasu badać, po konsultacji, jeśli to konieczne, z zainteresowanymi dykasteriami, jakie kwestie dotyczące wewnętrznego zarządzania można pozostawić ich władzom zwierzchnim, niezależnie od Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich" (art. 82 § 2 PE).

5. PODSUMOWANIE

Wielość przewidzianych przez prawodawstwo kościelne form organizacyjnych duszpasterstwa ludzi w drodze, jak również mnogość podmiotów zaangażowanych

[309] P. GEFAELL, *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali…*, s. 146.

w to duszpasterstwo świadczą o tym, że Kościół w należyty sposób odpowiada na przysługujące wszystkim wiernym migrantom prawo do specjalnego duszpasterstwa. Jest to jednocześnie wyraz głębokiej troski Kościoła o tych wszystkich, którzy kierowani różnymi pobudkami wyruszają na migracyjne szlaki. Kościół pokazuje, wprowadzając kolejne instytucje prawno-organizacyjne w służbie migrantom, że wciąż poszukuje najlepszych rozwiązań, które pomogłyby migrantom w aktualnym miejscu ich przebywania, nie tylko korzystać z posługi duszpasterskiej, lecz także uczestniczyć z niej w ich języku i obrządku, a więc z poszanowaniem ich specyficznego dziedzictwa duchowego i duchowej wrażliwości. Jest to szczególnie ważne w przypadku wiernych katolickich Kościołów wschodnich, którzy nie tylko mają do tego prawo, lecz także są zobowiązani zachowywać swój obrządek na całym świecie. Kościół obecnie bardzo poważnie traktuje te prawa i obowiązki, czego wyrazem są instytucje prawa migracyjnego, umożliwiające wiernym migrantom katolickich Kościołów wschodnich pełne korzystanie z przysługujących im praw i wypełnianie ciążących na nich obowiązków.

Z drugiej strony Kościół zaprasza wszystkich migrantów do wejścia na drogę właściwej integracji, a tym samym stara się nie dopuszczać do powstawania w jego obrębie swoistych gett. Dotyczy to również wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Szacunek Kościoła dla wschodnich obrządków oraz zapewnienie wiernym wschodnich Kościołów *sui iuris* odpowiednich warunków do pielęgnowania swojego dziedzictwa, także poza tradycyjnymi granicami swoich Kościołów w specjalnie erygowanych dla nich parafiach czy różnego rodzaju misjach duszpasterskich, nie przekreśla ich obowiązku otwarcia się na przyjmujące je społeczności, a w sposób szczególny miejscowe struktury kościelne z goszczącą ich diecezją na czele. Jednocześnie Kościół w swoim nauczaniu zachęca wspólnoty przyjmujące, aby pielęgnowały w sobie, wypływający z samego serca Ewangelii, zmysł gościnności i na tym fundamencie tworzyły kulturę gościnności. Wszystko to ma z kolei prowadzić do duszpasterstwa komunii, które zarówno goszczącym wspólnotom, jak i samym migrantom ma pomóc w integracji, a także w osiągnięciu większego poczucia przynależności do Kościoła powszechnego.

Dlatego zarówno w samym procesie organizowania duszpasterstwa migrantów katolickich Kościołów wschodnich, jak również w tak ważnym procesie właściwej integracji niezastąpione miejsca zajmują pasterze Kościoła. To przede wszystkim biskup jest pierwszym odpowiedzialnym za duszpasterstwo migrantów na swoim terytorium, w tym także w sposób szczególny za zaradzanie duchowym potrzebom migrantów innych obrządków, a nawet za zapewnienie wszystkiego, co potrzebne, aby ci wierni mogli zachowywać ryt własnego Kościoła. W tym ważnym wymiarze posługi biskupiej nieodzowną pomocą

są kapelani/misjonarze migrantów, a także osoby świeckie i konsekrowane, które we właściwy sobie sposób mają stawać się dla migrantów pomostem między wspólnotą, jaką tworzą w diasporze, a przyjmującymi ich wspólnotami goszczącymi.

ROZDZIAŁ IV

STRUKTURY HIERARCHICZNE DLA WIERNYCH KOŚCIOŁÓW *SUI IURIS EXTRA TERRITORIUM PROPRIUM* JAKO SZCZEGÓLNA FORMA DUSZPASTERSTWA MIGRANTÓW

Ważnym elementem troski Kościoła o wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich jest ustanawianie dla nich własnej hierarchii poza tradycyjnymi terytoriami ich Kościołów *sui iuris*. W praktyce oznacza to erygowanie dla tych wspólnot egzarchatów i eparchii powierzonych pasterskiej pieczy ich własnych hierarchów. Kościół w ten sposób nie tylko odpowiada na prawo wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich do specjalnego duszpasterstwa, lecz także daje wyraz swojej troski o zachowanie i wzrost dziedzictwa katolickich Kościołów wschodnich. Ustanawianie tego typu jednostek kościelnych jest bezpośrednio związane z potwierdzoną na nowo, najpierw przez papieża Leona XIII w jego liście apostolskim *Orientalium dignitas*, a następnie przez Sobór Watykański II w dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich *Orientalium Ecclesiarum* – zasadą równej godności obrządków. Nie mały wpływ na powyższą praktykę, której bezpośrednim skutkiem jest obecność obok siebie na tym samym terytorium hierarchii różnych Kościołów *sui iuris* miało również nowe podejście do kościelnej zasady terytorialności. O tym, jak bardzo Kościół czuje się odpowiedzialny za wschodnie obrządki świadczy również praktyka ustanawiania dla wiernych Kościołów *sui iuris*, nieposiadających swojej hierarchii w diasporze specjalnych ordynariatów ze stojącymi na ich czele ordynariuszami, których jednym z głównych zadań jest dokładać wszelkich starań, aby powierzeni ich pasterskiej pieczy wierni mogli wiernie zachowywać swoje wschodnie dziedzictwo.

1. RÓWNA GODNOŚĆ OBRZĄDKÓW

Sobór Watykański II w swym nauczaniu na temat Kościoła potwierdził, że święty i katolicki Kościół jest jeden i niepodzielny, ale składa się z różnych Kościołów *sui iuris*, które, choć różnią się między sobą obrządkami, to jednak żaden z nich nie przewyższa

z tego tytułu pozostałych, lecz wszystkie posiadają równą godność (zob. LG 23; OE 3)[1]. Ta różnorodność, co bardzo mocno podkreślali ojcowie soborowi, nie przekreśla jedności Kościoła, lecz – przeciwnie – przyczynia się do jeszcze lepszego objawienia jego powszechności i niepodzielności. Przy takim spojrzeniu na Kościół powszechny i istniejące w jego obrębie różne Kościoły *sui iuris*, jawi się jako szczególna komunia, w której jedność wiary jest wyrażana na różne sposoby[2]. Każdy z tych cieszących się równą godnością Kościołów *sui iuris*, jako odrębny podmiot eklezjalny, ma do odegrania w Kościele powszechnym swoją szczególną rolę. Każdy z nich przyczynia się do budowania mistycznego Ciała Chrystusa (zob. LG 23), ale zarazem każdy z nich powinien dbać o rozwój swój i innych poszczególnych Kościołów *sui iuris* (zob. OE 4). Każdy z nich ma prawo i obowiązek rządzenia się własną dyscypliną (zob. OE 5), a swoje wzajemne relacje powinny układać właśnie na gruncie zasady równej godności[3].

Zasada równej godności obrządków ma swoje źródło w jednym z podstawowych przymiotów Kościoła, jakim jest jego jedność, tym samym sięga korzeniami starożytnego Kościoła. Kościół od samego początku swojego istnienia i działania określał się jako jeden, święty, powszechny i apostolski. Wymienione przymioty Kościoła, które uroczyście zostały sformułowane już na pierwszych soborach, nierozdzielnie łączą się ze sobą i wskazują istotne

[1] Na uwagę zasługuje zastosowanie pojęcia „godność" w odniesieniu do podmiotów, jakimi są Kościoły *sui iuris*, albowiem najczęściej pojęcie to jest używane w odniesieniu do osób ludzkich. Samo pojęcie „godność", a także „godność człowieka" jest pojęciem wieloznacznym. W podstawowym, leksykalnym znaczeniu „godność ludzka" to – poczucie własnej wartości przysługujące każdemu człowiekowi, które jednocześnie zobowiązuje człowieka do postępowania, według pewnych ogólnoludzkich zasad, które także łączy się z szacunkiem dla samego siebie i szacunkiem, który zyskuje się u innych. Z kolei w najogólniejszym znaczeniu filozoficznym godność (*dignitas hominis*) to, za M.A. Krąpcem, „właściwość wypływająca ze struktury bytowo-osobowej ze względu na to, że istnieje w sobie i dla siebie jako cel, nigdy zaś jako środek ludzkiego działania". W ramach refleksji nad godnością ludzką, zwłaszcza na gruncie filozofii, można spotkać się z próbami określania różnych typów godności ludzkiej, wśród których wymienia się przede wszystkim godność osobistą, osobowościową i osobową. Również na gruncie filozofii, zwłaszcza personalistycznej godność osoby ludzkiej została uznana, jako pewne fundamentalne dobro, pewna właściwość czy podstawowa jakość i w takim ujęciu „wartość" osoby jako takiej. Innymi słowy godność ludzka to jest po prostu sama osoba jako wartość. Jednocześnie można spotkać się również z tezą, iż godności, jako pojęcia pierwotnego nie da się zdefiniować. Powszechnie przyjmuje się, iż podstawowa, związana z samą naturą człowieka godność osobowa posiada swoje stałe przymioty, jak: przyrodzoność, nienaruszalność, niezbywalność, nieprzenoszalność i niestopniowalność. Należy również zauważyć, że to właśnie ta godność – godność osobowa – została uznana na gruncie systemu praw człowieka, jako źródło wszelkich praw i wolności człowieka. Przenosząc z kolei pojęcie godności na pole eklezjologiczne, przyjmuje się, iż pojęcie równej godności Kościołów *sui iuris* odnosi się do ich rangi i relacji w Kościele powszechnym, ich natury i wypływających z niej ich praw i obowiązków, a także szacunku, jakim powinny być otaczane przez Kościół powszechny jako taki, inne Kościoły *sui iuris*, a także szacunku, jaki winny te Kościoły samym sobie; M. SZYMCZAK, *Słownik języka polskiego PWN*, t. 1, Warszawa 1988, s. 673; M.A. KRĄPIEC, *Godność (dignitas hominis*), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15; S. ZIELIŃSKI, *Rozumienie godności człowieka i jej znaczenie w procesie stanowienia i stosowania prawa. Propozycja testu zgodności regulacji prawnych z zasadą godności człowieka*, „Przegląd Sejmowy" 28 (2019) nr 4, s. 109–112; M. PIECHOWIAK, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999, s. 343; N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica delle chiese sui iuris*, w: *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, red. L. Okulik, Venezia 2008, s. 37.

[2] J. JOSEPH, *Of equal dignity…*, s. 39.

[3] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 38.

rysy Kościoła i jego posłannictwa (zob. KKK 811). Co więcej przymioty te, a zwłaszcza jedność, wskazują na równą godność zarówno różnych zespołów kościelnych, jak i poszczególnych wiernych, albowiem jak uczy Katechizm Kościoła Katolickiego, „od początku ten jeden Kościół ukazuje się jednak w wielkiej różnorodności, która pochodzi zarówno z rozmaitości darów Bożych, jak i wielości otrzymujących je osób. W jedności Ludu Bożego gromadzi się różnorodność narodów i kultur. Wśród członków Kościoła istnieje różnorodność darów, zadań, sytuacji i sposobów życia: «We wspólnocie kościelnej prawomocnie istnieją partykularne Kościoły, korzystające z własnej tradycji» (LG 13)" (KKK 814).

Zasada równej godności i wynikająca z niej prawda o teologiczno-prawnej równości poszczególnych Kościołów została stopniowo wyparta przez zasadę *praestantia ritus latini*, która stawiała obrządek łaciński w pozycji nadrzędnej względem innych obrządków w Kościele powszechnym. Jak podkreśla N. Loda, przyczyną rodzącego się zamieszania teologiczno-eklezjologicznego był fakt, iż Biskup Rzymski jest jednocześnie głową Kościoła katolickiego będącego komunią Kościołów oraz głową Kościoła łacińskiego. Według przywołanego autora, taki stan rzeczy miał wpływ na to, iż z biegiem czasu zaczęto utożsamiać Kościół powszechny z Kościołem obrządku łacińskiego, podczas gdy pozostałe obrządki i Kościoły istniejące w strukturze Kościoła katolickiego jedynie tolerowano, uznając je jako *minus praestantes*. Na wzajemne oddalanie się Kościołów Wschodu i Zachodu miały wpływ również inne czynniki, takie jak: zróżnicowanie kulturowe i językowe, odmienne kształtowanie się duchowości oraz myśli teologicznej i eklezjologicznej, faworyzowanie na Zachodzie tego, co związane z obrządkiem łacińskim, przy jednoczesnym braku wiedzy na temat Kościołów wschodnich oraz traktowaniu ich z pewną podejrzliwością. Schizma Wschodnia dodatkowo zaogniła już istniejące napięcia między Wschodem a Zachodem, przyczyniając się tym samym do ugruntowania na Zachodzie tezy, zgodnie z którą Kościół powszechny i Kościół łaciński to jest to samo[4].

Począwszy od XVIII w. w nauczaniu papieskim w sposób wyraźny i dosłowny zaczęła pojawiać się zasada *preaestantia ritus latini*. Temat ten był bezpośrednio podejmowany m.in. przez Benedykta XIV w konstytucji apostolskiej *Etsi Pastoralis* oraz encyklice *Allatae sunt*. Obydwa te dokumenty w swej istocie miały na celu złagodzenie sporów

[4] Tamże, s. 40; Wśród innych przyczyn wysunięcia się na pozycję dominującą obrządku łacińskiego w Kościele katolickim podaje się m.in.: jednolitość, integralność i spoistość kultury łacińskiej, wyłączne używanie rytu łacińskiego przez Biskupa Rzymskiego i Stolicę Apostolską, niższość kulturową i ekonomiczną Kościołów wschodnich wynikającą z wielowiekowej supremacji tureckiej na Wschodzie, a także pewne typowe dla Kościołów wschodnich obrzędy i tradycje, jak małżeństwa osób duchownych, Komunia św. pod obiema postaciami, brak wstrzemięźliwości od pokarmów w piątki, a także kwestie związane z udzielaniem sakramentów wtajemniczenia chrześcijańskiego; J. KRAJCAR, *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and consistorial Acts*, Roma 1966, s. 19 nn.

powstałych między wspólnotą grecką a łacińską w związku z ich odmiennymi tradycjami. Podobny zamysł towarzyszył Benedyktowi XIV przy promulgacji wcześniejszej encykliki *Demandatum caelitus*[5], w której stwierdził, iż wysłani na Wschód kapłani łacińscy powinni służyć pomocą tamtejszym biskupom i patriarchom, a nie naruszać ich jurysdykcji czy podporządkowywać sobie ich wiernych. *Etsi Pastoralis* była adresowana do Greków i Albańczyków obrządku greckiego zamieszkujących w diecezjach łacińskich Włoch oraz przyległych wysp. Celem dokumentu miało być przede wszystkim rozwiązywanie kwestii międzyobrządkowych, zapobieganie powstającym na tym polu sporom i nieporozumieniom, a także eliminowanie konfliktów oraz napięć między wspólnotami greckimi a łacińskimi. Jednakże w swoim dokumencie papież wzywał, aby wierni Kościołów wschodnich, zwłaszcza Grecy i Albańczycy, złożyli prawdziwe wyznanie wiary, nierozprzestrzeniali swoich błędów. Papież chciał zapewnić tym wiernym udział w prawdziwie katolickim Kościele, przypominając jednak z całą stanowczością, że *ritus Sanctae Romanae Ecclesiae supra Graecum ritum praevalet*. To ostatnie stwierdzenie jednoznacznie wskazywało o niższości wschodniego obrządku względem łacińskiego. Wyższość obrządku łacińskiego papież tłumaczył tym, iż jest to obrządek Świętego Kościoła Rzymskiego, matki i nauczycielki wszystkich Kościołów (*ritus Sanctae Romanae Ecclesiae omnium Ecclesiarum Matris, et Magistrae*). Silnie zlatynizowane stanowisko papieża przyczyniało się do powstawania licznych ograniczeń dla wspólnot wschodnich i jednoznacznie podważało zasadę równej godności obrządków. Podobne przesłanie wyłania się również z encykliki *Allatae sunt*, w której Benedykt XIV z jednej strony starał się bronić obrządków wschodnich, mówiąc, iż są godne pochwały, z drugiej przypominał to co już wcześniej zawarł w konstytucji apostolskiej *Etsi Pastoralis*, że obrządek łaciński jako obrządek Świętego Kościoła Rzymskiego, matki i nauczycielki wszystkich Kościołów, ma być przedkładany ponad wszystkie inne obrządki[6].

Istotna zmiana w relacjach z katolickimi Kościołami wschodnimi nastąpiła za pontyfikatu Leona XIII. Papież ten wydanym przez siebie listem apostolskim *Orientalium dignitas*[7] zapoczątkował odejście od obowiązującej przez wieki doktryny *praestantia ritus*

[5] BENEDICTUS PP. XVI, Epistola encyclica *Demandatum caelitus* (25.12.1743), w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, vol. I, Romae 1947, s. 795–803.

[6] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 43–45.

[7] Leon XIII także w innych dokumentach podejmował temat Kościołów wschodnich. Były to krótkie wypowiedzi pojawiające się na kanwie innych omawianych przez papieża tematów, tym niemniej w wypowiedziach tych można było wyczuć zmianę nastawienia względem Kościołów wschodnich, które znów zaczynały być postrzegane przez pryzmat prawdy o jedności Kościoła. Tego typu stwierdzenia można odnaleźć m.in. w liście apostolskim *Praeclara gratulationis* oraz encyklice *Christi nomen*; LEO PP. XIII, Epistola Apostolica ad principes populosque universos, occasione sui iubilaei episcopalis *Praeclara gratulationis* (20.06.1894), ASS 26 (1893–94), s. 705–717; Tenże, Epistola encyclica qua institutum «a Propagatione Fidei» fovetur et commendatur *Christi nomen* (24.12.1894), ASS 27 (1894–95), s. 385–387.

latini na rzecz przywrócenia równej godności wszystkim obrządkom[8]. O takim nastawieniu świadczą już pierwsze słowa papieskiego dokumentu, w których mówi on o godności Kościołów wschodnich (*orientalium dignitas Ecclesiarum*) oraz ich starożytności. Właśnie ze względu na te cechy Kościoły te w całym świecie chrześcijańskim zasługują na najwyższą cześć i chwałę. Papież przyznał także, że nic tak nie potwierdza katolickości Kościoła jak właśnie uznanie w jego ramach różnych obrządków, które ponadto świadczą o żywotności Kościoła powszechnego i przyczyniają się do jego większej efektywności w wypełnianiu swojej misji[9]. Potwierdzenie przez Leona XIII równej godności obrządków miało stanowić również krok w kierunku pojednania Kościoła katolickiego z niekatolickimi Kościołami wschodnimi. W ten sposób papież starał się usunąć lęk tych wspólnot przed utratą własnej tradycji i latynizacją w razie ewentualnej chęci powrotu do pełnej komunii z Kościołem katolickim[10].

Zasada równej godności obrządków została następnie potwierdzona przez Kodeks Prawa Kanonicznego (zob. kan. 1; 98 § 2; 257 KPK/17) oraz następców Leona XIII. Papież Pius XII w swoim liście *Orientalis Ecclesiae*[11] wydanym z okazji 1500. rocznicy śmierci św. Cyryla Aleksandryjskiego poruszył tę kwestię w szerszym kontekście Kościołów wschodnich, które jeszcze nie powróciły do pełnej jedności z Kościołem katolickim. Papież apelował, aby wszyscy, poruszeni chrześcijańską miłością, dążyli do przywrócenia jedności w Chrystusie i dla Chrystusa (zob. OEcc II). Podkreślał przy tym, że tradycjom stanowiącym szczególne dziedzictwo Wschodu należy się szacunek, jeśli są one zgodne z prawdziwą wiarą i prawem moralnym. Wspólnoty dążące do jedności z Kościołem katolickim powinny pamiętać, że nie tylko nie będą zmuszane do porzucenia swoich prawowitych obrządków ani do zmiany swoich czcigodnych tradycji i zwyczajów na łacińskie, ale będą traktowane z równym szacunkiem i estymą, gdyż w ten sposób będą ozdabiały one „wspólną Matkę Kościół jakby królewską różnorodnością" (OEcc II). W podobnych słowach Pius XII wypowiadał się na ten temat w swojej encyklice *Orientales omnes Ecclesiae*[12], ogłoszonej z okazji 350. rocznicy powrotu Kościoła rusińskiego do jedności ze Stolicą Apostolską[13].

Ostateczne przełamanie zasady *praestantia ritus latini* i potwierdzenie równej godności obrządków nastąpiło dopiero na Soborze Watykańskim II. Ojcowie soborowi w dekrecie

[8] L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales…* s. 29.

[9] J. JOSEPH, *Of equal dignity…*, s. 38.

[10] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 46.

[11] PIUS PP. XII, Litterae encyclicae de s. Cyrillo patriarcha Alexandrina, saeculo exeunte quinto decimo a piissimo eius obitu *Orientalis Ecclesiae* (09.04.1944), AAS 36 (1944), s. 129–144.

[12] Tenże, Litterae encyclicae cum Apostolica Sede habentibus: CCCL elapsis annis, ex quo Ruthenorum Ecclesia Apostolicae Sedi feliciter coagmentata est *Orientales omnes Ecclesias* (23.12.1945), AAS 38 (1946), s. 33–63.

[13] P. PALLATH, *The teaching of the popes concerning the heritage…*, s. 151–153.

Orientalium Eclesiarum jednoznacznie stwierdzili, iż katolickie Kościoły wschodnie są równe pod względem godności swoich obrządków z Kościołem łacińskim, a tym samym cieszą się tymi samymi prawami i są związane tymi samymi obowiązkami[14]. Przy czym na uwagę zasługuje fakt, że we wspomnianym dokumencie występuje już szerokie rozumienie obrządku jako dziedzictwa liturgicznego, duchowego, teologicznego i dyscyplinarnego[15]. Jest to o tyle ważne, o ile nawet w liście *Orientalium dignitas* obrządek był jeszcze rozumiany tylko jako dziedzictwo liturgiczne i dyscyplinarne[16]. Mówiąc o równej godności obrządków, autorzy *Orientalium Ecclesiarum* mieli na myśli pełną równość eklezjologiczną katolickich Kościołów wschodnich[17].

Wola uznania równej godności obrządków, a tym samym różnorodności Kościołów w ramach jednego Kościoła katolickiego jest widoczna w całym soborowym dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich. Już we wstępie do tego dokumentu padła uroczysta deklaracja, że „instytucje Kościołów Wschodnich, ich obrządki liturgiczne, tradycje kościelne oraz porządek życia chrześcijańskiego cieszą się wielkim szacunkiem Kościoła katolickiego" (OE 1). W tym samym punkcie *Orientalium Ecclesiarum* ojcowie soborowi wskazali

---

[14] Dekret *Orientalium Ecclesiarum* nie był jedynym dokumentem podejmującym zagadnienie równej godności obrządków. Temat ten został poruszony również w konstytucji dogmatycznej *Lumen gentium* na kanwie omawianego przez ojców soborowych tematu katolickości Kościoła. Dokument ten stanowi: „Opatrzność Boża sprawiła też, że rozmaite Kościoły, założone w różnych miejscach przez Apostołów i ich następców, zrosły się z biegiem czasu w pewną liczbę wspólnot organicznie zespolonych, które nie naruszając jedności wiary i jedynego, boskiego ustroju Kościoła powszechnego, cieszą się własną karnością, własnymi zwyczajami liturgicznymi, własnym dziedzictwem teologicznym i duchowym. Niektóre spośród nich, a mianowicie starożytne Kościoły patriarchalne, będące niejako macierzami wiary, zrodziły z siebie inne, jakby córki, i aż do naszych czasów pozostały związane z nimi ściślejszymi więzami miłości w życiu sakramentalnym i we wzajemnym poszanowaniu praw i urzędów. Ta duchem jedności przepojona rozmaitość Kościołów lokalnych jeszcze wspanialej ujawnia powszechność niepodzielnego Kościoła" (LG 23). Można zatem stwierdzić, że w przytoczonym fragmencie równa godność Kościołów została potwierdzona poprzez zrównanie różnorodności z autentyczną katolickością Kościoła. Kontynuując swoją refleksję nad katolickością Kościoła, autorzy soborowej Konstytucji stwierdzili ponadto, iż „dzięki tej katolickości poszczególne części przynoszą innym częściom i całemu Kościołowi właściwe sobie dary, tak iż całość i poszczególne części doznają wzrostu na skutek tej wzajemnej łączności wszystkich oraz dążenia do pełni w jedności" (LG 13). W końcu pewne ślady zasady równej godności Kościołów i obrządków można znaleźć również w dekrecie *Unitatis redintegratio*, w którym z kolei przy okazji poszukiwania dróg powrotu do pełnej jedności Kościoła katolickiego z akatolickimi Kościołami wschodnimi stwierdzono: „Niech wszyscy będą świadomi, że dla wiernego strzeżenia pełnej tradycji chrześcijańskiej i dla pojednania chrześcijan wschodnich z zachodnimi bardzo ważne jest poznanie, szanowanie, zachowanie i podtrzymanie przebogatego dziedzictwa liturgicznego i duchowego chrześcijan wschodnich. Ponadto Kościoły Wschodnie już od samego początku kierowały się własnymi normami ustalonymi przez świętych Ojców i przez synody oraz sobory powszechne. Skoro więc pewna różnorodność w obyczajach i zwyczajach wcale nie przeszkadza jedności Kościoła, lecz raczej przydaje mu blasku i w znacznym stopniu przyczynia się do spełnienia jego posłannictwa, święty Sobór, dla uniknięcia wszelkich wątpliwości, oznajmia, jak to już wspomniano, że Kościoły Wschodu pomne na konieczną jedność całego Kościoła mają swobodę kierowania się własnymi normami (*disciplina*) jako bardziej odpowiadającymi charakterowi swoich wiernych i bardziej przydatnymi dla dobra ich dusz. Dokładne przestrzeganie tej tradycyjnej zasady, której nie zawsze się trzymano, stanowi jeden z koniecznych warunków wstępnych przywrócenia jedności" (UR 15–16); J. JOSEPH, *Of equal dignity…*, s. 44–46; L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales…* s. 27–29.

[15] J. JOSEPH, *Of equal dignity…*, s. 42.

[16] E. FARRUGIA, *Re-Reading "Orientalium Ecclesiarum"…*, s. 367.

[17] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 59.

podstawową przesłankę uznania równej godności Kościołów wschodnich i szacunku, jakim powinny się one cieszyć. W Kościołach tych, jak stanowi dalej Dekret „jaśnieje to, co począwszy od Apostołów poprzez Ojców tworzy Tradycję, a co stanowi część objawionego przez Boga i niepodzielonego dziedzictwa Kościoła powszechnego" (OE 1). A zatem u podstaw tej równości leży stanowiąca część Objawienia Tradycja apostolska, której świadkami są także Kościoły wschodnie[18]. Wyrazem równej godności Kościołów w ramach Kościoła powszechnego jest dalej także to, że wszystkie one w równym stopniu są powierzone pasterskiej władzy papieża, który z woli Bożej sprawuje zwierzchnictwo w całym Kościele (zob. OE 3)[19].

Kościoły Wschodu i Zachodu, posiadają zatem zgodnie z brzmieniem Dekretu „jednakową godność, tak że żaden z nich nie przewyższa pozostałych z racji obrządku" (OE 3)[20]. Należy przy tym podkreślić, że potwierdzenie równej godności poszczególnych Kościołów *sui iuris* pociąga za sobą bardzo praktyczne konsekwencje. Zwrócili na to uwagę sami ojcowie soborowi, którzy stwierdzili, że cieszące się tą samą godnością Kościoły „korzystają z tych samych praw i podlegają tym samym zobowiązaniom, również, gdy chodzi o głoszenie Ewangelii całemu światu (por. Mt 16,15) pod kierunkiem Biskupa Rzymu" (OE 3). S. Kokkaravakayil w swoim artykule na temat potwierdzonych w *Orientalium Ecclesiarum* praw Kościołów wschodnich stwierdził, że źródłem tych praw jest właśnie godność Kościołów, analogicznie jak źródłem praw człowieka jest godność osoby ludzkiej. Godność katolickich Kościołów wschodnich została zatem potwierdzona zaraz na początku omawianego Dekretu, także po to, aby sformułowane w dalszej części liczne prawa tychże Kościołów były od początku osadzone na solidnym fundamencie ich godności. Fakt, że prawa katolickich Kościołów wschodnich są ściśle związane z ich godnością oznacza, że Kościoły,

[18] W trakcie prac nad dekretem *Orientalium Ecclesiarum* ojcowie soborowi wywodzący się ze wschodnich Kościołów kładli duży nacisk na ukazanie faktycznych powodów, dla których Kościoły wschodnie powinny cieszyć się ogromnym szacunkiem w Kościele powszechnym, i które pośrednio stanowią również uzasadnienie dla zasady równej godności obrządków. Ojcowie ci sprzeciwiali się przy tym zbyt ozdobnemu językowi, którym w pierwszych schematach soborowego Dekretu były opisywane Kościoły wschodnie. Według nich takie zabiegi literackie, choć były stosowane w dobrej wierze, nie służyły właściwemu ukazaniu natury tych Kościołów. Na szczególną uwagę w tym względzie zasługuje wypowiedź syromalabarskiego arcybiskupa J. Parecattiliego, który w czasie dyskusji nad schematem *De Ecclesiis Orientalibus* stwierdził: „w schemacie tym, znajdują się wyrażenia, które sugerują, że obrządki wschodnie lub Kościoły wschodnie są ozdobą Kościoła powszechnego i uwydatniają piękno Ciała Chrystusa. Rozumiem, o co chodzi w tych słowach i widzę dobrą intencję oraz wielkoduszność stojące za tymi wyrażeniami. Nie bardzo jednak mi się podobają te wyrażenia. Obrządki wschodnie nie potrzebują tego typu uzasadnienia swego istnienia, gdyż pochodzą bezpośrednio lub pośrednio od Apostołów, a Apostołowie od Chrystusa. Kościoły i obrządki wschodnie są nie tylko ozdobą lub szatą Kościoła, ale są integralnymi częściami Kościoła powszechnego, co, wydaje mi się, zawsze powinno być ukazywane w jaśniejszym świetle, tak, aby mogło być przez wszystkich uznane"; *Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II*, Vol I: *Periodus prima*, Pars III: *Congregationes generals XIX–XXX*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971, s. 627–628.

[19] J. JOSEPH, *Of equal dignity…*, s. 42.

[20] D. SALACHAS, *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici…*, s. 162.

aby korzystać ze swoich praw, nie muszą odwoływać się do niczyjej życzliwości ani dobrej woli, a z drugiej strony ich godność staje się podstawą skargi w sytuacji, gdyby ktoś uniemożliwiał im korzystanie z nich. Innymi słowy prawa Kościołów wschodnich nie są zwykłymi uprawnieniami przyznawanymi im w tym przypadku przez sobór[21].

Dekret *Orientalium Ecclesiarum* pozwala wyodrębnić różne kategorie prawa, spośród których niektóre mają charakter konstytutywny, inne jedynie mają umożliwić poszczególnym Kościołom *sui iuris* troszczyć się o swój rozwój i skutecznie pełnić swoją misję, niektóre z nich zostały sformułowane wyraźnie, inne zaledwie w sposób dorozumiany, ponadto niektóre mogą być wykonywane w sposób fakultatywny, inne w sposób obligatoryjny, w skutek czego stają się szczególnymi, ciążącymi na tych Kościołach obowiązkami. W oparciu o analizowany dokument można wymienić prawa i obowiązki, takie jak: prawo i obowiązek troski o zachowanie i rozwój na całym świecie wszystkich Kościołów *sui iuris*, obowiązek popierania jedności działań różnych Kościołów *sui iuris* na tym samym terytorium oraz wspierania ich wspólnych przedsięwzięć, obowiązek lepszego poznawania różnych obrządków, obowiązek zachowania swojego obrządku po ewentualnym przystąpieniu do Kościoła katolickiego poszczególnych wiernych lub całych wspólnot akatolickich (zob. OE 4) czy wreszcie szeroko rozumiana potrzeba zachowania dziedzictwa katolickich Kościołów wschodnich, z czym wiąże się szczególne prawo i obowiązek tak Kościołów Wschodu, jak i Zachodu, rządzenia się według własnych szczególnych zasad (zob. OE 5–6). Przytaczany już S. Kokkaravakayil zwrócił uwagę, że wszystkie te i inne prawa, które potwierdza Dekret, których źródłem jest godność Kościołów wschodnich, muszą jednak ustąpić miejsca zupełnie podstawowemu prawu, jakie nie zostało wprost sformułowane w tym dokumencie, lecz wzięte za swoisty pewnik, a jest nim prawo do istnienia[22].

W posoborowym nauczaniu Kościoła wprost raczej nie wspomina się o równej godności katolickich Kościołów tradycji wschodniej i łacińskiej, ponieważ równość ta jest z góry założona. Przykładem tego może być list Jana Pawła II *Orientale lumen*, który został wydany w 100. rocznicę ukazania się listu apostolskiego Leona XIII *Orientale dignitas*. Podczas gdy Leon XIII swoim listem chciał przede wszystkim bronić znaczenia tradycji wschodnich dla całego Kościoła, Jan Paweł II pragną przede wszystkim przyczynić się do tego, aby tradycja Kościołów wschodnich, będąca integralną częścią dziedzictwa Kościoła powszechnego, była coraz lepiej poznawana w Kościele Chrystusowym, i aby wierni mogli się nią karmić, a przez to przyczyniać się do budowania jedności (zob. OL 1).

[21] S. KOKKARAVALAYIL, *Rights of the Eastern Catholic Churches recognised in Orientalium Ecclesiarum of Vatican II: a brief reflection*, „Iura Orientalia" 5 (2009), s. 237–238.

[22] Tamże, s. 233–237.

Dlatego papież w swoim dokumencie apelował: „konieczne jest, aby również synowie i córki Kościoła katolickiego, należący do tradycji łacińskiej, mogli poznać w pełni ten skarb i dzięki temu dzielić z Papieżem gorące pragnienie przywrócenia Kościołowi i światu pełnego obrazu powszechności Kościoła, wyrażanej nie przez jedną tylko tradycję, ani tym bardziej przez jedną wspólnotę w przeciwstawieniu do drugiej; i aby również nam wszystkim było dane cieszyć się w pełni z tego objawionego przez Boga i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego, które przechowywane jest i wzrasta tak w życiu Kościołów Wschodu, jak i Zachodu" (OL 1). Jak już zostało powiedziane w *Orientale lumen* nie występuje wprost stwierdzenie potwierdzające równą godność Kościołów *sui iuris*, tym niemniej prawda ta przebija z całego papieskiego dokumentu[23].

Podobnie należy zauważyć, że zasada równej godności nie została bezpośrednio wyrażona ani w Kodeksie Prawa Kanonicznego, ani w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich[24]. Jak jednak podkreśla N. Loda, brak proklamacji i wyjaśnienia zasad równej godności i równości Kościołów w obowiązującym prawodawstwie Kościoła nie oznacza, że zasady te nie istnieją bądź też nie są aktualne. Przeciwnie, według przywołanego autora, brak wyraźnego sformułowania tych zasad w Kodeksach świadczy o ich fundamentalnym znaczeniu i nadrzędności względem prawa pozytywnego. Tym niemniej autor ten wskazuje na pewne kanony, które przynajmniej pośrednio dotyczą omawianej w niniejszym paragrafie zasady równej godności. Przede wszystkim zwraca uwagę na kan. 1 Kodeksu łacińskiego i wschodniego, który potwierdza prawo Kościołów *sui iuris* Wschodu i Zachodu rządzenia się własnym prawem, a przy tym potwierdza równorzędność tych praw. Jednocześnie według N. Lody, ta możliwość rządzenia się własnym prawem nie tylko nie przekreśla, lecz potwierdza jedność Kościoła, który „ukonstytuowany i uporządkowany na tym świecie jako społeczność, trwa w Kościele katolickim" (kan. 7 § 2 KKKW; kan. 204 § 2 KPK)[25]. Prawo kanoniczne jest zatem jednym z głównych wyrazów postulowanej przez Sobór Watykański II różnorodności w jedności będącej charakterystycznym rysem Kościoła katolickiego[26].

Ponadto o równej godności Kościołów mogą świadczyć sformułowane w obydwu Kodeksach katalogi praw wiernych. Przy czym przytaczany już N. Loda dochodzi do powyższego twierdzenia poprzez analizę wschodnich kanonów dotyczących osób prawnych w Kościele. Jak stanowi norma kodeksowa w Kościele, oprócz osób fizycznych

[23] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 63–65.

[24] L. LORUSSO, *Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto Orientalium Ecclesiarum e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, „Angelicum" 83 (2006) nr 2, s. 462–468.

[25] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 79.

[26] L. SANDRI, *El Concilio Vaticano II y los Orientales…* s. 30.

istnieją również osoby prawne czy to zespoły osób (*universitates personarum*), czy to zespoły rzeczy (*universitates rerum*), będące w prawie kanonicznym podmiotem praw i obowiązków (zob. kan. 920 KKKW; kan. 113 § 2 KPK). Kodeks wschodni ustala, inaczej niż Kodeks łaciński, które osoby prawne mają fundamentalne znaczenie dla samego prawa, wskazując w tym kontekście na pierwszym miejscu Kościoły *sui iuris* (zob. kan. 921 § 2 KKKW). W oparciu o przytoczone powyżej kan. 920 i 921 § 2 KKKW N. Loda stwierdza, że Kościoły *sui iuris* są osobami prawnymi utworzonymi z przynależących do nich wiernych, cieszących się na mocy przyjętego chrztu tą samą godnością i fundamentalną równością, czego wyrazem są przysługujące wszystkim wiernym podstawowe prawa we wspólnocie wiernych. Z powyższego stwierdzenia przytaczany autor wyciągnął następnie wniosek, iż godność i równość – jako kategorie mające zastosowanie do poszczególnych wiernych, znajdują zastosowanie do osób prawnych, a więc także do samych Kościołów *sui iuris*[27]. A zatem można powiedzieć, że znajdujące się w obydwu Kodeksach kanony afirmujące równość wszystkich wiernych i przysługujące im prawa pośrednio potwierdzają, iż zasady te odpowiednio odnoszą się również do samych Kościołów *sui iuris*, do których należą ci wierni[28].

2. KOŚCIELNA ZASADA TERYTORIALNOŚCI

W oparciu o zarysowaną powyżej zasadę równej godności obrządków należy stwierdzić, że zarówno poszczególne Kościoły, jak i należący do nich wierni mogą na całym świecie korzystać ze swoich praw. Powyższy wniosek, który został potwierdzony przez Sobór Watykański II (zob. OE 4) miał i ma szczególne znaczenie dla wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich, którzy zwłaszcza od XIX w. w ogromnej liczbie zaczęli napływać do krajów tradycyjnie zamieszkiwanych przez wiernych Kościoła łacińskiego. Obecność wiernych migrantów ze Wschodu, na Zachodzie rodziła wiele napięć, stąd tak ważna była obrona wschodnich tradycji, także poprzez przypomnienie ich znaczenia dla całego Kościoła powszechnego oraz potwierdzenie godności, jaką cieszą się wszystkie Kościoły *sui iuris*. To wszystko, a więc z jednej strony ogromne ruchy migracyjne wiernych katolickich Kościołów wschodnich, a z drugiej odnowione spojrzenie na te Kościoły obecne w nauczaniu Kościoła sprawiło, że Sobór Watykański II musiał na nowo przemyśleć kościelną zasadę terytorialności.

[27] N. LODA, *Uguale dignità teologica e giuridica…*, s. 68.

[28] S. KOKKARAVALAYIL, *Rights of the Eastern Catholic Churches…*, s. 232.

Kościelna władza rządzenia odnosi się w pierwszej kolejności do osób, stąd można powiedzieć, że zawsze jest personalna[29]. Tym niemniej już od pierwszych wieków chrześcijaństwa terytorium stanowiło ważne kryterium przy określaniu grup wiernych powierzanych pasterskiej trosce kompetentnych duchownych[30]. W ten sposób kościelna zasada terytorialności nie tylko pozwalała określić zakres jurysdykcji nad określoną wspólnotą wiernych, lecz także przyczyniała się do uporządkowanego oraz wolnego od nieporozumień i konfliktów istnienia tych wspólnot obok siebie[31].

Zasada terytorialności została po raz pierwszy określona przez najwyższą władzę Kościoła już na Soborze Nicejskim I. Wtedy to ojcowie soborowi postanowili: „Starożytny zwyczaj niech będzie zachowany w Egipcie, Libii i Pentapolis, zgodnie z którym biskup aleksandryjski posiada władzę nad tymi wszystkimi prowincjami, tak jak i biskupowi Rzymu przysługuje podobny zwyczaj. Podobnie ma się rzecz w odniesieniu do Antiochii i innych prowincji" (Can. IV CNiI)[32]. W ten sposób została ustanowiona wyłączana jurysdykcja biskupów Rzymu, Aleksandrii i Antiochii na określonych terytoriach. Należy wspomnieć o jeszcze jednym sformułowanym na Soborze Nicejskim I kanonie, który nawiązuje do zasady terytorialności. Na mocy wspomnianego kanonu wprowadzono ogólny zakaz ustanawiania więcej niż jednego biskupa w tym samym mieście (zob. Can. VIII CNiI). W ten sposób na gruncie przywołanych powyżej kanonów zrodziła się zasada: jeden biskup dla określonego terytorium (*one bishop for a certain territory*[33]). W tym kontekście warto przytoczyć słowa F.J. Mariniego, który zauważył, iż „prawodawstwo nicejskie wyraźnie przewidywało jedną tradycję liturgiczną, teologiczną, duchową i dyscyplinarną na tym samym rozległym obszarze geograficznym, a zatem posługując się współczesną terminologią – jeden obrządek na jednym terytorium (*one Rite in one territory*)"[34]. Tak sformułowana na Soborze Nicejskim I zasada terytorialności z powodzeniem obowiązywała w pierwszym tysiącleciu chrześcijaństwa i zasadniczo była podtrzymywana przez wszystkie zbierające się w tamtym okresie sobory ekumeniczne. Pojawiające się

[29] I. ŽUŽEK, *Canons concerning the authority of patriarchs over the faithful of their own rite who live outside the limits of patriarcal territory*, „Nuntia" 6 (1978), s. 3.

[30] M. DELGADO GALINDO, *Los principios de territorialidad y personalidad y las circunscripciones eclesiásticas personales*, „Ius Canonicum" 41 (2001) nr 82, s. 607.

[31] P. PALLATH, *The principle of territoriality according to eastern catholic canon law*, „Iustitia" 2 (2011) nr 2, s. 340.

[32] CONCILIUM NICEANUM I, *Canones*; tekst polski w: Sobór Nicejski I (325), *Kanony*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 26–47.

[33] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction in the West*, w: *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, red. L. Okulik, Venezia 2008, s. 244.

[34] Tamże, s. 244.

w tym okresie modyfikacje były związane jedynie z potrzebą uwzględnienia pewnych zmian politycznych, co do terytoriów i co do uznania innych obrządków[35].

Sytuacja zaczęła ulegać zmienia w drugim tysiącleciu w związku z rozpadem chrześcijaństwa na wschodnie i zachodnie, a także krucjatami. Wtedy zostały założone łacińskie patriarchaty na Wschodzie, więc tereny te tradycyjnie objęte jurysdykcją wschodnią zostały objęte również jurysdykcją łacińską[36]. Na uwagę zasługuje tutaj wielokrotnie przywoływany już w niniejszej pracy tekst konstytucji Soboru Laterańskiego IV, z których jedna stanowiła: „Ponieważ w wielu miejscach w granicach jednego miasta i diecezji pomieszała się ludność mówiącą różnymi językami, mająca jedną wiarę, ale różne obrządki i zwyczaje, nakazujemy stanowczo, aby biskupi tychże miast i diecezji zatroszczyli się o wyznaczenie odpowiednich ludzi, którzy według różnych obrządków i w różnych językach mogliby sprawować dla wiernych święte obrzędy, udzielać sakramentów oraz nauczać ich zarówno słowem, jak i przykładem" (Const. 9,1 CLatIV). Jednocześnie ta konstytucja potwierdziła starożytny zakaz, zgodnie z którym ojcowie soborowi, powołując się na starożytne kanony bezwzględnie zabronili, „aby jedno miasto lub diecezja miało więcej biskupów […] Jeśli jednak z powyższych względów wymagałaby tego nagląca potrzeba, biskup miejsca, po uprzednim namyśle, ustanowi katolickiego prałata tej samej narodowości co owi wierni swoim wikariuszem we wspomnianych sprawach, który będzie mu we wszystkim posłuszny i poddany" (Const. 9,2 CLatIV). Powyższe normy soborowe stanowią zatem potwierdzenie kościelnej zasady terytorialności, zgodnie z którą w danym mieście lub diecezji może być tylko jeden biskup, aczkolwiek dopuszczając możliwość objęcia pasterską troską wiernych innych obrządków lub języków przez kapłanów tego samego obrządku lub języka, którzy w razie konieczności mogli zostać nawet podniesieni do godności biskupa, ale zawsze pozostając pod zwierzchnictwem biskupa miejsca. Sobór Laterański IV, jako pierwszy z soborów odniósł się tym samym do problemu diaspory, a więc sytuacji, w której wierni różnych obrządków przebywają na tym samym terytorium. F.J. Martini zwrócił przy tym uwagę, iż przedstawiona powyżej dyscyplina kościelna dotycząca w istocie duszpasterstwa migrantów, została wypracowana ze względu na obecność katolików obrządku łacińskiego na Wschodzie a nie odwrotnie, jak się często przyjmuje. Tym niemniej w późniejszych wiekach, zwłaszcza na przełomie XIX i XX w. praktyka ta zaczęła być wykorzystywana na szeroką skalę na rzecz wiernych katolickich Kościołów wschodnich masowo migrujących na Zachód, zwłaszcza do Stanów Zjednoczonych i Kanady[37].

---

[35] Tamże, s. 244.

[36] P. PALLATH, *The principle of territoriality…*, s. 343.

[37] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 245.

W obliczu obowiązującej w Kościele zasady terytorialności i wspomnianych powyżej ruchów migracyjnych, w krajach Ameryki Północnej, gdzie społeczność katolików wschodnich poza własnymi terytoriami była największa, zaczął powstawać silny opór przeciwko możliwości ustanowienia tam ich własnych struktur hierarchicznych, a co za tym idzie objęcia ich w pełni własną jurysdykcją wschodnią. Powyższy opór z jednej strony wynikał z rozpowszechnionej wśród miejscowych hierarchów łacińskich opinii, iż erygowane dla wiernych wschodnich obrządków parafie mają na celu jedynie zapewnienie opieki duszpasterskiej dla pierwszej generacji imigrantów, a zatem jako takie mają charakter jedynie czasowy, gdyż kolejne pokolenia tych migrantów, przestaną posługiwać się językiem swoich przodków i zostaną w pełni włączeni do lokalnych, łacińskich wspólnot. A z drugiej strony opór ten był generowany przez wciąż obowiązującą zasadę: jeden biskup na jednym terytorium[38]. Jednakże na początku XX w., w ramach prac nad Kodeksem Prawa Kanonicznego, można było dostrzec pewną zmianę nastawienia do tak rygorystycznie pojmowanej zasady terytorialności, a tym samym coraz silniejszy zwrot w kierunku możliwości uznania w niektórych przypadkach także jurysdykcji personalnej. Jak podkreślano prawo musi być w stanie uwzględnić zmieniające się okoliczności, a tym samym zmieniać się wraz z biegiem czasu[39].

Jak już wspomniano, refleksję nad kościelną zasadą terytorialności podjął Sobór Watykański II. Odnowienie dyscypliny kościelnej w tej materii nie dotyczyło jedynie kwestii terytoriów Kościołów wschodnich. Ojcowie soborowi dużo miejsca poświęcili kwestii terytorialności w dekrecie *Christus Dominus*, gdzie szczegółowo unormowali kwestie granic diecezji. Dekret ten wzywa zatem do odnowy granic diecezji, poprzez dokonanie, w oparciu o przewidziane w tym dokumencie kryteria (zob. CD 23,1–3), niezbędnych zmian tych granic lub podzielenie albo, gdy tego wymaga sytuacja, scalenie istniejących diecezji (zob. CD 22). Co bardzo ważne autorzy Dekretu podkreślają, iż odpowiednie ustalenie granic diecezji, jest jednym z warunków osiągnięcia właściwego celu diecezji, jakim jest dobro duchownych i wiernych, a pośrednio także dobro całego Kościoła (zob. CD 22). W ten sposób Sobór potwierdził, jak ważne dla odpowiedniej organizacji i owocnej misji Kościoła jest kryterium terytorialności. Tym niemniej należy zauważyć, iż w soborowej definicji diecezji, nie pojawia się żadna wzmianka na temat terytorium diecezji, co niewątpliwie może świadczyć o pewnej mimo wszystko drugorzędności tego kryterium. Zgodnie ze wspomnianą definicją „diecezja jest częścią Ludu Bożego powierzoną pasterskiej pieczy biskupa współpracującego

[38] Tamże, s. 245–246.

[39] E. PACELLI, *La personalità e la territorialità delle leggi, specialmente nel diritto canonico. Studio storico-giuridico*, Roma 1912, s. 32–33.

z prezbiterium, aby trwając przy swoim pasterzu, zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, stanowiła Kościół partykularny, w którym prawdziwie jest obecny i działa jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusa" (CD 11)[40].

Gdy chodzi o zasadę terytorialności w odniesieniu do katolickich Kościołów wschodnich, należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na jednoznacznie potwierdzoną przez Sobór Watykański II godność tych Kościołów i wynikające z niej przysługujące im prawa, a tym samym na przysługujące im miejsce w Kościele powszechnym (zob. LG 23)[41]. Zasada terytorialności w kontekście katolickich Kościołów wschodnich została w bardziej dosłowny sposób wyrażona w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*, który w części poświęconej patriarchom stanowi, iż „mianem patriarchy wschodniego określa się biskupa, któremu przysługuje jurysdykcja nad wszystkimi biskupami, nie wyłączając metropolitów, nad duchowieństwem i ludem własnego terytorium albo obrządku, według norm prawa i przy uznawaniu prymatu papieża" (OE 7). W przytoczonym fragmencie widać jak na pierwszy plan wysuwa się własne terytorium (*territorium proprium*) patriarchatu jako główna domena patriarchy. Tym niemniej już w tym fragmencie pojawia się także kryterium zasięgu własnego obrządku, które również może określać granice jurysdykcji patriarchy. To ostatnie zagadnienie, rozpatrywane w kontekście ruchów migracyjnych, a tym samym osiedlania się wiernych Kościołów wschodnich poza granicami swojego terytorium (*extra territorium proprium*), może już być odczytywane przez pryzmat powolnego odchodzenia od rygorystycznego pojmowania zasady terytorialności. Taka wykładania jest dodatkowo wzmacniana przez jeden z wcześniejszych fragmentów *Orientalium Ecclesiarum*, w którym ojcowie soborowi sformułowali ogólny obowiązek troski o zachowanie i wzrost wszystkich Kościołów *sui iuris* na całym świecie (zob. OE 4). Analizując soborowe rozumienie zasady terytorialności na kanwie równej godności Kościołów *sui iuris* należy szczególną uwagę zwrócić na poruszaną kilkukrotnie w dokumentach Soboru Watykańskiego II kwestię możliwości ustanawiania własnej hierarchii różnych Kościołów *sui iuris* na tym samym terytorium. Możliwość taka został przewidziana przede wszystkim w dekrecie *Orientalium Ecclesiarum*, w którym ojcowie soborowi najpierw wspominają o niej przy okazji omawiania powszechnego obowiązku troski o zachowanie i wzrost katolickich Kościołów wschodnich. Zgodnie z treścią Dekretu, aby uczynić zadość temu obowiązkowi można, a nawet trzeba na całym świecie ustanawiać

[40] P. GEFAELL, *Enti e circoscrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica*, w: *Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, red. H. Zapp, A. Weiß, S. Korta, Frankfurt 2003, s. 499.

[41] P. BLANCO, *Las Iglesias orientales católicas y ortodoxas…*, s. 361.

własną hierarchię tych Kościołów (zob. OE 4). W ten sposób Kościół wyraża również swoją troskę o dobro duchowe wiernych tych Kościołów, a zwłaszcza przynależących do nich migrantów. Następnie ojcowie soborowi potwierdzili możliwość ustanawiania hierarchii jakiegoś obrządku poza granicami terytorium patriarchatu (*extra fines territorii patriarchalis*) na kanwie omawiania patriarchatu, a konkretnie zależności tak ustanowionej hierarchii od patriarchy (zob. OE 7). Powyższe normy zostały ponadto wzmocnione postanowieniami dekretu *Christus Dominus*, który wyraźnie przewiduje możliwość ustanowienia oddzielnej hierarchii dla każdego Kościoła *sui iuris* na tym samym terytorium (zob. CD 23,3)[42].

Zaprezentowane powyżej postanowienia soborowe, przełamujące restrykcyjne rozumienie zasady terytorialności zostały następnie przeniesione na grunt prawa kanonicznego. Kodeks Prawa Kanonicznego podaje w tym przedmiocie ogólną regułę, zgodnie z którą „część Ludu Bożego, która tworzy diecezję lub inny Kościół partykularny, jest z reguły wyodrębniona poprzez określone terytorium w ten sposób, że obejmuje wszystkich wiernych na nim mieszkających" (kan. 372 § 1 KPK). Stwierdzenie to nie oznacza jakoby terytorium stanowiło istotny element konstytutywny Kościoła partykularnego. Na potwierdzenie tego należy sięgnąć do zawartej w kan. 369 KPK definicji diecezji, w której prawodawca kościelny nie wspomina nic o terytorium. Kan. 372 § 1 KPK podkreśla jedynie, iż terytorium jest pewnym kryterium zewnętrznym, w oparciu o które wydrębnia się część Ludu Bożego, a więc grupę wiernych, z których składa się Kościół partykularny. Ze względu jednak na swą funkcjonalność jest to kryterium powszechnie stosowane. Co bardzo ważne, i co wyraźnie świadczy o odejściu od dotychczasowego rozumienia zasady terytorialności w dyscyplinie kościelnej, przytoczony powyżej kanon stanowi dalej, iż „tam, gdzie zdaniem najwyższej władzy kościelnej, po wysłuchaniu opinii zainteresowanych konferencji

[42] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 246–247; W literaturze można spotkać się ze zgoła odmienną interpretacją omawianych w tym miejscu tekstów soborowych. Np. P. Szabó, powołując się zresztą na C. Pujola, stwierdził, że teksty *Orientalium Ecclesiarum* i *Christus Dominus* w przedmiocie zasady terytorialności są ze sobą sprzeczne w swych tendencjach. Według przytoczonych autorów dyspozycje zawarte w *Christus Dominus* miały ostatecznie nieco osłabić te zawarte w *Orientalium Ecclesiarum*. Zgodnie z tym ostatnim dokumentem, aby ukonstytuować na danym terytorium, objętym już jurysdykcją innego Kościoła, zwłaszcza łacińskiego, struktury hierarchiczne jakiegoś Kościoła *sui iuris*, jedynym koniecznym kryterium jest dobro duchowe wiernych (*bonum spirituale fidelium*) tego Kościoła przebywających na tym terytorium (zob. OE 4). Natomiast zgodnie z *Christus Dominus*, owszem, taka możliwość istnieje, aczkolwiek dokument ten przewiduje ją jako swoistą ostateczność, a więc, gdy inne środki takie jak ustanowienie kapłana tego samego rytu, parafii obrządkowej, czy wikariusza biskupiego dla wiernych tego samego Kościoła *sui iuris* okażą się, zgodnie z oceną Stolicy Apostolskiej, niewystarczające i niemożliwe do zastosowania. Na kanwie takiej wykładni P. Szabó konkluduje, że Sobór Watykański II ostatecznie nie wypracował jednoznacznego stanowiska dotyczącego zasady terytorialności. Aczkolwiek ten sam autor stwierdził, że mimo wszystko bardziej korzystne ujęcie tego problemu przedstawione w *Orientalium Ecclesiarum* nie może być podporządkowane temu, które znalazło się w *Christus Dominus*; P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, w: *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali. Budapest, 2–7 Settembre 2001*, red. P. Erdő, P. Szabó, Budapest 2002, s. 230–231; C. PUJOL, *Decretum Concilii Vaticanii II Orientalium Ecclesiarum. Textus et commentarium*, Roma 1970, s. 41–43.

biskupów, okaże się to pożyteczne, mogą być na tym samym terytorium erygowane Kościoły partykularne odrębne ze względu na obrządek wiernych lub z innej podobnej racji" (kan. 372 § 2 KPK). A zatem w myśl obecnie obowiązującego prawa można dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich ustanowić diecezję (eparchię) również wewnątrz konkretnego terytorium Kościołów partykularnych obrządku łacińskiego. Co więcej, przytoczony przepis pozostawia otwartą kwestię możliwości erygowania tego typu struktur (diecezji) także z innych racji podobnych do obrządku. Prawodawca posłużył się tutaj zwrotem niedookreślonym „inne podobne racje" uelastyczniając w ten sposób tekst przepisów prawnych. Biorąc pod uwagę kontekst tego przepisu, a także sięgając *per analogiam* do przepisów przewidujących możliwość erygowania parafii personalnych (zob. kan. 518 KPK; kan. 280 § 1 KKKW), można wnioskować, że do tych racji będą zaliczać się m.in. narodowość i język. Przy czym, jak zauważył J.L. Gutiérez, powstałe w ten sposób Kościoły partykularne „nie będą ściśle terytorialne, ale funkcjonujące wewnątrz określonego terytorium"[43].

Podobne normy znajdują się w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich, który, choć nie posiada kanonu, dokładnie odpowiadającego łacińskiemu kan. 372, w kilku przepisach potwierdza przedstawiane tutaj rozumienie zasady terytorialności. Przede wszystkim w Kodeksie wschodnim, kwestia ta nie została ujęta w jeden ogólny kanon, lecz została odrębnie zastosowana w przepisach poświęconych eparchiom i egzarchatom. Prawodawca kościelny postanowił, że „przy erygowaniu, zmianie i zniesieniu eparchii w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego należy zachować kan. 85 § 1; w innych wypadkach erygowanie zmiana i zniesienie eparchii należy tylko do Stolicy Apostolskiej" (kan. 177 § 2 KKKW), a także, że „w odniesieniu do erygowania, zmiany i zniesienia egzarchatu, który znajduje się w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego, należy zachować kan. 85 § 3; erygowanie, zmiana lub zniesienie pozostałych egzarchatów jest zastrzeżona Stolicy Apostolskiej" (kan. 311 § 2 KKKW)[44]. Kościoły partykularne mogą zatem być erygowane nie tylko w oparciu o kryterium terytorialności, lecz także różne, inne czynniki określone przez najwyższą władzę kościelną. Stąd, choć Kodeks łaciński stanowi, iż Kościół partykularny jest – co do zasady – wyznaczany w oparciu o określone terytorium i obejmuje wszystkich, posiadających na nim zamieszkanie wiernych, terytorium nie musi jednak być ani decydującym, ani wyłącznym kryterium. Innymi słowy kryterium, w oparciu

[43] J.L. GUTIÉREZ, *Kościoły partykularne i ustanowiona w nich władza*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 339.

[44] J. ABBASS, *Two Codes in comparison*, Roma 2018, s. 283.

o które zostaną zakreślone granice Kościoła partykularnego może być zarówno terytorialne, jak i personalne, przy czym w tym drugim przypadku również powinno zostać określone jakieś geograficzne terytorium tego Kościoła. Kodeks łaciński, jako jedno z takich kryteriów personalnych, wskazuje obrządek. Mając na uwadze zarówno przepisy łacińskie, jak i wschodnie należy stwierdzić, że prawodawca kościelny w pełni dopuszcza możliwość erygowania w danym kraju lub regionie, egzarchatów oraz eparchii dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich[45].

Powyższe normy, jak już wspomniano, bezpośrednio nawiązują do postanowień soborowych. Jednocześnie stanowią one konkretną realizację jednej z przewodnich zasad[46], określonych przez Papieską Komisję dla Rewizji Prawa Kanonicznego, która zawierała sugestię, aby zasada terytorialności została zrewidowana w sposób umożliwiający sprawowanie jurysdykcji także w kościelnych jednostkach personalnych[47]. W literalnym brzmieniu zasada ta stanowiła: „nowy kodeks ma potwierdzać następującą zasadę: ogólnie mówiąc, część Ludu Bożego, nad którym ma być sprawowana władza rządzenia, ma być określona terytorialnie; jeśli jednak jest to korzystne, jako kryteria określania wspólnoty wiernych można dopuścić inne czynniki, przynajmniej wraz z terytorialnością”[48]. Powyższe stwierdzenie stanowi niemalże dosłowne powtórzenie nauki soborowej na temat zasady terytorialności, i jako takie znalazło się następnie w przepisach kodeksowych. Tym niemniej godne podkreślenia jest wskazanie przez członków komisji możliwości symultanicznego występowania kryterium terytorialnego i personalnego. W taki też sposób zasada ta jest realizowana w praktyce przy erygowaniu jednostek kościelnych dla wiernych Kościołów *sui iuris extra territorium proprium*. Z podobnym stwierdzeniem można spotkać się u J. Madeya, który komentując *Orientalium Ecclesiarum*, stwierdził, iż Sobór Watykański II oficjalnie przyznał, że zasada wyłącznie terytorialnej jurysdykcji jest przestarzała i niemożliwa do utrzymania. Autor zauważył przy tym, że „tak jak Kościół jest skoncentrowany na Eucharystii, która zawsze jest wydarzeniem zarówno personalnym,

[45] G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs. Canons 311–321*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 636.

[46] T.J. GREEN, *The latin and eastern Codes: guiding principles*, „The Jurist” 62 (2002), s. 235.

[47] J. KAŠNÝ, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, „Studia Theologica” 6 (2004), s. 43–44; G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 636.

[48] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, „Communicationes” 1 (1969), s 77–85; Również Papieska Komisja dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego sformułowała pewne przewodnie zasady, w oparciu o które miała prowadzić prace nad kodyfikacją wschodnią. Wśród tych zasad żadna nie odpowiada przytoczonej w tym miejscu 8. zasadzie Komisji łacińskiej. Tym niemniej należy odnotować, iż jedna ze sformułowanych tam zasad dotyczy wiernych katolickich Kościołów wschodnich, żyjących poza ich własnymi terytoriami. Zgodnie ze wspomnianą zasadą „w kodyfikacji wschodniego prawa kanonicznego należy uwzględnić szczególne warunki mieszkańców Wschodu żyjących poza regionami wschodnimi, zwłaszcza gdy chodzi o normy międzyobrządkowe”; PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Guidelines for the revision of the Code of Oriental Canon Law*, „Nuntia” 3 (1976), s. 19.

jak i związanym z określonym miejscem, tak wszelka jurysdykcja musi być zawsze jednocześnie personalna i terytorialna”[49].

Na uwagę zasługuje również stanowisko P. Pallatha, który, nie tylko stwierdził, że w oparciu o soborowe nauczanie zasada terytorialności nie wydaje się być sformułowana w sposób absolutny, ale ponadto wydaj się twierdzić, że nigdy taka nie była, a już na pewno, że nie jest możliwe aplikowanie tej zasady w brzmieniu, jakie wynika z kanonów pierwszych soborów, w obecnych czasach. Na potwierdzenie swoich tez autor przytacza szereg argumentów. Przede wszystkim, podkreślił, iż w Świętych Kanonach nie było przepisów, które ograniczałyby rozszerzanie się starożytnych Kościołów patriarchalnych na inne regiony czy narody. Innymi słowy, Kościoły te mogły z powodzeniem prowadzić działalność apostolską poza granicami swojego terytorium, co też bardzo często z powodzeniem czyniły. Poza tym P. Pallath zwrócił uwagę, iż kanony określające terytorium poszczególnych Kościołów patriarchalnych powstawały na soborach, na których byli obecni patriarchowie i biskupi tych Kościołów, w związku z czym mogli oni wyrażać swoje zdanie i argumenty przed definitywnym sformułowaniem tych kanonów. Ponadto zwrócił uwagę na to, że starożytny podział terytorialny Kościoła był przeprowadzony w ten sposób, aby powstałe w jego wyniku okręgi kościelne odpowiadały podziałowi administracyjnemu Cesarstwa Rzymskiego. Fakt ten zdaniem przytaczanego autora, jednoznacznie wskazuje, iż podziały te nie mogą być w taki sam sposób stosowane współcześnie, gdy ludzie są nieustannie w ruchu, wciąż przekraczając granice nie tylko samych państw, lecz także kultur, języków, religii, obrządków. Przy tej okazji zwrócił również uwagę na to, iż starożytne prawo Kościoła, podobnie jak starożytne tradycje teologiczne i liturgiczne, przewidywały możliwość organicznego postępu i naturalnego rozwoju, umożliwiając w ten sposób Kościołom możliwość zmierzenia się z wyzwaniami, które trudno było przewidzieć u zarania Kościoła. W końcu P. Pallath odwołuje się także do świadectwa Kościołów prawosławnych, które określają siebie jako Kościoły Ojców i siedmiu soborów ekumenicznych. Autor zwrócił uwagę, że Kościoły te na przestrzeni wieków zawsze podążały za swoimi wiernymi, przy tym ustanawiając dla nich na całym świecie własne struktury eklezjalne. W praktyce oznaczało to odejście od zasady terytorialności w jej starożytnym, rygorystycznym brzmieniu, jakie wynikało z treści Świętych Kanonów[50].

Na podstawie powyższych rozważań można dojść do wniosku, że zasada terytorialności w swym rygorystycznym i ekskluzywnym znaczeniu, dzisiaj już nie obowiązuje. Na taki stan rzeczy istotny wpływ miały zarówno przesłanki doktrynalne, wśród których należy

[49] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 38.

[50] P. PALLATH, *The principle of territoriality…*, s. 341–343.

przede wszystkim wymienić uznaną na nowo zasadę równej godności Kościołów *sui iuris*, a także praktyczne, związane w dużej mierze z potężnymi ruchami migracyjnymi, zwłaszcza wiernych katolickich Kościołów wschodnich i rodzącą się przy tej okazji pilną koniecznością zapewnienia im odpowiedniej opieki duszpasterskiej. Warto jednak wspomnieć, że zasada terytorialności, poza swym praktycznym, administracyjnym wymiarem, zawierała w sobie również głębokie znaczenie natury teologicznej, które dziś, na skutek dokonanych przemian wydaje się nieco zatarte. Na powyższą kwestię zwrócił uwagę P. Szabó, który przypomniał, że zdaniem wielu autorów począwszy od starożytności chrześcijańskiej, aż po czasy współczesne, terytorium w strukturze Kościoła partykularnego ma znaczenie nie tylko czysto organizacyjne lecz również teologiczne. Zgodnie z tym stanowiskiem nie mogło być dwóch biskupów katolickich na tym samym terytorium, gdyż tylko postać jednego biskupa – głowy lokalnego Kościoła, jako obrazu Chrystusa jest eschatologicznym znakiem „rekapitualcji", dzięki której wszystkie naturalne i społeczne podziały zostają przekroczone w katolickości Kościoła, który osiąga jedność wszystkich w Chrystusie. Idąc zatem tym tokiem rozumowania, P. Szabó stwierdził, że trudno mówić o prawdziwej katolickości Kościoła tam, gdzie Kościół zamiast popierać ten eschatologiczny znak jedności, instytucjonalizuje podziały poprzez erygowanie wspólnot odrębnych ze względu na obrządek, język, narodowość itp. W ten sposób okazuje się, że Kościół na skutek tych partykularyzmów nie jest w sposób równy i bezwarunkowy otwarty na wszystkich wiernych[51]. Można w tym miejscu jeszcze raz przywołać nauczanie Soboru Laterańskiego IV, w którym hipotetyczna sytuacja występowania na tym samym terytorium dwóch biskupów katolickich, a więc podwójnej jurysdykcji, została w bardzo ostry sposób skrytykowana przez ojców soborowych, którzy w sposób obrazowy stwierdzili dobitnie, iż „jedno ciało o wielu głowach staje się jakimś monstrum (*unum corpus diversa capita, quasi monstrum*)" (Const. 9,2 CLatIV). Tym niemniej ten sam autor zauważa, że choć sakramentalość Kościoła (zob. LG 1) wymaga, aby jego jedność przejawiała się także w widoczny, instytucjonalny sposób, czemu służyła właśnie zasada terytorialności realizowana w Kościele partykularnym, nie można twierdzić, iż obecnie, tam, gdzie występują równoległe jurysdykcje na tym samym terytorium, Kościół już nie jest prawdziwym znakiem i skutecznym środkiem zbawienia. Według P. Szabó, dotychczasowe rozumienie zasady terytorialności było mimo wszystko tylko jednym z modeli prawnych, dzięki którym mogła objawiać się jedność Kościoła[52].

[51] P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese…*, s. 228–229.

[52] Tamże, s. 232.

3. KOŚCIÓŁ *SUI IURIS* W DIASPORZE

Zgodnie z definicją kodeksową Kościół *sui iuris* to „wspólnota chrześcijan powiązana hierarchią według prawa, którą jako *sui iuris* wyraźnie lub milcząco uznała najwyższa władza Kościoła" (kan. 27 KKKW)[53]. Odczytując tę definicję w oparciu o powyższe rozważania na temat zasady równej godności Kościołów *sui iuris* i zasady terytorialności, a także pamiętając o faktycznej obecności rzesz migrantów wschodnich poza swoimi tradycyjnymi terytoriami, należy stwierdzić, iż obecnie, w większości przypadków, na wspólnotę chrześcijan, która tworzy Kościół *sui iuris* (zob. kan. 27 KKKW), składają się dwie grupy wiernych. Pierwszą z nich stanowią członkowie Kościołów *sui iuris* zamieszkujący na własnym terytorium swojego Kościoła, natomiast drugą grupę tworzą wierni, którzy zamieszkują poza nim[54]. Przy czym, zgodnie z przedstawionymi w poprzednim paragrafie normami prawa kanonicznego dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich przebywających w diasporze, do których w dużej mierze należą wierni migranci, istnieje możliwość tworzenia ich własnych struktur hierarchicznych. Prawodawstwo wschodnie przewiduje w tej materii dwie formy organizacyjne. Właściwe dla wiernych Kościołów wschodnich *extra territorium proprium* struktury hierarchiczne mogą zatem przybrać formę egzarchatu kierowanego przez egzarchę lub eparchii, ze stojącym na jej czele biskupem[55].

Zgodnie z normami Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich erygowanie struktur hierarchicznych Kościołów *sui iuris* poza granicami ich własnych terytoriów należy do Stolicy Apostolskiej. Dotyczy to zarówno eparchii (zob. kan. 177 § 2 KKKW), jak i egzarchatów (zob. kan. 311 § 2 KKKW). W praktyce erygowanie tych struktur należy do Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich, która, na mocy konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium*, jest zobowiązana do troski o wiernych katolickich Kościołów wschodnich przebywających w diasporze i zaradzania ich duchowym potrzebom m.in. poprzez ustanawianie dla nich ich własnej hierarchii (zob. art. 85 PE; por. art. 59 PB). Tym niemniej, zanim Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich przystąpi do erygowania którejś z przewidzianych przez prawo jednostek hierarchicznych Kościołów *sui iuris* poza ich własnymi terytoriami, ma porozumieć się w tym przedmiocie i uzgodnić sprawę z kompetentnymi do erygowania Kościołów partykularnych na tych terytoriach dykasteriami (zob. art. 85 PE; por. art. 59 PB)[56]. Chodzi tutaj, w zależności od tego, na jakim terytorium

---

[53] G. WOJCIECHOWSKI, *Status prawny Kościoła sui iuris*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 72–77.

[54] P. PALLATH, *The principle of territoriality…*, s. 351.

[55] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones…*, s. 44.

[56] D. SALACHAS, *Congregazione per le Chiese Orientali*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 84.

ma być erygowany egzarchat lub eparchia, o Dykasterię ds. Biskupów (zob. art. 104 PE; por. art. 76 PB)[57] lub Dykasterię ds. Ewangelizacji, a konkretnie o działającą w jej obrębie Sekcję ds. Pierwszej Ewangelizacji i Nowych Kościołów Partykularnych (zob. art. 61 PE; por. art. 59 PB)[58]. Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich musi w omawianym przedmiocie współpracować również z Sekcją Sekretariatu Stanu ds. Stosunków z Państwami i Organizacjami Międzynarodowymi, która w szczególnych okolicznościach po porozumieniu się z kompetentnymi dykasteriami załatwia m.in. sprawy związane z erygowaniem Kościołów partykularnych lub ich zrzeszeń, a także w normalnych okolicznościach do jej kompetencji należy podejmowanie tego, co w tego typu sprawach powinno być załatwione z władzami cywilnymi (zob. art. 50 § 1–2 PE; por. art. 47 § 1–2 PB)[59]. Mając na uwadze fakt, iż w erygowanie nowych eparchii może być zaangażowanych kilka dykasterii, konieczne może być także powołanie do istnienia specjalnej Komisji Międzydykasterialnej (zob. art. 28 § 1–5 PE; por. art. 21 § 1–2 PB)[60]. Ponadto przed erygowaniem odrębnych ze względu na obrządek Kościołów partykularnych na terytoriach innych Kościołów partykularnych, Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich ma obowiązek wysłuchania opinii zainteresowanych konferencji episkopatów (zob. kan. 372 § 2 KPK)[61].

W tym miejscu rodzi się pytanie, na jakiej podstawie Stolica Apostolska decyduje o erygowaniu egzarchatów i eparchii, tam gdzie należy to do jej kompetencji[62]? Do zadań Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich należy ciągłe monitorowanie sytuacji wiernych katolickich Kościołów wschodnich znajdujących się poza własnymi terytoriami, zwłaszcza na terytoriach Kościoła łacińskiego. Aby wypełnić to zadanie Dykasteria przede wszystkim gromadzi dane dotyczące tych wiernych. Źródłem tych informacji są m.in. coroczne raporty statystyczne, które diecezje i eparchie są zobowiązane przekazywać Stolicy Apostolskiej oraz raporty pięcioletnie, które biskupi diecezjalni i eparchialni opracowują przy okazji wizyt

---

[57] G. ROSSI, *Congregazione per i Vescovi*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 111.

[58] V. DE PAOLIS, *Congregazione per l'Evanegizzazione Dei Popoli*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 129.

[59] P.V. PINTO, *Segretaria di Stato*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 68.

[60] V. DE PAOLIS, *Norme generali*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 37–38; M. VATTAPPALAM, *The Congregation for the Eestern Churches…*, s. 131–132.

[61] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones…*, s. 44.

[62] Na marginesie należy przypomnieć, że w obrębie własnego terytorium Kościoła patriarchalnego i arcybiskupiego większego, odpowiednio patriarcha i arcybiskup większy, mogą dla poważnej przyczyny, za zgodą synodu biskupów Kościoła patriarchalnego (arcybiskupiego większego), i po konsultacji ze Stolicą Apostolską erygować eparchie i prowincje, a także określać ich nowe granice, łączyć, dzielić, znosić oraz zmieniać ich stopień hierarchiczny (zob. kan. 85 § 1 w zw. z kan. 177 § 2 i kan. 152 KKKW). Podobne kompetencje mają patriarchowie i arcybiskupi więksi w zakresie erygowania, zmiany i zniesienia egzarchatu w granicach terytorium swojego Kościoła (zob. kan. 311 § 2 w zw. z kan. 152 KKKW).

ad limina (zob. kan. 399–400 KPK; kan. 206–208 KKKW)[63]. Odnośnie raportów pięcioletnich prawodawca kościelny wprost postanowił: „biskup eparchialny któregokolwiek Kościoła *sui iuris*, także Kościoła łacińskiego, powinien powiadomić Stolicę Apostolską przy okazji pięcioletniej relacji o stanie i potrzebach chrześcijan, którzy nawet jeśli należą do innego Kościoła *sui iuris*, zostali powierzeni jego trosce" (kan. 207 KKKW)[64]. Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich może otrzymywać ponadto szczegółowe dane na temat sytuacji wiernych poszczególnych Kościołów patriarchalnych i arcybiskupich większych znajdujących się poza terytoriami swoich Kościołów na podstawie sprawozdań sporządzonych przez specjalnych wizytatorów. Jak stanowi Kodeks wschodni patriarcha i arcybiskup większy, których prawem i obowiązkiem jest gromadzenie informacji na temat sytuacji wiernych ich Kościołów *sui iuris extra territorium proprium* mogą w tym celu, za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej, ustanowić i posłać na te tereny wizytatora (zob. kan. 149 § 1 KKKW)[65]. Wizytator, po wypełnieniu zleconego mu zadania zobowiązany jest przesłać patriarsze lub arcybiskupowi większemu sprawozdanie, które z kolei ma zostać przedyskutowane na synodzie biskupów Kościoła patriarchalnego (arcybiskupiego większego). Wnioski tej dyskusji, zawierające przede wszystkim środki, jaki powinny zostać podjęte w celu zatroszczenia się i pomnażania dobra duchowego wiernych tych Kościołów poza ich terytoriami, patriarcha i arcybiskup większy mogą przesłać Stolicy Apostolskiej. Co bardzo ważne, wśród tych środków Kodeks wymienia wprost erygowanie egzarchatów i eparchii (zob. kan. 148 § 3 KKKW)[66]. Dykasteria może jednak również z własnej inicjatywy posyłać wizytatorów do wiernych żyjących poza terytoriami swoich Kościołów *sui iuris* (zob. art. 85 PE). Oczywiście Dykasteria może korzystać z tej kompetencji przyznanej jej na mocy konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* względem wszystkich Kościołów *sui iuris*. Dlatego, ponieważ Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich nie przewiduje możliwości ustanawiania wizytatorów przez zwierzchników Kościołów metropolitalnych i pozostałych Kościołów *sui iuris*, kompetencje Dykasterii w tym zakresie wydają się szczególnie ważne w celu pozyskiwania informacji na temat wiernych, dwóch wymienionych powyżej kategorii katolickich Kościołów wschodnich[67].

Powyżej zostały przestawione sposoby pozyskiwania przez Dykasterię ds. Kościołów Wschodnich informacji dotyczących sytuacji pastoralnej wiernych katolickich Kościołów

---

[63] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 248–249.

[64] D. MOTIUK, *Bishops. Canons 177–234…*, s. 463.

[65] J.D. FARIS, *The territory of a patriarchal Church and the power of the patriarch and synod outside this territory. Canons 146–150*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 377–378.

[66] M. BROGI, *Cura pastorale di fedeli di altara Chiesa sui iuris…*, s. 129.

[67] M. VATTAPPALAM, *The Congregation for the Eestern Churches…*, s. 129.

wschodnich przebywających poza granicami swoich Kościołów. Informacje te odgrywają niewątpliwie ważną rolę przy podejmowaniu decyzji o erygowaniu nowych egzarchatów lub eparchii. Aczkolwiek, jak podkreślił F.J. Marini, „ostateczny impuls do utworzenia nowej jurysdykcji wschodniej, której wcześniej nie było, pojawia się zwykle w reakcji na bezpośrednie petycje”[68]. W praktyce tego typu prośby mogą być kierowane do Stolicy Apostolskiej przez różne podmioty. A zatem mogą pochodzić od łacińskich ordynariuszy miejsca, zarówno z ich własnej inicjatywy lub w wyniku wcześniejszych sugestii w tym przedmiocie ze strony lokalnej konferencji episkopatu. Ich autorami mogą być także zarówno patriarchowie i synody biskupów, jak i naczelne władze pozostałych Kościołów *sui iuris*. Ponadto, nic nie stoi na przeszkodzie, aby z taką prośbą zwrócili się do Dykasterii księża i osoby konsekrowane posługujące na rzecz wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze, a także świeckie organizacje lub nawet poszczególni wierni tych Kościołów[69].

Stolica Apostolska przed ustanowieniem własnej hierarchii dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich poza ich własnymi terytoriami musi wziąć pod uwagę także pewne kryteria wskazane zarówno w dokumentach Soboru Watykańskiego II, jak i prawodawstwie kościelnym. Zgodnie z nauczaniem soborowym własna hierarchia powinna być ustanowiona ze szczególnych powodów, gdy biskup diecezjalny w inny sposób nie może zatroszczyć się o duchowe potrzeby tych wiernych (zob. CD 22,3). Ta dość rygorystyczna norma nie może, jak to zostało zaprezentowane w poprzednim paragrafie, przekreślić wytycznych dekretu *Orientalium Ecclesiarum*, zgodnie z którym własną hierarchię można ustanawiać na całym świecie, ze względu na dobro duchowe wiernych Kościołów wschodnich w diasporze oraz potrzebę zachowania i wzrostu wszystkich Kościołów *sui iuris* (zob. EO 4). Do wskazanego w dekrecie o katolickich Kościołach wschodnich kryterium dobra duchowego wiernych prawodawca kościelny nawiązał bezpośrednio w konstytucji apostolskiej *Pastor bonus*, a obecnie potwierdził to w konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* która stanowi, iż własną hierarchię dla wspólnot wiernych wschodnich znajdujących się na terytoriach łacińskich można erygować, aby zaradzić ich duchowym potrzebom, ale tylko wtedy, gdy domagają się tego: liczba wiernych i okoliczności (zob. art. 85 PE; por. art. 59 PB). W końcu, zgodnie z przepisami Kodeksu Prawa Kanonicznego, Kościoły partykularne odrębne ze względu na obrządek mogą być erygowane na tym samym terytorium, co inne, już istniejące Kościoły partykularne, gdy jest to pożyteczne (zob. kan. 372 § 2 KPK)[70].

---

[68] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 249.

[69] Tamże, s. 249.

[70] D.-M.A. JAEGER, *Erezione di circoscrizioni ecclesiastiche orientali in territori a popolazione cattolica prevalentemente di rito latino. Considerazioni canoniche e presupposti ecclesiologici*, „Antonianum” 75 (2000), s. 505–508.

Można stwierdzić, że wszystkie przytoczone powyżej kryteria są nieprecyzyjne i stanowią jedynie ogólne wskazówki, jakie Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich powinna wziąć pod uwagę przy podejmowaniu decyzji o ustanowieniu hierarchii dla wiernych Kościołów wschodnich *extra territorium proprium*. Z drugiej strony zastosowane przez prawodawcę kościelnego pojęcia niedookreślone wskazują na konieczność indywidualnego podejścia do każdej sytuacji i indywidualnego potraktowania, każdej skierowanej do Stolicy Apostolskiej petycji w tej sprawie. Dotyczy to również kryterium liczebności, które choć wydaje się najbardziej konkretnym z wymienionych kryteriów w rzeczywistości również jest bardzo ogólne. Stolica Apostolska nie podaje, jaka powinna być minimalna liczba wiernych potrzebnych do erygowania egzarchatu lub eparchii. Co więcej nie wiadomo, w jaki sposób tych wiernych policzyć i jakich wiernych należałoby wziąć pod uwagę, tzn. tych wszystkich, którzy są przypisani do danego Kościoła *sui iuris*, czy może tylko tych regularnie uczestniczących w Boskiej Liturgii?[71]

P. Szabó potwierdzając w jednym ze swoich artykułów brak ostrości w stosowanym przy tworzeniu omawianych okręgów kościelnych kryterium liczebności wspólnot wiernych, zwrócił uwagę na zmieniającą się w tym przedmiocie praktykę Stolicy Apostolskiej. Faktem jest coraz częstsze powoływanie do istnienia tego typu struktur dla wiernych Kościołów wschodnich. Warto w tym miejscu odnotować, że tuż przed Soborem Watykańskim II istniało 15 wschodnich Kościołów partykularnych w diasporze, z czego 7 stanowiły eparchie. Dziesięć lat po Soborze liczba ta wzrosła do 23 (w tym 17 eparchii). Na początku XXI w., łączna liczba eparchii i egzarchatów poza granicami swoich Kościołów *sui iuris* wynosiła już 185, przy czym 42 spośród nich (w tym 36 eparchii) to Kościoły erygowane na terytoriach łacińskich[72]. Ponadto Stolica Apostolska nie tylko coraz częściej ustanawia hierarchię dla wspólnot wiernych znajdujących się poza terytoriami swoich Kościołów *sui iuris* lecz robi to także dla coraz mniejszych i coraz bardziej rozproszonych wspólnot. W rezultacie tego typu Kościoły partykularne mogą mieć rozmiar kontynentu, a przy tym obejmować jedynie kilka tysięcy wiernych i mieć zaledwie kilku inkardynowanych księży[73]. Komentując powyższe dane P. Szabó stwierdził, że w tego typu okręgach kościelnych „«substancja kościelna» (*sostanza ecclesiale*) jest tak uboga, iż tak naprawdę tylko *bonum spirituale*

[71] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones…*, s. 44.

[72] P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese…*, s. 242.

[73] Jako przykład może posłużyć, erygowany w 1981 r., Egzarchat apostolski Ameryki Łacińskiej i Meksyku dla wiernych obrządku ormiańskiego, który obejmuje swoim zasięgiem obszar Ameryki Łacińskiej i Meksyku z wyjątkiem Argentyny. Do egzarchatu, którego terytorium podzielone jest na 2 parafie, należy 12000 wiernych, a inkardynowanych jest 2 księży; *Annuario Pontificio 2021…*, s. 995; Albo należąca do tego samego Kościoła Eparchia Matki Bożej z Nareku w Glendale, która obejmuje terytorium Stanów Zjednoczonych i Kanady. Eparchia podzielona jest na 8 parafii, należy do niej 36200 wiernych, a inkardynowanych jest 9 księży i 3 diakonów; *Annuario Pontificio 2021…*, s. 522.

fidelium, jako zasada nadrzędna decyduje o [ich] organizowaniu dla określonych wspólnot wschodnich”[74].

Ten sam autor również słusznie zauważył, że w obliczu tego, że dzisiaj, eparchie i egzarchaty katolickich Kościołów wschodnich obejmują swoim zasięgiem prawie w całości obszary będące głównym celem migrantów wschodnich, a więc obydwie Ameryki, Europę Zachodnią, Australię, trudno przyjąć, że ich erygowanie jako struktur równoległych do struktur innych Kościołów *sui iuris*, a zwłaszcza Kościoła łacińskiego, może być traktowane jeszcze jako ostateczność (*ultima ratio*), jak tego chciał dekret *Christus Dominus* (zob. CD 23,3). Raczej widzimy dzisiaj, iż jest to coraz bardziej zwyczajna praktyka Stolicy Apostolskiej, a występowanie wielu równoległych jurysdykcji katolickich na tym samym terytorium nie jest już specyficzną cechą jedynie Bliskiego Wschodu[75].

Mówiąc o kryteriach, jakie Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich powinna uwzględnić przy podejmowaniu decyzji o erygowaniu egzarchatów lub eparchii dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze należy jeszcze raz sięgnąć do dekretu *Christus Dominus*. Przytaczany już wielokrotnie w tej pracy fragment tego dokumentu dotyczący możliwości ustanawiania własnej hierarchii dla różnych obrządków na terytoriach innych Kościołów partykularnych został umieszczony przez ojców soborowych w szerszym kontekście tematu granic diecezji. Dekret we wspomnianej części podaje szczegółowe wytyczne, jakie należy uwzględnić przy określaniu granic diecezji, zarówno w przypadku ich ewentualnych modyfikacji, jak i, co szczególnie ważne, przy erygowaniu nowych diecezji[76]. Zgodnie z *Christus Dominus* przy określaniu zasięgu diecezji należy uwzględnić różnorodny skład Ludu Bożego, co ma umożliwić lepsze wypełnianie zadań duszpasterskich. Należy także w miarę możliwości zatroszczyć się o zachowanie jedności między strukturami demograficznymi tego ludu a urzędami cywilnymi i instytucjami społecznymi. To wszystko zgodnie z ogólnym stwierdzeniem autorów Dekretu ma sprawić, że terytorium diecezji będzie bezwzględnie zwarte (zob. CD 23,1). Ponadto należy zadbać o to, aby zasięg terytorium i liczba jego mieszkańców były takie, aby biskup mógł osobiście wypełniać swoje obowiązki, przede wszystkim przeprowadzać wizytacje duszpasterskie, prowadzić i koordynować dzieła apostolskie w swojej diecezji, a także poznać swoich wiernych, zarówno duchownych, jak i osoby konsekrowane oraz świeckich zaangażowanych w różne dzieła diecezjalne (zob. CD 23,2). Ojcowie soborowi wymagają także, aby każda diecezja miała wystarczającą liczbę duchownych należycie przygotowanych do pełnienia posługi pasterskiej wobec

[74] P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese…*, s. 244.
[75] Tamże, s. 244–245.
[76] D.-M.A. JAEGER, *Erezione di circoscrizioni ecclesiastiche orientali…*, s. 510–514.

Ludu Bożego, a także, aby w diecezji nie zabrakło urzędów, instytucji i dzieł, które są właściwe Kościołowi partykularnymi. W końcu należy również zadbać o zgromadzenia odpowiednich środków niezbędnych do zarządzania diecezją (zob. CD 23,3). Mając na uwadze powyższe kryteria należy podkreślić, że obowiązują one tak samo przy erygowaniu diecezji łacińskich, jak i eparchii wschodnich. A zatem również przy powoływaniu do istnienia eparchii dla wiernych Kościołów *sui iuris extra territorium proprium* wydaje się, iż należy odpowiednio uwzględnić zaprezentowane powyżej wskazania soborowe[77].

P. Szabó zaprezentowane powyżej elementy diecezji (eparchii) określa jako „substancja kościelna" lub „atrybuty idealnego Kościoła partykularnego". Autor ten zwraca jednak uwagę, iż erygowanie omawianych w niniejszym paragrafie okręgów kościelnych jedynie wtedy, gdy wszystkie te elementu mogą zostać w pełni zrealizowane w danym miejscu, byłoby praktyką zbyt uciążliwą, a niejednokrotnie wpływałoby na to, iż takie wspólnoty nigdy by nie powstały[78]. Jak jednak dowodzi, praktyka Stolicy Apostolskiej w tej materii jest zgoła inna, a Dykasteria, eryguje Kościoły partykularne dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich poza granicami swoich terytoriów nawet przy bardzo ubogiej „substancji kościelnej", a więc także w przypadku, gdy atrybuty przyszłego Kościoła partykularnego są dalekie od ideału[79]. Ponadto zwrócił uwagę także na jeden z kanonów prawa wschodniego dotyczący struktury organizacyjnej egzarchatu. Zgodnie z kan. 319 § 1 KKKW egzarcha – co do zasady – związany jest normami dotyczącymi zgromadzenia eparchialnego, kurii eparchialnej, rady kapłańskiej, kolegium konsultorów eparchialnych i rady duszpasterskiej. Normy te mogą jednak, po zasięgnięciu opinii władzy, która erygowała egzarchat, zostać odpowiednio przystosowane (zob. kan. 319 § 1 KKKW). P. Szabó chciał zatem zwrócić uwagę na elastyczność tych przepisów, która według niego, celowo została wprowadzona przez prawodawcę kościelnego, właśnie po to, aby można było erygować nowe egzarchaty nawet tam, gdzie „substancja kościelna" jest faktycznie bardzo słaba[80].

P. Szabó podsumowuje jednak swoje rozważania stwierdzeniem, że tworzenie Kościołów o ubogiej „substancji kościelnej" nie może stać się zasadą, nawet jeśli taka praktyka występuje coraz częściej. Tego typu przypadki, podobnie jak erygowanie jednostek organizacyjnych prawnie zrównanych z diecezjami w Kościele łacińskim (zob. kan. 368 KPK), tak naprawdę tylko częściowo odzwierciedla pierwowzór Kościoła partykularnego, jakim jest diecezja/eparchia. Innymi słowy zakres niedociągnięć do pełnego modelu Kościoła partykularnego tych jednostek może być tak duży, że, jak stwierdził przytaczany autor,

[77] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 247.
[78] P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese…*, s. 242.
[79] Tamże, s. 244.
[80] Tamże, s. 242.

nosi znamiona „anomalii". Tym niemniej nie oznacza to wcale, że tego typu podmioty powinny być jedynie tolerowane, a tym bardzie, że są pozbawione podstaw prawnych i prawa bytu. Kościół decydując się na erygowanie Kościołów o ubogiej „substancji kościelnej" dostosowuje się do szczególnych sytuacji, przede wszystkim, aby móc realizować swoją misję zbawczą. Można tym samym powiedzieć, że Kościół w takich przypadkach na pierwszym miejscu stawia racje pastoralne[81]. Jednocześnie jest to kolejne potwierdzenie szczególnych zdolności adaptacyjnych Kościoła, która przyczynia się do wypracowywania coraz to nowych modeli organizacyjnych, co z kolei służy ewolucji jego społecznej struktury. A zatem, choć omawiane w tym miejscu jednostki organizacyjne Kościoła mogą obiektywnie przejawiać pewne braki, w pewnych sytuacjach to właśnie dzięki nim Kościół może realizować swoje najwyższe prawo jakim jest *salus animarum*. Dlatego według P. Szabó to ten argument ostatecznie legitymizuje ich istnienie i sprawia, że są legalnymi figurami prawnymi[82].

W nawiązaniu i w pewnej opozycji do powyższych rozważań warto odnieść się do zakorzenionego w nauczaniu Soboru Watykańskiego II rozumienia Kościoła partykularnego. Od strony negatywnej należy stwierdzić, że podstawowe jednostki kościelne, jakimi są diecezje/eparchie, czyli właśnie Kościoły partykularne, nie mogą być pojmowane wyłącznie jako okręgi administracyjne powoływane do istnienia z czysto praktycznych, organizacyjnych i duszpasterskich względów. Soborowa wizja Kościoła partykularnego jest przede wszystkim głęboko teologiczna i zakorzeniona w najstarszej tradycji eklezjologicznej. Dlatego w takim ujęciu Kościoły partykularne są rozumiane przede wszystkim jako swoiste eklezjofanie, a więc rzeczywistości, w których widzialny i aktywny staje się jeden, katolicki Kościół. Jednocześnie należy przypomnieć, że Kościół powszechny nie jest sumą Kościołów partykularnych, a Kościoły partykularne nie są częściami Kościoła powszechnego, w tym sensie, że dopiero po ich zsumowaniu stanowią pewną całość, czyli Kościół powszechny. Kościół partykularny jest raczej szczególną realizacją (*reazlizzazioni particolari*) Kościoła powszechnego, który w nich i przez nie staje się obecny i działający w pewnych szczególnych (*particolari*) środowiskach[83].

Źródłem takiej eklezjologii jest konstytucja dogmatyczna o Kościele *Lumen gentium* i zawarte w niej stwierdzenie: „poszczególni biskupi są widzialnym źródłem i fundamentem jedności w Kościołach partykularnych, uformowanych na wzór Kościoła powszechnego, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki (*in quibus et ex quibus una et unica Ecclesia catholica existit*)" (LG 23). Ostatnia część powyższego

[81] L. SABBARESE, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti…*, s. 118–119.
[82] P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese…*, s. 246.
[83] D.-M.A. JAEGER, *Erezione di circoscrizioni ecclesiastiche orientali…*, s. 499.

zdania została następnie dosłownie użyta w Kodeksie prawa Kanonicznego, który stanowi „Kościoły partykularne, w których istnieje i z których się składa jeden i jedyny Kościół katolicki, to przede wszystkim diecezje" (kan. 368 KPK). Z kolei kodeksowe definicje diecezji i eparchii określają je jako część (*portio*) Ludu Bożego (zob. kan. 369 KPK; kan. 177 § 1 KKKW). Przy czym, jeszcze raz należy bardzo mocno podkreślić, że użyte w Kodeksach słowo część (*portio*) nie oznacza jednego z elementów, na które dzieli się Kościół powszechny, lecz szczególną realizację (*reazlizzazioni particolari*) jednego, świętego, powszechnego i apostolskiego Kościoła, który faktycznie w tej części jest obecny i działa w całej swej rzeczywistości[84].

Powyższe rozważania na temat soborowej teologii Kościoła partykularnego są niezmiernie ważne z punktu widzenia omawianego w niniejszym paragrafie zagadnienia erygowania egzarchatów i eparchii dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich *extra territorium proprium*. Wynika z nich bowiem, że Kościół partykularny, w szczególności diecezja/eparchia, nie może być sprowadzona do roli jedynie kościelnej jednostki organizacyjnej mającej na celu sprawowanie posług religijnych czy po prostu jednej z wielu jednostek administracyjnych Kościoła powszechnego. Sobór Watykański II, a następnie prawodawstwo kościelne, podkreślają, że Kościół partykularny jest eklezjofanią, prawdziwą manifestacją Kościoła powszechnego z jego różnymi stanami, posługami, urzędami i instytucjami, czyli innymi słowy różnymi środkami naturalnymi i nadprzyrodzonymi, doczesnymi i duchowymi potrzebnymi dla jego istnienia i misji. Rozumiejąc w ten sposób Kościół partykularny soborowy postulat zawarty w dekrecie *Christus Dominus*, aby troska o wiernych Kościołów *sui iuris* w diasporze dokonywała się poprzez erygowanie ich własnych Kościołów partykularnych tylko w szczególnych okolicznościach, zaczyna nabierać nieco innego znaczenia. Wydaje się, iż ta wypowiedź ojców soborowych jest nie tylko przejawem chęci pozostania przy tradycyjnym rozumieniu zasady terytorialności, lecz również wyrazem świadomości roli i znaczenia, jakie w Kościele powszechnym mają do odegrania Kościoły partykularne oraz tego, że tylko Kościół partykularny posiadający wystarczającą „substancję kościelną", a przy tym organicznie i hierarchicznie zorganizowany będzie mógł w pełni zapewnić wiernym środki niezbędne dla ich duchowego dobra. Innymi słowy tylko w pełni ukonstytuowany Kościół partykularny może skutecznie wypełniać swoją misję troski o dobro duchowe wiernych, a wierni tylko w takim kościele mogą otrzymać pełnię środków zbawienia. A zatem pozytywna decyzja o erygowaniu Kościoła partykularnego powinna zapadać wtedy, gdy „substancja eklezjalna" jest na tyle bogata, iż powoływana do istnienia jednostka kościelna faktycznie będzie stanowić Kościół

[84] Tamże, s. 500.

partykularny w pełnym tego słowa znaczeniu, bądź też, jeśli nie posiada jeszcze wszystkich atrybutów Kościoła partykularnego, istnieje wysokie prawdopodobieństwo, że będzie je posiadać w przyszłości[85]. Należy przy tym zaznaczyć, że ustanawiane struktury będą mogły w przyszłości ulegać dalszym przekształceniom spowodowanym koniecznością dostosowywania się do aktualnych realiów. Jednym z czynników generujących takie zmiany może być malejąca liczba wiernych danego Kościoła *sui iuris* na określonym terytorium, także w diasporze. W obliczu tego typu zagrożeń kompetentne władze kościelne mogą podjąć decyzję o odpowiedniej reorganizacji danego okręgu kościelnego. Przykładem takiego działania może być przekształcenie eparchii św. Cyryla i Metodego w Toronto w egzarchat, czego dokonał papież Franciszek 03.03.2022 r.[86]

Dykasteria ds. Kościołów Wschodnich przy erygowaniu struktur hierarchicznych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich przebywających poza granicami swoich Kościołów *sui iuris* musi także rozstrzygnąć, która z tych struktur powinna zostać w danej sytuacji powołana do istnienia. Zgodnie z prawodawstwem wschodnim istnieje możliwość stworzenia w takich okolicznościach egzarchatu (zob. kan. 311 KKKW) lub eparchii (zob. kan. 177 KKKW). Najogólniej można przyjąć, że rozstrzygnięcie tego problemu zależy w dużej mierze od tego, czy erygowana jednostka kościelna ma powstać w wyniku podziału już istniejącej eparchii, czy powstaje jako zupełnie nowy podmiot. W tym drugim przypadku, gdy hierarchia wschodnia jest ustanawiana na terytorium, na którym nie było wcześniej innych struktur hierarchicznych tego samego Kościoła *sui iuris*, wówczas zgodnie z praktyką Dykasterii początkowo ustanawiany jest dla tej wspólnoty wizytator apostolski, któremu powierza się troskę duszpasterską o wiernych danego Kościół *sui iuris* podlegających władzy miejscowego ordynariusza (zob. art. 85 PE). Taki stan może trwać kilka lat, po czym Dykasteria, biorąc pod uwagę wszystkie przedstawione w niniejszym paragrafie okoliczności, jeśli uzna to za pożyteczne, najczęściej eryguje najpierw egzarchat, a następnie zwykle po co najmniej pięciu latach, gdy erygowany egzarchat osiągnie pewną stabilność, Dykasteria może podjąć decyzję o podniesieniu egzarchatu do rangi eparchii. Natomiast, gdy nowa jurysdykcja danego Kościoła *sui iuris extra territorium proprium* ma zostać

[85] Tamże, s. 503.

[86] Franciszek poza tym, że zatwierdził przekształcenie ww. eparchii w egzarchat, jednocześnie włączył nowy egzarchat do metropolii rusińskiej w Pittsburghu. Do tej pory eparchia św. Cyryla i Metodego w Toronto należała do metropolii preszowskiej Katolickiego Kościoła Słowackiego. Ponadto papież mianował administratorem apostolskim *sede vacante et ad nutum Sanctae Sedi*s nowego egzarchatu K.R. Burnettea – biskupa rusińskiej eparchii Passaic w Stanach Zjednoczonych. Egzarchat św. Cyryla i Metodego, podobnie jak wcześniej eparchia, obejmuje terytorium całej Kanady. Egzarchat podzielony jest na 4 parafie, należy do niego 3850 wiernych, a inkardynowanych jest 4 księży; *Annuario Pontificio 2021…*, s. 613–614; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 482; SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE, *Mutamento della Circoscrizione Saints Cyril and Methodius of Toronto (Canada) e Nomina dell'Amministratore Apostolico sede vacante et ad nutum Sanctae Sedis*, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede" B0152 (2022).

ustanowiona w wyniku podziału już istniejącej eparchii, wówczas zwykle erygowana jest od razu eparchia[87].

Na koniec rozważań dotyczących erygowania nowych okręgów kościelnych poza granicami Kościołów *sui iuris* warto zwrócić uwagę na kan. 590 KKKW znajdujący się w Tytule XIV Kodeksu wschodniego (zob. kan. 584–594 KKKW), który jest poświęcony udziałowi katolickich Kościołów wschodnich w dziele ewangelizacji narodów[88]. Wspomniany kanon stanowi: „w działalności misyjnej należy troszczyć się o to, aby nowe Kościoły osiągały jak najszybciej dojrzałość i tak w pełni się ukonstytuowały, aby pod przewodnictwem własnej hierarchii mogły troszczyć się o siebie i podjąć oraz kontynuować dzieło ewangelizacji" (kan. 590 KKKW)[89]. Kanon ten dobrze wpisuje się w omawiany w niniejszym paragrafie temat, albowiem wskazuje istotne elementy wspólnot, ustanowionych jako nowe Kościoły partykularne na terenach misyjnych. Oczywiście wspólnoty wiernych migrantów wschodnich w diasporze nie znajdują się w sytuacji misyjnej, tym niemniej kanon ten przedstawia w sposób bardzo ogólny pewne atrybuty nowych Kościołów, które można odnieść także do erygowanych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich egzarchatów i eparchii poza granicami ich macierzystych Kościołów[90].

Prawodawca kościelny stwierdza, że Kościoły te muszą dojrzeć i być w pełni ukonstytuowane. Wydaje się, iż chodzi tu przede wszystkim o dojrzałość instytucjonalną. W przypadku omawianych okręgów kościelnych wyrazem tej dojrzałości będzie przede wszystkim posiadanie własnej hierarchii. Poza tym, wyrazem tej dojrzałości zgodnie z brzmieniem kanonu jest umiejętność dbania o siebie. W celu lepszego zrozumienia powyższego stwierdzenia należy sięgnąć do paralelnego kanonu w Kodeksie Prawa Kanonicznego, który stanowi, że w pełni ukonstytuowane Kościoły to te, które są „wyposażone we własne siły i wystarczające środki" (kan. 786 KPK). Jest tu niewątpliwie wskazanie na pewne środki materialne, tym niemniej kluczowe wydają się być środki ludzkie, a więc czynnie uczestniczący w życiu młodego Kościoła wierni, a także rodzące się nowe powołania, które zawsze były oznaką żywotności i dojrzałości każdego Kościoła. W takim duchu należy odczytywać też dalsze kanony Tytułu XIV, w których przypomina się o obowiązku budzenia nowych powołań w młodych Kościołach, o formowaniu katechistów, rozwijaniu apostolatu świeckich, popieraniu życia konsekrowanego, tworzeniu szkół i innych instytucji kształcenia chrześcijańskiego i postępu kulturalnego, a także prowadzeniu dialogu

[87] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 249–250.

[88] L. LORUSSO, *Rapporti tra Gerarchie, orientale a latina, nel servizio pastorale*, w: *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni*, red. L. Lorusso, L. Sabbarese, Roma 2014, s. 154–156.

[89] G. NEDUNGATT, *Evangelization of people (cc. 584–594)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 422–423.

[90] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones…*, s. 49.

z niechrześcijanami (zob. kan. 591 KKKW). Jako trzeci element dojrzałości młodego Kościoła kan. 590 KKKW podaje umiejętność wykorzystania środków i sił, którymi dysponuje taki Kościół w dzieło ewangelizacji. Kościoły *sui iuris* mają prawo i obowiązek udziału w misyjnej działalności Kościoła. Do nich także należy stała troska, aby na całym świecie była przepowiadana Ewangelia pod przewodnictwem Biskupa Rzymskiego (zob. kan. 585 § 1 KKKW). Można stwierdzić, że obecność powyższych elementów będzie niewątpliwym dowodem dojrzałości i pełnego ukonstytuowaniu się młodego Kościoła[91].

Należy dodać, że włączenie się nie tylko młodych Kościołów, lecz w ogóle katolickich Kościołów wschodnich w misyjną działalność Kościoła jest kolejnym potwierdzeniem ich równej godności i pełni praw we wspólnocie Kościoła powszechnego, a przy tym również potwierdzeniem nowego podejścia do obowiązującej w Kościele zasady terytorialności.

3.1. Egzarchat

Zgodnie z kodeksową definicją „egzarchatem jest cząstka Ludu Bożego, która w związku ze specjalnymi okolicznościami nie została erygowana jako eparchia i terytorialnie lub w inny sposób została określona oraz powierzona egzarchowi jako pasterzowi" (kan. 311 § 1 KKKW)[92]. W oparciu o tę definicję można wskazać na trzy konstytutywne elementy egzarchatu, którymi są: część Ludu Bożego, pewne kryterium określające tę część Ludu Bożego, którym może być m.in. terytorium oraz hierarcha, którego pasterskiej pieczy zostaje ona powierzona[93]. Zgodnie z treścią omawianego przepisu kodeksowego, tym, co również ma decydujący wpływ na erygowanie egzarchatu są pewne specjalne okoliczności (*specialia adiuncta*), które uniemożliwiają erygowanie eparchii. Prawodawca kościelny nie wymienia w tym miejscu nawet przykładowych okoliczności, które mogłyby w tym kontekście wpłynąć na erygowanie właśnie egzarchatu, a nie eparchii, co niewątpliwie świadczy o ich ogromnym zróżnicowaniu. Dlatego można przyjąć, że będą zaliczać się do nich m.in. okoliczności znajdujące swe źródło w kontekście historycznym, geograficznym, politycznym, społecznym czy religijnym wspólnot, które są adresatami tej normy kodeksowej. Powyższe okoliczności mogą mieć szczególne znaczenie właśnie w sytuacji tworzenia struktur dla wiernych Kościołów *sui iuris*, przebywających poza terytoriami nie tylko swoich Kościołów, ale też państw, narodów, grup etnicznych. Inne okoliczności uniemożliwiające erygowanie eparchii, o których stanowi Kodeks, mogą mieć charakter bardziej wewnętrzny, a więc dotyczyć samej grupy wiernych, dla których ma być erygowany egzarchat. W tym przypadku

[91] Tamże, s. 50.

[92] G. WOJCIECHOWSKI, *Ustrój hierarchiczny katolickich Kościołów wschodnich. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2011, s. 119.

[93] L. SABBARESE, *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti…*, s. 91.

do tych okoliczności mogą zaliczać się m.in. kwestie związane z przydatnością i koniecznością tworzonych struktur dla dobra duchowego wiernych, a także realizacji przez nich obowiązku zachowania swojego obrządku. Ten ostatni przykład znajdzie zastosowanie szczególnie w warunkach diaspory. Nie bez znaczenia mogą być także kwestie ekonomiczne, które również mogą stać się okolicznością decydującą o erygowaniu egzarchatu[94]. Z literalnego brzmienia omawianego kanonu można wnioskować, iż – co do zasady – zawsze, gdy ma być erygowany egzarchat, na bazie istniejącej „substancji eklezjalnej" mogłaby być erygowana eparchia, jednakże na przeszkodzie stoją omawiane powyżej szczególne okoliczności. Wydaje się jednak, iż, biorąc pod uwagę to wszystko, co zostało powiedziane na temat erygowania Kościołów partykularnych w poprzednim paragrafie, ową przeszkodą może być również zbyt słaba „substancja eklezjalna". W tym kontekście we wcześniejszym prawodawstwie wschodnim wymieniana była mała liczba ludności, jako kryterium decydujące o powołaniu do istnienia egzarchatu, a nie eparchii (zob. art. 366 § 1 CS). Dlatego w pewnych okolicznościach o egzarchacie można powiedzieć, że jest to eparchia w trakcie tworzenie[95]. Przy czym należy bardzo mocno podkreślić, że nawet w takiej sytuacji egzarchat stanowi Kościół partykularny.

Podobnie jak w przypadku omówionych powyżej specjalnych okoliczności, które mogą zadecydować o erygowaniu egzarchatu, a nie eparchii, Kodeks nie podaje szczegółowo kryteriów, w oparciu o które należy wyodrębnić tworzącą go część Ludu Bożego. Na podstawie Kodeksu można jedynie stwierdzić, iż może to być zarówno kryterium terytorialne, jak i personalne. W tej materii nieco bardziej precyzyjny wydaje się Kodeks łaciński, który jako kryterium wyodrębnienia Kościoła partykularnego podaje wprost obrządek mających tworzyć go wiernych (zob. kan. 372 § 1 KPK). Ponieważ również Kodeks łaciński nie podaje enumeratywnego katalogu tych kryteriów, lecz stanowi, iż mogą to być inne podobne do obrządku racje, należy przyjąć, że taką racją na pewno będzie również przynależność do określonego Kościoła *sui iuris*. A zatem, egzarchaty w diasporze dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich mogą być erygowane zarówno w oparciu o obrządek, jak i przynależność do jednego z Kościołów *sui iuris*[96]. Należy jednak pamiętać, iż nawet w sytuacji, gdy egzarchat jest erygowany w oparciu o kryteria personalne, jak wspomniana przynależność obrządkowa czy przynależność do Kościoła *sui iuris*, powinny zostać określone jego granice. Związane jest to przede wszystkim z nabywaniem

[94] Tenże, *Gli esarcati e gli esarchi*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 277.

[95] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones…*, s. 45.

[96] Jako przykład można podać z jednej strony egzarchat dla wiernych obrządku ormiańskiego w Ameryce Łacińskiej i Meksyku, a z drugiej egzarchat dla wiernych Kościoła syromalabarskiego w Kanadzie.

przez poszczególnych wiernych ich stałego lub tymczasowego zamieszkania (zob. kan. 912 § 1–2 KKKW)[97]. W ten sposób w praktyce jest realizowana tzw. zasada kwalifikowanej terytorialności (*the principle of qualified terrioriality*), która w swej istocie jest niczym innym jak określeniem Kościoła partykularnego według podwójnego kryterium: terytorium i np. obrządku[98].

Istotnym elementem każdego egzarchatu jest stojący na jej czele egzarcha, któremu część Ludu Bożego tworząca egzarchat zostaje powierzona jako pasterzowi (zob. kan. 311 § 1 KKKW)[99]. Przez egzarchę rozumie się „kapłana lub biskupa postawionego nad grupą wiernych, która jest jeszcze zbyt mała lub zbyt słabo zorganizowana, aby mogła zostać ukonstytuowana jako eparchia"[100]. Wcześniejsze, bardziej rozbudowane niż obecnie, przepisy prawa kanonicznego poświęcone temu urzędowi przewidywały podwójną typologię egzarchów, w zależności od tego, czy posiadali oni własne terytorium, czy nie. Zgodnie z listem apostolskim *Cleri sanctitati* można było wyróżnić egzarchów, którzy sprawowali władzę na swoim własnym terytorium znajdującym się poza terytorium patriarchatu (zob. art. 362–365 CS), a także tych, którzy nie posiadali swojego własnego terytorium (zob. art. 366–391 CS)[101]. Wśród tych ostatnich prawodawca kościelny dokonał dalszego rozróżnienia na podstawie kryterium władzy, która na danym terytorium ustanowiła egzarchę, określając ich egzarchami apostolskim (zob. kan. 366–387 CS) oraz egzarchami patriarszymi lub arcybiskupimi (zob. kan. 388–391 CS). Egzarcha apostolski był ustanawiany

---

[97] G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 636.

[98] F.J. MARINI, *The establishment of new eastern jurisdiction…*, s. 247; L. LORUSSO, *Gli orientali cattolici e i pastorali latini…*, s. 86.

[99] Urząd egzarchy sięga pierwszych wieków Kościoła, kiedy terminem tym byli określani metropolici, arcybiskupi a nawet patriarchowie. Po raz pierwszy można spotkać się z użyciem tego terminu na określenie biskupa metropolii na Synodzie w Sardyce (343–344). W kanonach tego synodu znalazło się sformułowanie: „egzarcha prowincji, to znaczy biskup metropolii (*τοῦ ἐξάρχου τῆς ἐπαρχίας, λέγω δὴ τοῦ ἐπισκόπου τῆς μητροπόλεως*)" (Can. VI SSer (343)). W kontekście w jakim tytuł ten został użyty na wspomnianym synodzie wynika, iż egzarchą określano wówczas metropolitów lub biskupów stojących na czele okręgów kościelnych utworzonych na terytoriach wcześniej istniejących diecezji cywilnych. W średniowieczu tytuł ten zaczął być nadawany przez patriarchów zwierzchnikom ważnych metropolii w obrębie granic Kościołów patriarchalnych, zwłaszcza gdy te obejmowały rozległe, zróżnicowane narodowościowo terytoria. W takich przypadkach egzarcha był delegatem i reprezentantem patriarchy. W tym czasie mianem egzarchy określano na Wschodzie również kapłanów odpowiedzialnych za duchowieństwo na jakimś obszarze, a także przełożonego monasteru, który bezpośrednio podlegał patriarsze. Z biegiem czasu tytuł egzarchy w niektórych prawosławnych Kościołach wschodnich nabrał znaczenia czysto honorowego; SYNODI SERDICA (343–344), *Κανονεσ τησ εν Σαρδικη συνοδου*; tekst polski w: Synod w Sardyce (343–344), *Kanony synodu w Sardyce*, w: *Synody i kolekcje praw*, t. I: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 147–157; G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 633–634; M. BROGI, *Exarchies and exarchs (cc. 311–321)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 249; E. PRZEKOP, L. ADAMOWICZ, *Egzarcha*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 676–678; G. WOJCIECHOWSKI, *Ustrój hierarchiczny katolickich Kościołów wschodnich…*, s. 118.

[100] G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 634.

[101] A. TANASYCHUK, *Esarca ed esarcato secondo il diritto canonico orientale. Alcune questioni di base e problematiche*, „Ephemerides Iuris Canonici" 60 (2020), s. 218.

do zarządzania w imieniu Stolicy Apostolskiej egzarchatem erygowanym poza granicami Kościoła patriarchalnego. Natomiast egzarchowie patriarszy i arcybiskupi byli ustanawiani do zarządzania w imieniu patriarchy lub arcybiskupa większego egzarchatem erygowanym na terytorium Kościoła patriarchalnego lub Kościoła arcybiskupiego większego[102].

Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich uprościł przepisy dotyczące urzędu egzarchy, stąd Tytuł VIII Kodeksu reguluje ogólnie w zaledwie 11 kanonach kwestie dotyczące egzarchatów i egzarchów. Sami egzarchowie według aktualnego prawodawstwa dzieleni są w oparciu o kryterium natury władzy, jaką pełnią w powierzonych sobie egzarchatach. Stanowi o tym kan. 312 KKKW, zgodnie z którym „egzarcha zarządza egzarchatem albo w imieniu tego, kto go mianował, albo w imieniu własnym". W praktyce przede wszystkim będzie chodzić o egzarchów, którzy posiadają zwyczajną władzę zastępczą wykonywaną w imieniu Stolicy Apostolskiej lub patriarchy (arcybiskupa większego). Chociaż rozróżnienie na egzarchów apostolskich i patriarszych (arcybiskupich) już nie występuje w obowiązującym prawodawstwie wschodnim, to taki podział jest nadal uzasadniony w oparciu o przepisy kan. 311 § 2 KKKW, który stanowi „w odniesieniu do erygowania, zmiany i zniesienia egzarchatu, który znajduje się w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego, należy zachować kan. 85 § 3; erygowanie, zmiana lub zniesienie pozostałych egzarchatów jest zastrzeżona Stolicy Apostolskiej". Oznacza to, że wszystkie egzarchaty erygowane dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich przebywających poza terytoriami swoich Kościołów są erygowane przez Stolicę Apostolską, podobnie stojący na ich czele egzarchowie są mianowani przez Stolicę Apostolską i w jej imieniu nimi zarządzają (zob. kan. 314 § 1 KKKW). Teoretycznie możliwe jest również mianowanie egzarchy, który posiadałby władzę zwyczajną własną (zob. kan. 312 KKKW). W praktyce takie sytuacje występują niezwykle rzadko, a obecnie jedynym egzarchą posiadający taką władzę jest przełożony wspólnoty monastycznej bazylianów z Grottaferrata[103].

W normalnych okolicznościach egzarcha posiadający godność biskupią, posiada w swoim egzarchacie władzę wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą, tak samo jak biskup eparchialny posiada pełnię władzy w swojej eparchii (zob. kan. 191 § 1 w zw. z kan. 313 i 987 KKKW)[104]. W sytuacji gdyby egzarcha nie był wyświęconym biskupem, wówczas jego władza będzie ograniczona. Wynika to bezpośrednio z Kodeksu, który stanowi, iż „postanowienia prawa odnośne do eparchii lub do biskupów eparchialnych odnoszą się także do egzarchatów lub do egzarchów, chyba że co innego zostało wyraźnie postanowione

[102] G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 634.
[103] L. SABBARESE, *Gli esarcati e gli esarchi…*, s. 276.
[104] A. TANASYCHUK, *Esarca ed esarcato secondo il diritto canonico orientale…*, s. 222.

lub wynika z natury rzeczy" (kan. 313 KKKW)[105]. A zatem, zgodnie z przytoczoną powyżej ogólną zasadą kodeksową do egzarchatów i egzarchów odnoszą się wszelkie normy dotyczące eparchii i eparchów. Jednakże ze względu na szczególny charakter egzarchatu, przede wszystkim ze względu na jego w wielu przypadkach jedynie prowizoryczny charakter, prawodawca kościelny przewidział, iż wyżej wspomniane przepisy dotyczące eparchii i eparchów mogą zostać odpowiednio dostosowane do aktualnej sytuacji i możliwości egzarchatów i egzarchów[106].

Uwzględniając szczególną sytuację, w jakiej mogą znajdować się ustanawiane poza granicami swoich Kościołów egzarchaty dla wiernych migrantów, a także związany z nią fundamentalny problem zapewnienia wystarczającej ilości kapłanów w celu otoczenia ich odpowiednią opieką duszpasterską[107], prawodawca kościelny postanowił, że „Egzarcha ustanowiony poza granicą terytorium Kościoła patriarchalnego może domagać się od Patriarchy odpowiednich prezbiterów, którzy powinni przyjąć w egzarchacie troskę pasterską nad chrześcijanami; Patriarcha zaś, o ile to możliwe, powinien zadośćuczynić prośbie egzarchy" (kan. 315 § 1 KKKW)[108]. Niewątpliwie nowe powołania kapłańskie są przejawem żywotności i dojrzałości danego Kościoła partykularnego. Trudno jednak oczekiwać wystarczającej liczby powołań, w takich okręgach kościelnych jak egzarchaty erygowane dla migrantów zwłaszcza w ich początkowym okresie istnienia. Dlatego egzarcha może zwrócić się w takiej sytuacji do swojego patriarchy (arcybiskupa większego) z prośbą o kapłanów, którzy podjęliby posługę na rzecz wiernych należących do jego egzarchatu[109].

---

[105] G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 638.

[106] L. SABBARESE, *Gli esarcati e gli esarchi…*, s. 278.

[107] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 25–26.

[108] Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na błąd, jaki wkradł się do oficjalnego polskiego tłumaczenia omawianego w tym miejscu kanonu, który brzmi: „Egzarcha ustanowiony przez Patriarchę poza granicą terytorium Kościoła patriarchalnego może domagać się odpowiednich prezbiterów, którzy powinni przyjąć w egzarchacie troskę pasterską nad chrześcijanami […]" (kan. 315 § 1 KKKW). W powyższym tłumaczeniu pojawia się stwierdzenia „egzarcha ustanowiony przez Patriarchę poza granicą terytorium Kościoła patriarchalnego". Jak wynika z przepisów kodeksowych zawartych w Tytule VIII Kodeksu wschodniego, które w niniejszym paragrafie zostały poddane szczegółowej analizie, patriarcha nie może ustanawiać egzarchów poza granicami swojego Kościoła patriarchalnego, gdyż jest to wyłączna kompetencja Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 314 § 1 KKKW). Zresztą wynika to wprost z oryginalnego brzmienia kan. 315 § 1 KKKW, w którym nie pojawia się takie stwierdzenie. Kanon ten stanowi: „Exarchus extra fines territorii Ecclesiae patriarchalis constitutus a Patriarcha presbyteros idoneos expetere potest, qui curam pastoralem christifidelium in exarchia suscipiant […]" (kan. 315 § 1 KKKW). A zatem kanon ten w tłumaczeniu na język polski powinien brzmieć: „Egzarcha ustanowiony poza granicą terytorium Kościoła patriarchalnego może domagać się od Patriarchy odpowiednich prezbiterów, którzy powinni przyjąć w egzarchacie troskę pasterską nad chrześcijanami […]. Tak też kanon ten został przetłumaczony na inne nowożytne języki: „L'Esarca costituito fuori dei confini del territorio della Chiesa patriarcale può richiedere al Patriarca dei presbiteri idonei che si assumano la cura pastorale dei fedeli cristiani nell'esarcato […]"; „The exarch established outside the territorial boundaries of the patriarchal Church can petition from the patriarch suitable presbyters to undertake the spiritual care of the Christian faithful […]"; „ L'Exarque constitué en dehors du territoire de l'Eglise patriarcale peut demander au Patriarche des prêtres idoines qui prendraient en charge le soin pastoral des fidèles chrétiens dans l'exarchat […]".

[109] G. THEKKEKARA, *Exarchies and exarchs…*, s. 640.

Omawiany kanon na podstawie konkretnego przykładu dobrze ukazuje specyfikę egzarchatu, czyli struktury jeszcze niedoskonałej, która jako taka nie powinna być jeszcze erygowana, jako eparchia. Jednocześnie kanon ten przypomina o istotnej roli, jaką w duszpasterstwie migrantów mają do spełnienia kapłani, którzy, jak uczył Sobór Watykański II, „jako współpracownicy biskupów przede wszystkim maja obowiązek przepowiadania wszystkim Ewangelii Bożej, aby wypełniając nakaz Pana: «idźcie na cały świat i głoście Ewangelię wszelkiemu stworzeniu (Mt 16,15)», tworzyli i pomnażali Lud Boży" (PO 4).

3.2. Eparchia

Przewidziana przez prawodawstwo kościelne możliwość ustanawiania własnej hierarchii dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich poza granicami ich Kościołów *sui iuris* (zob. art. 85 PE; kan. 372 § 2 KPK; kan. 177 § 2 KKKW), urzeczywistnia się poprzez erygowanie dla tych szczególnych grup wiernych egzarchatów lub eparchii. Przy czym egzarchat bywa często postrzegany jako struktura przejściowa, powoływana do istnienia wtedy, gdy dana wspólnota nie posiada jeszcze wszystkich atrybutów, aby mogła zostać erygowana jako eparchia. W takim ujęciu eparchia jawi się jako najbardziej dojrzała struktura organizacyjna Kościoła, stanowiąca Kościół partykularny *par excellence*, a jako okrąg kościelny ustanawiany dla migrantów, jako wyraz szczególnej troski Kościoła o nich i miejsce umożliwiające im realizowanie przysługujących im praw, a także wykonywania ciążących na nich obowiązków[110].

Zgodnie z Kodeksem Kanonów Kościołów Wschodnich „eparchię stanowi część Ludu Bożego, która powierzona pasterskiej pieczy biskupa ze współpracującym z nim prezbiterium, tak by trwając przy nim jako swoim Pasterzu i zgromadzona przez niego w Duchu Świętym przez Ewangelię i Eucharystię, tworzyła Kościół partykularny, w którym prawdziwie obecny jest i działa jeden, święty, katolicki i apostolski Kościół Chrystusa" (kan. 177 § 1 KKKW)[111]. Treść powyższego kanonu została dosłownie zaczerpnięta z soborowego dekretu o pasterskich zadaniach biskupów w Kościele *Christus Dominus* (zob. CD 11) i dokładnie w takim brzmieniu występuje w Kodeksie łacińskim (zob. kan. 369 KPK). Jedyna różnica między kan. 177 § 1 KKKW a kan. 369 KPK jest w nazewnictwie, albowiem prawodawca kościelny w Kodeksie Prawa Kanoniczego użył określenia „diecezja",

[110] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 130.

[111] G. WOJCIECHOWSKI, *Ustrój hierarchiczny katolickich Kościołów wschodnich…*, s. 89–90.

podczas gdy, w Kodeksie wschodnim występuje tradycyjne dla Kościołów wschodnich określenie „eparchia”[112].

Chociaż eparchia i diecezja zostały tak samo zdefiniowane w prawodawstwie kościelnym, znamienne jest to, iż w Kodeksie wschodnim nie występuje kanon, który wprowadzałby, tak, jak ma to miejsce w Kodeksie łacińskim, wyraźną preferencję kryterium terytorialności ponad innymi kryteriami określającymi diecezję. Według prawodawcy kościelnego „Część Ludu Bożego, która tworzy diecezję lub inny Kościół partykularny, jest z reguły wyodrębniona poprzez określone terytorium w ten sposób, że obejmuje wszystkich wiernych na nim mieszkających” (kan. 372 § 1 KPK). Co prawda w tym samym kanonie została przewidziana możliwość wyodrębnienia diecezji ze względu na inne kryteria jak np. obrządek, tym niemniej stanowią one pewien wyjątek od ogólnej zasady terytorialności. Natomiast brak tych przepisów w prawodawstwie wschodnim pozwala sądzić, że wspomniane inne kryteria nie są traktowane przez prawodawcę kościelnego jako wyjątki. Wobec tego wydaje się, że dyscyplina wschodnia, w tym co dotyczy Kościołów partykularnych, jest bardziej otwarta na okręgi kościelne o charakterze nieterytorialnym. Zresztą, takie stwierdzenie jest potwierdzone praktyką, gdyż większość wschodnich Kościołów partykularnych od początku posiada swoją jurysdykcję równolegle do jurysdykcji łacińskiej, a co za tym idzie bardziej opiera się o kryterium personalne. A zatem, również dzięki tym doświadczeniom, znajdującym potwierdzenie w Kodeksie wschodnim, katolickie Kościoły wschodnie z powodzeniem sięgają po te rozwiązania przy organizowaniu opieki duszpasterskiej dla swoich wiernych przebywających poza własnymi terytoriami ich Kościołów *sui iuris*[113].

---

[112] Zarówno termin „diecezja” jak i „eparchia” pochodzą z okresu Cesarstwa Rzymskiego pod panowaniem cesarza Dioklecjana, który podzielił cesarstwo na dwanaście diecezji, które z kolei zostały podzielone na liczne prowincje (eparchie). Kościół, choć nie był do tego w żaden sposób zobowiązany, wzorował swoje podziały terytorialne na podziałach państwowych, i tym samym przyjmował granice cywilne dla swoich okręgów. Niewątpliwie taka praktyka wypływała głównie z bardzo pragmatycznych przesłanek i miała na celu ułatwienie administracji kościelnej. Z tamtego okresu pochodzi także stosowany w Cesarstwie termin „metropolia”, który oznaczał główne miasto danej prowincji lub kraju. Również ten termin został przejęty przez Kościół na oznaczenie zakładanych przez Apostołów i ich uczniów stolic biskupich w głównych miastach prowincji, a następnie także na oznaczenie gminy kościelnej w okolicznych miastach. Jako pierwszy oficjalnie odwołał się do tego podziału i w ten sposób go kanonizował Sobór Nicejski I. Zgodnie z postanowieniami tego Soboru został zaakceptowany podział na prowincje (eparchie) kościelne, a przy tym zostały potwierdzone prawa metropolity nad wszystkimi biskupami należących do jego metropolii eparchii (zob. Can. IV; V; VI CNiI). Początkowo termin „eparchia” określał prowincję kościelną pod władzą metropolity. Dopiero później – od V w. – termin ten został użyty na określenie podlegającego biskupowi eparchialnemu Kościoła lokalnego. Począwszy od IV w. do języka kościelnego zaczął stopniowo przenikać także termin „diecezja”, który, podobnie jak „eparchia”, oznaczał zarządzaną przez biskupa jednostkę organizacji terytorialnej Kościoła; w: L. SABBARESE, *Le eparchie e i vescovi*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 163; J. KRUKOWSKI, *Diecezja*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 532; E. PRZEKOP, L. ADAMOWICZ, *Eparchia*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 733; E. PRZEKOP, *Wschodnie patriarchaty starożytne…*, s. 26; M. SITARZ, *Metropolia*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1712.

[113] P. SZABÓ, *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese…*, s. 245.

Kan. 177 § 1 KKKW definiujący eparchię jest pierwszym kanonem obszernego Tytułu VII Kodeksu wschodniego, który nosi tytuł: „Eparchie i biskupi" (zob. kan. 177–310 KKKW). Warto zauważyć, iż jest to jedyny kanon w całym Tytule VII, który wprost poświęcony jest eparchii. Pozostałe 133 kanony tego tytułu dotyczą już biskupa, jego współpracowników oraz wspierających go organów. Jest to godne odnotowania, gdyż w tytule to właśnie eparchia jest na pierwszym miejscu a nie biskup. M. Brogi komentując powyższą kwestię zauważył, iż układ ten wyraźnie nawiązuje do dokonanej w soborowej eklezjologii inwersji, w wyniku której, co widać zwłaszcza w konstytucji dogmatycznej o Kościele *Lumen gentium*, na pierwszy plan wysunął się temat Ludu Bożego (rozdz. II LG), a dopiero na gruncie tych rozważań ojcowie soborowi przypomnieli naukę na temat hierarchicznej struktury Kościoła (rozdz. III LG). Oczywiście nie oznacza to, iż Kościoły partykularne, którymi są przede wszystkim eparchie (diecezje) poprzedzają hierarchię Kościelną w sensie eklezjologicznym lub kanonicznym. Zamysłem ojców soborowych było natomiast, i to według M. Brogiego zostało oddane w układzie kodeksowych przepisów poświęconych eparchiom i eparchom, ukazanie natury posługi biskupiej w Kościele. Zgodnie z nauczaniem Soboru Watykańskiego II biskupi nie powinni dominować nad powierzoną sobie częścią Ludu Bożego, lecz pełnić swój urząd w duchu służby względem niej[114].

Tym niemniej biskup, którego pasterskiej pieczy powierza się część Ludu Bożego jest jednym z konstytutywnych elementów eparchii. Składająca się na eparchię część Ludu Bożego nie jest jedynie wspólnotą wiernych, których łączy jakiś wspólny interes czy więzy miłości. Ani wspólny interes, ani wzajemne relacje nie wystarczą, aby utworzyć eparchię, lecz potrzebne jest działanie biskupa. To on, wspierany współpracującym z nim prezbiterium, działając w imieniu Jezusa Chrystusa, poprzez Ewangelię i Eucharystię sprawia, że powierzona jego pasterskiej pieczy wspólnota eparchialna staje się w Duchu Świętym Kościołem. Z drugiej strony eparchia będzie mogła w pełni stać się tym, czym w swej istocie ma być, jeśli jej wierni przylgną do swojego biskupa, który jednoczy ich i konstytuuje jako wspólnotę[115].

Biskup eparchialny posiada w swojej eparchii władzę własną, zwyczajną i bezpośrednią, aczkolwiek ze względu na pożytek Kościoła lub wiernych, władza ta może zostać ograniczona przez najwyższą władzę Kościoła, która też ostatecznie kieruje wykonywaniem władzy biskupa eparchialnego (zob. kan. 178 KKKW). Jako pasterz swojej

---

[114] M. BROGI, *Eparchies and bishops (cc. 173–310)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 227.

[115] Tamże, s. 228.

eparchii wykonuje w niej zadania uświęcania, nauczania i rządzenia. Dlatego biskup eparchialny przede wszystkim reprezentuje eparchię we wszystkich sprawach, występując w jej imieniu (zob. kan. 190 KKKW); nadzoruje nad zarządzaniem wszystkich dóbr Kościelnych znajdujących się w granicach eparchii i podległych jego władzy rządzenia (zob. kan. 1022 § 1 KKKW); rządzi powierzoną sobie eparchią władzą ustawodawczą, wykonawczą i sądowniczą (zob. kan. 191 § 1 KKKW); jest sędzią na pierwszym stopniu trybunału dla wszystkich spraw w swojej eparchii wyraźnie przez prawo nie wyjętych (zob. kan. 1066 § 1 KKKW); powołuje wspierające go w zarządzaniu odpowiednie organy i urzędy, wśród których niektóre mają charakter fakultatywny, a inne obligatoryjny; do tych ostatnich zalicza się przede wszystkim: zgromadzenie eparchialne, kurię eparchialną, radę kapłańską, kolegium konsultorów, radę ekonomiczną, protoprezbiterów, parafie, proboszczów (zob. kan. 235–303 KKKW); eryguje dla własnej eparchii seminarium duchowne (zob. kan. 334 § 1 KKKW); wyświęca swoich kandydatów do diakonatu i prezbiteratu (zob. kan. 747 KKKW); przyjmuje do swojej eparchii duchownych, którzy pragną się do niej przesiedlić (zob. kan. 360 § 1 KKKW); pełni funkcję nauczania w imieniu Kościoła (zob. kan. 596 KKKW); kieruje przepowiadaniem słowa Bożego na swoim terytorium (zob. kan. 609 KKKW); podejmuje kierowanie i rządzenie nauczaniem katechetycznym (zob. kan. 623 § 1 KKKW); jest także moderatorem, promotorem i stróżem życia liturgicznego (zob. kan. 199 § 1 KKKW)[116].

Poza tymi ogólnymi kanonami dotyczącymi wszystkich biskupów eparchialnych Kodeks wschodni poświęcił również kilka przepisów wprost stojącym na czele eparchii erygowanych poza własnymi terytoriami Kościołów *sui iuris* biskupom eparchialnym. Przepisy te dotyczą przede wszystkim procedury ustanawiania biskupów *extra territorium proprium*, a także ich miejsca w strukturach Kościoła *sui iuris*, do którego należą. Co do samej procedury, to zgodnie z Kodeksem Kanonów Kościołów Wschodnich biskupa eparchialnego, a także biskupów koadiutorów i biskupów pomocniczych, ustanawia Biskup Rzymski na podstawie listy przynajmniej trzech kandydatów, którą przedstawia mu patriarcha. Samych zaś kandydatów wyłania synod biskupów Kościoła patriarchalnego według przepisów o wyborze biskupów (zob. kan. 149 KKKW)[117].

Natomiast, co do relacji tych biskupów z ich Kościołami *sui iuris* należy odwołać się w pierwszej kolejności do soborowego dekretu o katolickich Kościoła wschodnich, który stanowi, że „gdziekolwiek hierarcha jakiegoś obrządku jest ustanawiany poza granicami

---

[116] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 131.

[117] J.D. FARIS, *Patriarchal Churches (cc. 55–150)*, w: *A Guide to theEeastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 195.

terytorium patriarchatu, pozostaje on według norm prawa złączony (*aggregatus*) z hierarchią patriarchatu tego obrządku" (OE 7). Intencją ojców soborowych było umocnienie więzi między wszystkimi hierarchami a wiernymi danego Kościoła *sui iuris* znajdującymi się zarówno wewnątrz, jak i poza granicami jego terytorium, albowiem na gruncie obowiązujących wówczas przepisów prawa wschodniego, ustanawiane dla migrantów wschodnich struktury hierarchiczne *extra territorium proprium* były traktowane jako całkowicie niezależne od swoich macierzystych Kościołów. Analizując pod tym kątem list apostolski *motu proprio Cleri sanctitati* (zob. art. 433–558 CS) można stwierdzić, że patriarcha i synod nie mieli żadnej władzy ani nad wiernymi ani nad biskupami ich Kościoła poza jego własnymi granicami[118]. Biskupi ci byli ustanawiani bezpośrednio przez Biskupa Rzymskiego bez żadnego udziału patriarchy lub arcybiskupa większego. Ustanowieni w ten sposób biskupi nie byli członkami synodu biskupów Kościoła patriarchalnego (arcybiskupiego większego) i nie mieli w nim żadnych praw i obowiązków. W pełni zależeli od Stolicy Apostolskiej tak jak biskupi łacińscy, nie mając przy tym żadnej więzi prawnej ze swoim Kościołem[119]. Co prawda *Cleri sanctitati* zawierało przepis, zgodnie z którym „Wśród wiernych tego samego obrządku przebywających poza granicami własnego terytorium patriarcha ma władzę w zakresie, w jakim jest to wyraźnie ustanowione przez prawo powszechne lub partykularne" (kan. 216 § 2 nr 2 CS), jednakże przepisów przyznających patriarchom jakieś szczególne uprawnienia względem wiernych przebywających poza terytoriami ich Kościołów było w prawie powszechnym bardzo mało, a w prawie partykularnym nie występowały wcale. W tym kontekście można wspomnieć o prawie patriarchy wysłania za uprzednią zgodą Stolicy Apostolskiej, kapłana do opieki nad wiernymi danego obrządku przebywającymi poza jego terytorium (zob. kan. 261 CS) oraz prawie wysłania w to miejsce, również za zgodą Stolicy Apostolskiej, swojego wizytatora (zob. kan. 262 CS)[120]. Oczywiście taka sytuacja nie mogła sprzyjać ani dobru, ani rozwojowi katolickich Kościołów wschodnich[121].

W celu uregulowania kwestii wzajemnych relacji prawnych między Kościołem *sui iuris* a hierarchami ustanowionymi poza terytoriami swoich Kościołów, ojcowie soborowi posłużyli się nowym pojęciem „hierarchia przyłączona" (*hierarchia aggregata*). Użyte przez ojców soborowych słowo *aggregatus* wywoływało jednak, jeszcze w czasie prac nad soborowym dekretem o katolickich Kościołach wschodnich, pewne napięcia.

[118] P. PALLATH, *The principle of territoriality…*, s. 345.

[119] Tamże, s. 345–346.

[120] I. ŽUŽEK, *Canons concerning the authority of patriarchs…*, s. 14–15.

[121] E. PRZEKOP, *Władza patriarchy względem duchowieństwa według aktualnie obowiązującego prawa kanonicznego dla Kościołów Wschodnich Katolickich*, „Prawo Kanoniczne" 18 (1975) nr 1–2, s. 174.

Ponieważ ani w czasie prac nad dekretem, ani w samym oficjalnym tekście dekretu nie została określona natura owego „przyłączenia" podnosiły się liczne głosy krytycznie odnoszące się do tego sformułowania dopatrując się w nim próby rozciągnięcia jurysdykcji patriarchów poza ich terytoria. W odpowiedzi soborowa Komisja ds. Kościołów Wschodnich wyjaśniała, że w tekście, w którym mowa jest o związku hierarchy ustanowionego w diasporze a jego Kościołem macierzystym nie chodzi o jurysdykcję we właściwym tego słowa znaczeniu, lecz jedynie o pewien tylko związek, który precyzyjnie zostanie uregulowany w zreformowanym prawodawstwie wschodnim. A zatem, jak stwierdził E. Przekop, ojcowie soborowi, tak naprawdę potwierdzili jedynie „pewien tylko naturalny i moralny związek miedzy takimi hierarchami a hierarchią patriarchatu tegoż samego obrządku"[122] dając jednocześnie pewne dyrektywy *de lege ferenda*, które następnie zostały uwzględnione w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich.

Zgodnie zatem z obowiązującym prawem wschodnim ustanowieni poza terytoriami własnych Kościołów *sui iuris* biskupi eparchialni – co do zasady – zachowują wszystkie prawa i obowiązki biskupów danego Kościoła (zob. kan. 150 § 1 KKKW)[123]. Prawo partykularne może jednak ograniczyć ich głos decydujący w pewnych sprawach na synodzie biskupów Kościoła patriarchalnego, z wyłączeniem wyborów patriarchy, biskupów lub kandydatów na biskupów, którzy mają być ustanowieni poza granicami Kościoła (zob. kan. 102 § 2 KKKW). Możliwość ograniczenia głosu decydującego biskupów ustanowionych w diasporze, jak to zostało przewidziane w kan. 102 § 2 KKKW, wynika z tego, iż ustanawiane przez synod biskupów Kościoła patriarchalnego (arcybiskupiego większego) ustawy niebędące ustawami liturgicznymi nie zawsze będą obwiązywać także w eparchiach poza granicami Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 150 § 2 KKKW). Stąd uzasadnione wydaje się ograniczenie głosu decydującego tym biskupom w kwestiach, które dla nich i dla eparchii, na czele których stoją, mogą być niewiążące. W takich przypadkach mogą jednak zachować głos doradczy[124].

Kilka lat po Soborze Watykańskim II, w nawiązaniu do zawartej w *Orientalium Ecclesiarum* kwestii relacji hierarchów ustanowionych poza granicami Kościołów patriarchalnych z ich Kościołami macierzystymi, a także powstałych w związku z użytym przez ojców soborowych, nie do końca jasnym pojęciem *aggregatus*, kontrowersjami[125],

[122] Tamże, s. 175.

[123] J.D. FARIS, *Eastern Churches in a Western world. The relationship to the Churches of origin*, „Logos. A Journal of Eastern Christian Studies" 40 (1999) nr 1–4, s. 131.

[124] Tenże, *The territory of a patriarchal Church…*, s. 381.

[125] J. MADEY, *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after…*, s. 79–80.

Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich opublikowała specjalną Deklarację[126], w której znalazły się konkretne rozwiązania mające w praktyce przyczynić się do zacieśnienia tych więzi. Rozwiązania te, dotyczące głównie ustanawiania biskupów poza własnymi terytoriami patriarchatów, ich udziału w synodzie biskupów Kościoła patriarchalnego, prawa głosu, następnie zostały zawarte w omówionych powyżej kanonach Kodeksu wschodniego. Co bardzo ważne, autorzy tego dokumentu podkreślili, że takie zacieśnianie więzi między patriarchami a ustanowionymi w diasporze hierarchami ma przyczynić się do ochrony, rozwoju i promocji katolickich Kościołów wschodnich na całym świecie, a także służyć trosce o dobro wiernych tych Kościołów[127].

Ustanawiani poza terytoriami swoich Kościołów *sui iuris* biskupi eparchialni często pełnią swoją posługę wobec powierzonych ich pasterskiej pieczy wiernych na terytoriach Kościoła łacińskiego. Zgodnie z Kodeksem Prawa Kanoniczego w takiej sytuacji ordynariusze innych obrządków mogą zostać zaproszeni do udziału w obradach konferencji biskupów danego terytorium z głosem doradczych, chyba, że co innego postanawia statut konferencji biskupów (zob. kan. 450 KPK). Powyższa norma nawiązuje do dekretu o pasterskich zadaniach biskupów *Christus Dominus*, aczkolwiek warto zwrócić uwagę, że dość znacznie różni się od soborowego dokumentu. Dekret przewidywał, że „do konferencji biskupów należą wszyscy ordynariusze miejscowi każdego obrządku (*omnes ordinarii locorum cuiuscumque ritus*)" (CD 38). Przynależność ordynariuszów wschodnich do konferencji episkopatów Kościoła łacińskiego na takich samych prawach jak ordynariusze łacińscy, z głosem decydującym rodziła jednak pewne wątpliwości. Zwracano w tym względzie uwagę, iż w ten sposób biskupi wschodnich obrządków decydowaliby w sprawach innego – łacińskiego obrządku, a więc w sprawach, które bezpośredni ich nie dotyczą. Z drugiej strony wątpliwość budziło także to, że mogli oni być związani decyzjami kolegium, które w większości składa się z biskupów łacińskich, co z kolei mogłoby naruszać słuszną autonomię ich Kościołów[128]. Mając na uwadze powyższe przesłanki, prawodawca kościelny postanowił o możliwości jedynie zapraszania na zebrania konferencji episkopatów biskupów wschodnich i to z głosem doradczym, pozostawiając przy tym poszczególnym konferencjom możliwość innego uregulowania tej kwestii. A zatem zgodnie z normami prawa powszechnego biskupi wschodni mogą uczestniczyć w zebraniach konferencji biskupów tylko na zaproszenie i z głosem doradczym[129]. W praktyce biskupi należący do jednego z katolickich Kościołów wschodnich, stojący na czele eparchii ustanowionej dla wiernych

[126] SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Declaratio* (23.04.1970), AAS 62 (1970), s. 179.
[127] P. PALLATH, *The principle of territoriality…*, s. 348.
[128] Tenże, *Local episcopal bodies in East and West*, Kerala 1997, s. 363–364.
[129] Tamże, s. 366.

tego Kościoła poza jego granicami na terytoriach Kościoła łacińskiego faktycznie, na mocy statutów poszczególnych konferencji episkopatów otrzymują status członków tychże konferencji i to z głosem decydującym. W takich sytuacjach decyzje tych konferencji wiążą ich w tym, co nie sprzeciwia się prawu własnemu ich Kościołów *sui iuris*, do których należą i ich dziedzictwu. Podobnie biskupi wschodni raczej nie będą decydować w tych sprawach, które wprost i wyłącznie dotyczą Kościoła łacińskiego. Tym niemniej pozostaje wiele spraw, które dotyczą wszystkich Kościołów partykularnych danego regionu, w tym także wschodnich eparchii i ich wiernych, i dlatego dobrze, żeby biskupi wschodnich eparchii w diasporze mogli w sposób aktywny uczestniczyć w tych zebraniach i podejmowanych w czasie ich trwania decyzjach, a przy tym reprezentować swoje Kościoły[130].

3.3. Zakres władzy patriarchy w Kościele *sui iuris*

Poruszony w niniejszym paragrafie temat zakresu władzy patriarchy, a zwłaszcza kwestia jego jurysdykcji poza granicami Kościoła patriarchalnego, nabrała szczególnego znaczenia w związku z potężnymi ruchami migracyjnymi. Wobec faktu, że w wielu przypadkach w celu zapewnienia jak najlepszej opieki duszpasterskiej dla wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich, Stolica Apostolska ustanowiła dla nich na całym świecie wiele egzarchatów i eparchii, rodzi się pytanie o to, w jakim stopniu podlegają one władzy zwierzchników tych Kościołów, zwłaszcza patriarchów i arcybiskupów większych[131]?

Podstawą do analizy powyższych zagadnień jest kan. 78 KKKW, który w pierwszej kolejności określa charakter władzy patriarchy. Zgodnie z treścią tego kanonu jego władza jest zwyczajna, własna i osobista. Co szczególnie ważne w kontekście omawianego zagadnienia, kan. 78 KKKW określa zakres władzy patriarchy zarówno w odniesieniu do osób (zob. kan. 78 § 1 KKKW), jak i do terytorium (zob. kan. 78 § 2 KKKW). Co do osób, Kodeks wschodni stanowi, że patriarcha sprawuje swą władzę nad biskupami i innymi wiernymi należącymi do tego samego Kościoła, a także nad wiernymi innych Kościołów *sui iuris*, którzy nie mają ustanowionego na tym terytorium hierarchy miejsca własnego Kościoła *sui iuris* i są powierzeni trosce hierarchów miejsca tego Kościoła patriarchalnego zgodnie z kan. 916 § 5 KKKW (zob. kan. 147 KKKW). Natomiast w zakresie terytorialnym „władza patriarchy może być ważnie wykonywana jedynie w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego, chyba że co innego wynika z natury rzeczy (*ex natura rei*) albo

[130] J.G. JOHNSON, *Groupings of particular Churches (cc. 431–459)*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 593.

[131] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 34.

z prawa powszechnego lub partykularnego (*iure communi vel particulari*) zatwierdzonego przez Biskupa Rzymskiego" (kan. 78 § 2 KKKW)[132]. Powyższy kanon musi być odczytywany w związku z kan. 146 § 1 KKKW, zgodnie z którym „terytorium Kościoła, którym rządzi Patriarcha, rozciąga się na te regiony, w których jest zachowywany ryt właściwy dla tego Kościoła, a Patriarcha ma zgodnie z prawem nabyte uprawnienia do erygowania prowincji, eparchii oraz egzarchatów".

Z treści powyższych kanonów wynika bardzo wyraźnie, że władza patriarchy jest – co do zasady – ograniczona do rządzonego przez niego terytorium Kościoła patriarchalnego. Z jednej strony prawodawca kościelny nawiązał w ten sposób do tradycji wschodniej sięgającej pierwszych soborów, zgodnie z którą patriarcha sprawował władzę w granicach terytorium swojego Kościoła[133]. Zostało to zresztą potwierdzone przez Sobór Watykański II, który przypomniał, że „patriarchowie wraz ze swoimi synodami tworzą zwierzchnią instancję dla wszelkiego rodzaju spraw patriarchatu, nie wyłączając prawa ustanawiania nowych eparchii i mianowania biskupów swojego obrządku w granicach terytorium patriarchatu" (OE 9). Z drugiej strony wobec kolejnych fal migracji, jakie występowały w II połowie XX w. i bezprecedensową sytuacją związaną z tym, że w przypadku niektórych Kościołów *sui iuris* wspólnoty w diasporze zaczęły przekraczać liczebnie wspólnoty zamieszkujące tradycyjne terytoria swoich Kościołów, ich zwierzchnicy zaczęli podnosić kwestię możliwości rozszerzenia ich władzy również na te terytoria[134].

Wobec zaistniałej sytuacji Papieska Komisja dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego, która pragnęła zachować dotychczasową dyscyplinę dotyczącą terytorialnej jurysdykcji patriarchów[135], jednocześnie deklarowała zamiar wzmocnienia władzy patriarchalnej we wszystkim, co mogłoby sprzyjać jedności i większej spójności wiernych na całym świecie z ich Kościołem patriarchalnym, a przy tym pomagać im w zachowaniu i pielęgnowaniu swojego obrządku[136]. Treść tej deklaracji faktycznie została wprowadzona w życie w toku prac nad Kodeksem wschodnim, w wyniku czego pojawiło się w nim wiele przepisów, które w jakimś stopniu ograniczają sformułowaną w kan. 78 § 2 KKKW zasadę terytorialnej władzy patriarchów lub stanowią od tej zasady wyjątki[137].

---

[132] J.D. FARIS, *Patriarchal Churches…*, s. 252–254.

[133] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 40–42.

[134] A. KAPTIJN, *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones…*, s. 37.

[135] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Resoconto dei lavori dell'assemblea plenaria dei membri della commissione (3–14 novembre 1988)*, „Nuntia" 29 (1989), s. 28.

[136] Taż, *La nuova revisione dello Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, „Nuntia" 22 (1986), s. 11.

[137] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 62.

Patriarcha może wykonywać swoją władzę także *extra territorium proprium* swojego Kościoła patriarchalnego, jeśli wynika to albo z natury rzeczy albo z prawa powszechnego lub partykularnego (zob. 78 § 2 KKKW). Na rozszerzenie władzy patriarchy *ex natura rei* poza granice terytorium patriarchalnego wskazują przepisy kodeksowe, zgodnie z którymi: patriarcha we wszystkich czynnościach prawnych Kościoła patriarchalnego występuje w jego imieniu (zob. kan. 79 KKKW); patriarcha podaje do wiadomości biskupom eparchialnym i innym osobom akta Biskupa Rzymskiego odnoszące się do Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 81 KKKW); patriarcha ma prawo wydawania dekretów, którymi przynagla do wykonywania prawa, a także ściślej określa zasady jego stosowania oraz kierowania pouczeń do wiernych całego Kościoła, któremu przewodzi (zob. kan. 82 § 1–2 KKKW); patriarcha powinien inicjować częste spotkania w gronie hierarchów i innych wiernych, w celu przedyskutowania kwestii duszpasterskich i innych spraw, które dotyczą całego Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 84 § 2 KKKW); wszyscy biskupi Kościoła patriarchalnego muszą okazywać cześć i uległość oraz należne posłuszeństwo (zob. kan. 88 § 1 KKKW); patriarcha ma prawo i obowiązek czuwać nad wszystkimi duchownymi swojego Kościoła, a także powierzać im urzędy do prowadzenia czynności dotyczących całego Kościoła, a także powierzać im godności (zob. kan. 89 § 1–3 KKKW); patriarcha ma być wspominany po Biskupie Rzymskim w Boskiej Liturgii i innych nabożeństwach przez wszystkich biskupów i duchownych Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 91 KKKW); patriarcha może w całym Kościele, któremu przewodzi czynić to samo co hierarchowie w tym co do dotyczy modlitw i ćwiczeń pobożnych (zob. kan. 96 KKKW); patriarcha może zapraszać na synod biskupów Kościoła patriarchalnego hierarchów, którzy nie są biskupami oraz biegłych, aby przedstawili swoje opinie wobec zgromadzonych na synodzie biskupów (zob. kan. 102 § 3 KKKW); patriarcha powołuje do istnienia komisję liturgiczną i inne komisje przepisane dla Kościołów *sui iuris* (zob. kan. 124 KKKW); patriarcha zwołuje zgromadzenia patriarchalne (zob. kan. 140 KKKW); kandydaci do biskupstwa w Kościele patriarchalnym mają obowiązek złożyć przyrzeczenie posłuszeństwa wobec patriarchy (zob. kan. 187 § 2 KKKW); patriarcha za zgodą synodu biskupów Kościoła patriarchalnego zatwierdza zbadane przez Stolicę Apostolską teksty liturgiczne, a także ich tłumaczenia (zob. kan. 657 § 1–2 KKKW); patriarcha za zgodą synodu biskupów Kościoła patriarchalnego organizuje kult publiczny (zob. kan. 668 § 2 KKKW); patriarcha może udzielać dyspensy od przeszkody małżonkobójstwa, a także publicznego wieczystego ślubu czystości złożonego w zgromadzeniu na każdym prawie (zob. kan. 795 § 2 KKKW); patriarcha może dyspensować od formy małżeństwa (zob. kan. 835 KKKW)[138].

[138] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 122–123.

Natomiast zgodnie z kanonami, które wprost rozszerzają władzę patriarchy poza terytorium Kościoła patriarchalnego: patriarchowie maja pierwszeństwo przed wszystkimi biskupami na całym świecie (zob. kan. 58 KKKW); patriarcha ma prawo mieć mianowanego przez siebie prokuratora przy Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 61 KKKW); patriarcha powinien wysłuchać stałego synodu, synodu biskupów Kościoła patriarchalnego lub też zgromadzenia patriarchalnego w sprawach, które odnoszą się do całego Kościoła, któremu przewodzi (zob. kan. 82 § 3 KKKW); patriarcha ma prawo udzielania święceń i wprowadzania w urząd metropolitów i innych biskupów Kościoła, któremu przewodzi, ustanowionych przez Biskupa Rzymskiego poza granicami terytorium tegoż Kościoła (zob. kan. 86 § 2; 745 KKKW); biskup eparchialny, wykonujący swoją władzę poza granicami terytorium własnego Kościoła patriarchalnego, ma obowiązek skonsultowania z patriarchą wyznaczenie dla siebie metropolity (zob. kan. 139 KKKW); patriarcha ma prawo i obowiązek zbierania informacji o swoich wiernych przebywających poza terytorium Kościoła, może także posyłać w tym celu wizytatorów, oraz przedstawiać Stolicy Apostolskiej środki służące zapewnieniu odpowiedniej opieki duszpasterskiej nad nimi, także przez ustanowienie dla nich własnych parafii, egzarchatów i eparchii (zob. kan. 148 § 1 i 3 KKKW); ma obowiązek przedstawiać papieżowi listę kandydatów na urząd m.in. biskupa eparchialnego *extra territorium proprium* (zob. kan. 149 KKKW); patriarcha promulguje ustawy liturgiczne, które obowiązują na całym świecie (zob. kan. 150 KKKW); biskup przyjmujący emigrantów musi się porozumieć z patriarchą w przedmiocie ustanowienia dla nich kapłanów, proboszczów albo syncelów (zob. kan. 193 § 1–3 KKKW); biskupi eparchialni oraz egzarchowie ustanowieni w diasporze mają obowiązek przesłać patriarsze kopie relacji, którą co pięć lat są zobowiązani przedstawiać Stolicy Apostolskiej (zob. kan. 206 § 2; 318 § 2 KKKW); ci sami biskupi i eparchowie powinni odbyć wizytę *ad limina* razem z patriarchą (zob. kan. 208 § 2; 317 KKKW); rezygnacja z urzędu biskupa ustanowionego poza granicami Kościoła patriarchalnego musi być niezwłocznie notyfikowana patriarsze (zob. kan. 210 § 2; 218 KKKW); podobnie patriarcha musi zostać niezwłocznie poinformowany o wakansie na stolicy biskupiej *extra territorium proprium* (zob. kan. 221 nr 1 i 5 KKKW); osoba, która obejmuje zarząd eparchią poza granicami Kościoła patriarchalnego powinna jak najprędzej powiadomić o tym patriarchę (zob. kan. 233 § 3 KKKW); patriarcha może posyłać kapłanów do posługi wśród wiernych jego Kościoła w diasporze (zob. kan. 315 KKKW); patriarcha eryguje stowarzyszenia dla wszystkich chrześcijan swojego Kościoła (zob. kan. 575 § 1 nr 2 KKKW); patriarcha zezwala na przynależność do ww. stowarzyszeń osobom duchownych (zob. kan. 579 KKKW); patriarcha może wszędzie błogosławić małżeństwa,

jeśli przynajmniej jedno z nupturientów należy do Kościoła, któremu on przewodzi (zob. kan. 829 § 3 KKKW)[139].

W Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich znajdują się ponadto kanony, które w podobny sposób rozszerzają zakres władzy synodu biskupów Kościoła patriarchalnego poza jego własne granice, np.: członkami synodu są wszyscy biskupi wyświęcenie dla danego Kościoła. Oni to mają prawo wyboru patriarchy, biskupów oraz kandydatów na niektóre urzędy poza jego granicami (zob. kan. 102 § 1–2; 110 § 3; 149; 181 § 2 KKKW); synod ma wyłączną kompetencję wydawania ustaw dla całego Kościoła patriarchalnego z zachowaniem przepisów kan. 150 § 2–3 KKKW (zob. kan. 110 § 1 KKKW); synod powinien zatroszczyć się o zabezpieczenie biskupowi emerytowi odpowiedniego i godnego utrzymania (zob. kan. 211 § 2 KKKW); synod wydaje program kształcenia duchownych, który jeśli został zatwierdzony przez Stolicę Apostolską obejmuje także seminaria położone poza terytorium Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 330 § 1 KKKW)[140].

Biorąc pod uwagę przytoczone powyżej liczne przykłady rozciągnięcia władzy patriarchy, należy stwierdzić, iż nie mają one ostatecznie istotnego wpływu na ogólną zasadę, zgodnie z którą patriarcha ważnie wykonuje swoją władzę jedynie w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 78 § 2 KKKW). Co więcej, jak zauważył O. Condorelli, należy raczej stwierdzić, że w obecnym Kodeksie istnieją normy, które skutecznie przyczyniają się do wzmocnienia sformułowanego w kan. 78 § 2 KKKW ograniczenia władzy patriarchów. Według przywołanego autora normy te są zgodne z literą prawa, aczkolwiek wydają się być nie do końca zgodne z deklarowanym przez Papieską Komisję dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego zamiarem wzmocnienia władzy patriarchalnej w relacji do wiernych Kościoła patriarchalnego na całym świecie[141].

W tym kontekście należy w pierwszej kolejności zwrócić uwagę na przewidziane w kan. 148 KKKW *ius vigilante*. Prawo i obowiązek pozyskiwania informacji na temat wiernych Kościoła patriarchalnego, są nierozerwalnie związane z urzędem patriarchy i jego rolą *pater et caput*, jaką pełni w swoim Kościele. Tymczasem zgodnie z obowiązującym prawem patriarcha może za przyzwoleniem Stolicy Apostolskiej gromadzić takie informacje, natomiast nie może wizytować eparchii swojego Kościoła w diasporze (zob. kan. 83 § 1 KKKW), co byłoby ważnym przejawem jego *ius vigilante*. Według obecnie obowiązujących przepisów prawa kanonicznego taka wizytacja musiałaby być zaaprobowana przez

[139] Tamże, s. 123–125.
[140] Tamże, s. 125.
[141] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 62.

Stolicę Apostolską w prawie partykularnym. Można przyjąć, że jest to faktyczny przykład ograniczenia *ius vigilante*, a także słusznej autonomii Kościoła patriarchalnego. Ponadto sam obowiązek uzyskania przyzwolenia Stolicy Apostolskiej na posłanie wizytatora, a następnie obowiązek przekazywania jej jego sprawozdań i propozycji środków, jakie zdaniem patriarchy powinny zostać przedsięwzięte, w celu jak najlepszego zapewnienia dobra duchowego wiernych jego Kościoła, w pewnym sensie odbiera patriarsze najmniejsze nawet prawo do podejmowania inicjatyw i samodzielnego decydowania o tym, czy coś należałoby zorganizować dla wspólnot w diasporze[142]. Niektórzy autorzy twierdzą nawet, że patriarsze pozostaje jedynie „prawo do narzekania" (*diritto di lamentarsi*)[143].

Kolejny przykład tego, że deklarowane przez Komisję wzmocnienie władzy patriarszej względem wspólnot w diasporze nie przyniosło w pełni oczekiwanych skutków, jest kwestia wyboru biskupów eparchii znajdujących się poza terytoriami Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 149 KKKW)[144]. Wprowadzone w tej materii rozwiązania, zgodnie z którym synod biskupów Kościoła patriarchalnego ma prawo jedynie wybrać kandydatów na biskupów eparchii poza granicami Kościoła patriarchalnego, również wydaje się ingerować w słuszną autonomię Kościoła wschodniego. A zatem, choć kwestia ta nie dotyczy wprost jedynie patriarchy, jednak stanowi kolejny przykład faktycznego wzmocnienia zasady jurysdykcji terytorialnej w Kościele patriarchalnym[145].

Jako ostatni przykład norm prawa wschodniego, które wydają się rozluźniać więzy kolegialne między hierarchią Kościoła patriarchalnego ustanowioną *extra fines territorii patriarchalis* a pozostałymi biskupami tego Kościoła są przepisy dotyczące praw głosu biskupów na synodzie biskupów Kościoła patriarchalnego oraz obowiązywalności ustaw przyjętych przez synod. Co do zasady Kodeks wschodni przewiduje, że wszyscy biskupi wyświęcenie dla danego Kościoła patriarchalnego, gdziekolwiek ustanowieni mają prawo udziału w synodzie biskupów Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 102 § 1 KKKW). Aczkolwiek odnośnie biskupów ustanowionych poza granicami terytorium Kościoła patriarchalnego została wprowadzona możliwość ograniczenia ich głosu decydującego (zob. kan. 102 § 2 KKKW). Co prawda taka decyzja zgodnie z omawianym kanonem zapada w oparciu o prawo partykularne danego Kościoła patriarchalnego, a co za tym idzie jest autonomiczną decyzją samego Kościoła patriarchalnego, tym niemniej unormowanie takiego ograniczenia, mogłoby przyczynić się do osłabienia zasady synodalności w tym Kościele

[142] D. SALACHAS, *Le Chiese patriarcali*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 142.

[143] I. DICK, N. EDELBY, *Les Églises Orientales Catholiques…*, s. 324.

[144] P. PALLATH, *Local episcopal bodies…*, s. 212.

[145] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 64–65.

oraz szkodzić jego jedności[146]. Ponadto pewne wątpliwości mogą rodzić także przepisy, zgodnie z którymi ustawy przyjęte przez synod biskupów Kościoła patriarchalnego i promulgowane przez patriarchę mają moc powszechnie obowiązującą jedynie, jeśli są to ustawy liturgiczne. W przypadku ustaw dyscyplinarnych i innych decyzji synodu moc prawną mają jedynie w granicach terytorium Kościoła patriarchalnego (zob. kan. 150 § 2 KKKW), natomiast poza granicami patriarchatu te ostatnie ustawy będą obowiązywać tylko wtedy, gdy ustanowiony w diasporze biskup eparchialny nada im moc prawną we własnej eparchii, chyba, że ustawy te zostały zaaprobowane przez Stolicę Apostolską (zob. kan. 150 § 3 KKKW)[147]. Jak zauważył C. Condorelli taka sytuacja nie tylko może przyczynić się do rozluźnienia więzi między eparchiami w diasporze a Kościołem macierzystym, lecz ponadto jest wątpliwa pod względem eklezjologicznym. Przytaczany autor twierdzi, że w omawianej normie prawnej dochodzi do faktycznego rozłamu dwóch elementów: liturgii i dyscypliny, które przecież wspólnie składają się na dziedzictwo, czyli obrządek poszczególnych Kościołów *sui iuris* (zob. OE 3; kan. 28 KKKW). Oczywiście kan. 150 § 3 KKKW przewiduje, że ustawy te mogą być wprowadzone w życie w eparchiach *extra territorium proprium*, a nawet wydaje się zachęcać biskupów tych Kościołów partykularnych, aby nadawali im moc prawną, tym niemniej cała ta konstrukcja prawna może w praktyce uwypuklać różnice dyscyplinarne nawet w sprawach o dużej wadze pomiędzy eparchiami w diasporze a Kościołem patriarchalnym[148].

Wprowadzone w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich regulacje dotyczące zakresu władzy patriarchów poza granicami terytoriów Kościołów patriarchalnych nie spotkały się z pełną akceptacją i wciąż rodzą wśród hierarchów wschodnich pewne niezadowolenie i pytania o możliwość dalszych zmiana w tej materii. Przede wszystkim wciąż powraca pytanie, czy zaproponowane przez prawodawcę kościelnego instrumenty prawne odpowiednio zaradzają problemom duszpasterskim związanym z wciąż powiększającą się wschodnią diasporą. Rodzące się wśród hierarchów wschodnich wątpliwości dotyczące opisanych powyżej kwestii bardzo mocno wybrzmiały podczas X zwyczajnego zgromadzenia synodu biskupów, które odbyło się w 2001 r. Kwestie te zostały w sposób systematyczny sformułowane w liście, jaki katoliccy patriarchowie wraz z łacińskim patriarchą Jerozolimy skierowali przy okazji Synodu

---

[146] Tamże, s. 66.

[147] A. KAPTIJN, *Problématiques concernant les Eglises de droit propre et les Rites*, w: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19–23 novembre 2001*, red. S. Agrestini, D.C. Morolli, Città del Vaticano 2004, s. 408.

[148] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 69–70.

do papieża[149]. W liście hierarchowie podnieśli m.in. kwestię możliwości erygowania przez nich, w porozumieniu ze Stolicą Apostolską, parafii i eparchii poza terytoriami swoich patriarchatów, wszędzie tam, gdzie istnieją spójne wspólnoty ich wiernych. Poza tym prosili o zmianę dyscypliny w zakresie możliwości posyłania do pracy wśród wiernych ich Kościołów w diasporze żonatych księży, a także wyświęcania żonatych księży w tych wspólnotach. Powrócił także temat wybierania przez synody biskupów Kościołów patriarchalnych biskupów, którzy mają stanąć na czele eparchii poza granicami patriarchatów. Ogólnie można powiedzieć, że troska hierarchów wschodnich dotyczyła, poza ekumenizmem, na który również zwracali uwagę, dwóch zagadnień: duszpasterstwa wiernych w diasporze oraz rozszerzenia jurysdykcji patriarchalnej[150].

Przedstawione przez patriarchów papieżowi kwestie nie pozostały bez odpowiedzi. Jan Paweł II odniósł się do tych konkretnych problemów m.in. w przemówieniu wygłoszonym do uczestników zgromadzenia plenarnego Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich w 2002 r[151]. Papież wyraził wówczas gotowość rozważenia kwestii ustanawiania biskupów poza terytoriami Kościołów patriarchalnych, tak, aby z jednej strony bronić prerogatyw patriarchów, a z drugiej praw przysługującym Biskupowi Rzymskiemu. Zapewnił przy tym, że będzie starał się pomóc zawsze ilekroć pojawiłyby się problemy w stosowaniu obecnych norm prawnych w tej materii. Natomiast nawiązując do kwestii możliwości rozszerzenia jurysdykcji patriarchów na terytoria diaspory, prosił ponownie o wiarę w tej sprawie, zapewniając, że jest głęboko przekonany, iż sumienne stosowanie prawa w tej materii na pewno w niczym nie zaszkodzi dobru tych Kościołów (zob. *Allocutio CEO* 3). Również w posynodalnej adhortacji apostolskiej *Pastores gregis* odniósł się do głosów wschodnich hierarchów stwierdzając: „Synod Biskupów uznał za konieczne przeprowadzenie pogłębionej analizy sposobów, jakimi Kościoły katolickie, zarówno wschodnie, jak i zachodnie, mogą ustanowić odpowiednie i dobrze przystosowane struktury duszpasterskie, zdolne wychodzić naprzeciw potrzebom wiernych żyjących w sytuacji «diaspory»" (PG 72)[152]. Nie były to zresztą jedyne wypowiedzi papieża dotyczące tych kwestii. Dlatego warto w tym miejscu jeszcze raz przypomnieć słowa Jan Paweł II wypowiedziane na synodzie biskupów podczas prezentacji Kodeksu Kanonów Kościołów

[149] Wspomniany list, zatytułowany: „Relations entre les Eglises patriarcales catholiques et le Siège Apostolique de Rome. Document des Patriarches catholiques orientaux", został opublikowany w 2004 r. w czasopiśmie „Le Lien. Revue du Patriarcat Grec-Melkite Catholique"; L. LORUSSO, *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora…*, s. 851.

[150] Tamże, s. 848.

[151] IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad sodales Congregationis pro Ecclesiis Orientalibus (21.11.2002), AAS 95 (2003), s. 263–265.

[152] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 78–79.

Wschodnich, w których nawiązał do podnoszonych już w czasie prac nad nowym Kodeksem wschodnich zagadnień związanych z jurysdykcją patriarchów w diasporze: „teraz, dzięki ogłoszonemu Kodeksowi, z przyjemnością rozważę propozycje wypracowane na Synodach, bardzo szczegółowe i z jasnym odniesieniem do norm Kodeksu, które uznano za stosowne, aby sprecyzować za pomocą *ius speciale* i *ad tempus*, dla ustanowienia których ścieżka wskazana jest w odpowiednim kanonie Kodeksu z klauzulą *ius a Romano Pontifice Approbatum*" (MAV 12)[153].

Konkretne zmiany w dziedzinie rozszerzenia jurysdykcji patriarchów na terytoria znajdujące się poza granicami ich Kościołów patriarchalnych, a także w kwestii powierzania funkcji duszpasterskich duchownym żonatym, poza tradycyjnymi terytoriami wschodnimi, przyniósł pontyfikat papieża Franciszka. Kwestia *clero uxorato* została uregulowana przez papieża, w ogłoszonym przez Kongregację ds. Kościołów Wschodnich dokumencie z 2014 r. *Pontificia praecepta de clero uxorato orientali*. Natomiast rozszerzenie jurysdykcji katolickich patriarchów wschodnich na obszar całego Półwyspu Arabskiego[154] nastąpiło na podstawie reskryptu, wydanego przez Franciszka w 2020 roku. Istotne elementy ww. dokumentów zostały bardziej szczegółowo omówione we wcześniejszych rozdziałach niniejszej pracy.

Jak już wielokrotnie wspominano władza patriarchów może być – co do zasady – ważnie wykonywana tylko w granicach terytoriów ich Kościołów (zob. kan. 78 § 2 KKKW). Dlatego analizując możliwość rozszerzenia ich władzy poza te terytoria, wydaj się słuszne przynajmniej pobieżne podjęcie kwestii możliwości rozszerzenia samego terytorium Kościoła patriarchalnego. Możliwość zmiany granic Kościoła patriarchalnego została przewidziana w Kodeksie wschodnim, zgodnie z którym jest to wyłączna kompetencja Biskupa Rzymskiego, a co za tym idzie tylko do niego należy „wydanie dekretu o zmianie granic" (kan. 146 § 2 KKKW)[155]. Stosowną prośbę w tym przedmiocie kieruje do papieża synod biskupów Kościoła patriarchalnego, który wcześniej ma obowiązek dokładnie zbadać całą sprawę, wysłuchać wyższej władzy administracyjnej każdego zainteresowanego Kościoła *sui iuris* oraz przedyskutować całą sprawę na tym synodzie (zob. kan. 146 § 2 KKKW)[156].

W tym miejscu należy powrócić do wprowadzonej przez prawodawcę kościelnego do Kodeksu wschodniego definicji terytorium Kościoła patriarchalnego, która stanowi: „terytorium Kościoła, na którym rządzi Patriarcha, rozciąga się na te regiony, w których jest zachowywany ryt właściwy dla tego Kościoła, a Patriarcha ma zgodnie z prawem

[153] G.D. GALLARO, *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics…*, s. 121–122.
[154] L. LORUSSO, *Rapporti tra Gerarchie, orientale a latina…*, s. 156–158.
[155] D. SALACHAS, *Le Chiese patriarcali…*, s. 140.
[156] J.D. FARIS, *The territory of a patriarchal Church…*, s. 375.

nabyte uprawnienie do erygowania prowincji, eparchii oraz egzarchatów" (kan. 146 § 1 KKKW). Zgonie z przytoczonym kanonem na kanonicze pojęcia terytorium Kościoła patriarchalnego składają się trzy zasadnicze elementy: określony region geograficzny, zachowywanie w tym regionie obrządku właściwego dla tego Kościoła, a także leganie nabyte przez patriarchę prawo erygowania w tym regionie prowincji, eparchii oraz egzarchatów[157]. Podczas prac w Papieskiej Komisji dla Rewizji Prawa Kanonicznego Wschodniego część jej członków opowiadała się za wprowadzeniem do tej definicji ważnego określenia *ab antiqua aetate*[158]. Określenie to zostało zaczerpnięte z *motu proprio Postquam Apostolicis Litteris*, w którym prawodawca kościelny zawarł definicje „regionu wschodniego" (*regionum orientalium*) oraz „terytorium obrządku wschodniego" (*territorium ritus orientalis*). Pierwsze w tych pojęć – *regionum orientalium* – oznaczało wszystkie te miejsca, w których obrządek wschodni jest zachowywany od starożytnych czasów (*ab antiqua aetate*), nawet jeśli nie została erygowana tam eparchia, prowincja, arcybiskupstwo czy patriarchat (zob. kan. 303 § 1 nr 2 PAL). Natomiast przez *territorium ritus orientalis* należało rozumieć miejsca, w których ustanowiono przynajmniej egzarchat dla wiernych obrządku wschodniego, zamieszkujących poza regionem wschodnim (*extra regiones orientales*) (zob. kan. 303 § 1 nr 3 PAL). Jak wiadomo powyższe pojęcia nie zostały uwzględnione w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich[159]. Jednak jak już wspomniano, członkowie Komisji chcieli do obecnego w nowym Kodeksie pojęcia terytorium Kościoła patriarchalnego wprowadzić pochodzące z *Postquam Apostolicis Litteris* wyrażenie *ab atiqua aetate*. Zwolennicy tego rozwiązania podnosili, że usunięcie tych słów wyeliminuje najbardziej charakterystyczny, a zarazem istotny element, na którym opierała się dotychczas koncepcja regionów wschodnich. Natomiast jego krytycy wskazywali, że pozostawienie tego sformułowanie pozbawi w przyszłości Kościoły wschodnie możliwości rozszerzania swoich terytoriów[160]. Niewątpliwie na takie stanowisko ogromny wpływ miały rzesze migrantów, które już w tamtym okresie przebywała poza granicami swoich Kościołów, a także perspektywy dalszych masowych odpływów ludności z tych obszarów. Ostatecznie członkowie Komisji przyjęli, że kryterium decydującym o tym, że dany region może zostać uznany za terytorium Kościoła patriarchalnego będzie zachowywanie w tym regionie obrządku właściwego dla tego Kościoła patriarchalnego, które nie koniecznie musi sięgać starożytnych czasów.

[157] D. SALACHAS, *Le Chiese patriarcali…*, s. 139.

[158] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *La nuova revisione dello Schema canonum de constitutione hierarchica…*, s. 104.

[159] J.D. FARIS, *The territory of a patriarchal Church…*, s. 374.

[160] PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *La nuova revisione dello Schema canonum de constitutione hierarchica…*, s. 104–105.

W tym brzmieniu kanon ten wszedł do Kodeksu wschodniego, pozostawiając tym samym Kościołom patriarchalnym możliwość rozszerzania swoich terytoriów[161].

Oczywiście samo zachowywanie w danym regionie obrządku jakiegoś Kościoła patriarchalnego nie będzie automatycznie skutkowało rozszerzeniem jego terytorium na te regiony. Nie będzie decydować o rozszerzeniu terytorium Kościoła patriarchalnego również erygowanie w jakimś regionie egzarchatu lub eparchii dla jego wiernych przez Stolicę Apostolską. Kumulatywnie z zachowywaniem obrządku patriarcha musi posiadać prawo erygowania na tym terytorium prowincji, eparchii i egzarchatów (zob. kan. 146 § 1 KKKW). Przede wszystkim trzeba przypomnieć, że ostateczna decyzja w sprawie ewentualnego rozszerzenia granic Kościoła patriarchalnego należy do wyłącznych kompetencji Biskupa Rzymskiego (zob. kan. 146 § 2 KKKW). Papież mógłby zatem podjąć decyzję o rozszerzeniu granic Kościoła patriarchalnego o obszary egzarchatów i eparchii, które zostały erygowane dla wiernych danego Kościoła patriarchalnego w diasporze, a więc regiony, w których z całą pewnością jest zachowywany obrządek tego Kościoła[162].

Na kanwie powyższych rozważań na temat możliwości rozszerzenia jurysdykcji patriarchy, a także rozszerzenia terytorium Kościoła patriarchalnego, co w sposób nierozerwalny łączy się również z rozszerzeniem tej jurysdykcji, należy jeszcze przynajmniej zasygnalizować pojawiające się nieraz pytanie o możliwość uniwersalnego rozszerzenia jurysdykcji patriarchy[163]. Niewątpliwe tłem dla tak postawionego problemu jest również zapewnienie odpowiedniej opieki duszpasterskiej dla szerokich rzesz migrantów wschodnich, zwłaszcza na obszarach, na których nie zostały erygowane dla nich ani eparchie, ani egzarchaty[164]. Przyjmuje się, że takie rozwiązanie, choć mogłoby w jakimś stopniu przyczynić się do zacieśnienia więzi tych wiernych z ich macierzystymi Kościołami, jednak jest sprzeczne z tradycją, gdzie władza patriarchy zawsze była bardzo mocno związana z terytorium patriarchatu, a nade wszystko zwłaszcza na tych terytoriach, gdzie dla wiernych migrantów danego Kościoła patriarchalnego nie zostały ustanowione żadne okręgi kościelne, mogłoby rodzić poważne konflikty kompetencyjne między patriarchą a władzą wykonującą na tym terytorium swoją jurysdykcję[165].

---

161 D. SALACHAS, *Le Chiese patriarcali…*, s. 139.

162 P. GEFAELL, *L'ambito territoriale della giurisdizione dei Patriarchi Orientali. Riflessi sulla forma canonica del matrimon*, „Ius Ecclesiae" 5 (1993) nr 1, s. 258.

163 I. ŽUŽEK, *Canons concerning the authority of patriarchs…*, s. 32–33.

164 N. EDELBY, *Scope of patriarchal authority outside the East*, „The Jurist" 29 (1969), s. 174.

165 P. GEFAELL, *L'ambito territoriale della giurisdizione dei Patriarchi…*, s. 261–263.

4. ORDYNARIAT DLA WIERNYCH KOŚCIOŁÓW *SUI IURIS* NIEPOSIADAJĄCYCH WŁASNEJ HIERARCHII W DIASPORZE

Szczególną strukturą kościelną ustanawianą specjalnie ze względu na potrzeby migrantów wschodnich są ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze. Tego typu ordynariaty zwykle obejmują wiernych należących do różnych Kościołów *sui iuris* zamieszkujących na terytorium jakiegoś państwa, gdzie nie mają ustanowionej hierarchii własnego Kościoła. Na czele ordynariatu stoi ordynariusz, którym zwykle jest arcybiskup łacińskiej diecezji ze stolicą w stolicy tego państwa[166]. Pomimo wykorzystywania tej struktury od wielu lat przez Kościół w organizacji duszpasterstwa migrantów katolickich Kościołów wschodnich wciąż nie została uregulowana w powszechnym prawodawstwie Kościoła, tak jak miało to miejsce w przypadku ordynariatów wojskowych[167] czy ordynariatu dla Anglikanów powracających do pełnej wspólnoty z Kościołem katolickim[168]. W związku z powyższym ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze są określane m.in. przez M. Brogiego jako instytucje *praeter legem*[169]. Z kolei L. Lorusso, dostrzegając w nich pewne elementy zarówno prawa łacińskiego, jak i wschodniego nazywa je okręgami kościelnymi o charakterze hybrydowym[170]. W doktrynie pojawia się pytanie, który system prawa kanonicznego należałoby w odniesieniu do nich stosować: łaciński czy wschodni[171]? Same ordynariaty bywają nazwane „łacińskimi"[172] – głównie ze względu na to, że są erygowane na tradycyjnych terytoriach Kościoła łacińskiego i generalnie to przede wszystkim normy prawa łacińskiego do nich się stosuje, ale również „wschodnimi"[173] – oczywiście dlatego, że są ustanawiane właśnie dla wiernych należących do katolickich Kościołów wschodnich.

Geneza ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii sięga początków XX w. i jest ściśle związana z masową migracją wiernych

---

166 A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 649.

167 IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica qua nova canonica ordinatio pro spirituali militum curae datur *Spirituali militum curae* (21.04.1986), AAS 78 (1986), s. 481–486.

168 BENEDICTUS PP. XVI, Constitutiones apostolicae qua Personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt *Anglicanorum coetibus* (04.11.2009), AAS 101 (2009), s. 985–990.

169 M. BROGI, *Cura pastorale di fedeli di altara Chiesa sui iuris…*, s. 130.

170 L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali: il punto di vista della Congregazione per le Chiese Orientali*, w: *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma, 4 dicembre 2018. Pontificio Istituto Orientale & Pontificia Università Urbaniana*, red. G. Ruyssen, Roma 2020, s. 12.

171 A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 656–657.

172 D. LE TOURNEAU, *Le soin pastoral des catholiques orientaux en debors de leur Église de rite ptopre. Le cas de l'ordinariat français*, „Ius Ecclesiae" 13 (2001), s. 397.

173 J.I. ARRIETA, *Gli Ordinariati per i fedeli orientali. Profili istituzionali di una struttura inter-rituale personale*, w: *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, red. E. Güthoff, S. Haering, Berlin 2015, s. 266.

Kościoła rusińskiego do Stanów Zjednoczonych i Kanady. W 1907 r. papież Pius X, w celu polepszenia pasterskiej pieczy nad tą szczególną grupą wiernych w Stanach Zjednoczonych ustanowił dla niej, na mocy konstytucji apostolskiej *Ea semper*, greckokatolickiego biskupa[174]. Jednak biskup nie posiadał własnej władzy nad powierzonymi jego trosce wiernymi, lecz jedynie władzę delegowaną mu przez poszczególnych biskupów diecezjalnych tych diecezji, na terytorium których przebywali, stąd jego uprawnienia mogły się różnić w poszczególnych diecezjach . Powyższe rozwiązania mające na celu pewną koordynację duszpasterstwa wiernych Kościoła rusińskiego w diasporze, choć nie odpowiadają jeszcze w pełni figurze prawnej ordynariatu, jednak przejawiają już pewne podobieństwa do niej[175].

Przyjmuje się, że pierwszy ordynariat dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii został ustanowiony kilka lat później – w 1912 r. – na mocy listu apostolskiego *Officium supremi*. Celem tego Listu było zorganizowanie lepszej opieki duszpasterskiej nad wiernymi Kościoła rusińskiego zamieszkującymi terytorium Kanady. Co prawda w tym liście nie znalazło się jeszcze ani określenie ordynariat, ani nawet ordynariusz, jednakże uprawnienia jakie otrzymał odpowiedzialny za tę wspólnotę wiernych biskup, a także fakt braku formalnego erygowania dla tej wspólnoty egzarchatu lub eparchii, wskazują na strukturę, która w przyszłości będzie określana mianem ordynariatu dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii. Ustanowiony na mocy *Officium supremi* biskup był zależny od delegata apostolskiego w Kanadzie, tym niemniej posiadał już pełną, personalną jurysdykcję nad wiernymi Kościoła rusińskiego zamieszkującymi w tym kraju. Jego władza była personalna, gdyż obejmowała wyłącznie wiernych Kościoła rusińskiego, tym samym nie miał żadnych uprawnień względem innych katolików. Zgodnie z papieskim dokumentem biskup miał rezydować w Winnipeg. Należy podkreślić, że powyższa dyspozycja nie jest równoznaczna z ustanowieniem stolicy biskupiej w tym mieście. *Officium supremi* nie zawiera żadnej wzmianki na ten temat, co jednoznacznie wskazuje, że ustanowiony dla wiernych Kościoła rusińskiego w Kanadzie biskup był jedynie biskupem tytularnym, a sprawowana przez niego władza była władzą zastępczą wykonywaną w imieniu Stolicy Apostolskiej[176].

Ze względu na lapidarny charakter konstytucji apostolskiej *Officium supremi* Kongregacja Rozkrzewiania Wiary wydała rok po jej publikacji dekret *Fidelibus ruthenis*, w którym doprecyzowała pewne nie do końca jasne kwestie. Zgodnie z tym dekretem ustanowiony dla wiernych Kościoła rusińskiego biskup podlegał bezpośrednio

[174] F. MARTI, *Gli ordinariati per i fedeli di rito orientale. Una ricostruzione storico-giuridica*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 20 (2007), s. 19–20.

[175] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 653.

[176] Tamże, s. 654.

Stolicy Apostolskiej, posiadał pełną, zwyczajną i personalną władzę nad wiernymi tego Kościoła, swoją władzę wykonywał w oparciu o prawo powszechne Kościoła, dla powierzonych swojej pasterskiej pieczy wiernych mógł stanowić prawo w granicach prawa powszechnego, mógł wydawać instrukcje, był zobowiązany wizytować misje Kościoła rusińskiego na terenie Kanady przynajmniej raz na pięć lat, przesyłać stosowne raporty do Stolicy Apostolskiej, a co dziesięć lat odbyć wizytę *ad limina*. Wszystkie wymienione w dekrecie *Fidelibus ruthenis* prawa i obowiązki biskupa dla wiernych Kościoła rusińskiego w Kanadzie wskazują jednoznacznie, że biskup ten otrzymał konkretny urząd, z którym związana jest wykonywana przez niego zwyczajna władza rządzenia. Tym samym zakres jego władzy, a także ciążące na nim obowiązki, bardzo zbliżyły jego urząd do urzędu biskupa diecezjalnego. Był odpowiedzialny za cześć Ludu Bożego, miał własną władzę wykonawczą, ustawodawczą i sądowniczą, miał nawiedzać Stolicę Piotrową w ramach wizyt *ad limina*. F. Marti twierdzi, że w ten sposób powstał nowy okręg kościelny z jurysdykcją zwyczajną, wyłączną i personalną[177]. Tym niemniej również w omawianym dekrecie nie pojawił się formalny akt erygujący egzarchat lub eparchię dla wspólnoty wiernych Kościoła rusińskiego w Kanadzie. Pojawił się natomiast, zaczerpnięty z prawodawstwa łacińskiego termin ordynariusz, który został zastosowany pod adresem ustanowionego dla wiernych tego Kościoła biskupa. Z kolei termin ordynariat w stosunku do tego typu jednostek organizacyjnych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich pojawił się w dekrecie *Cum data fuerit* z 1929 r., w którym odnosił się do ustanowionego kilka lat wcześniej ordynariatu dla wiernych Kościoła rusińskiego w Galicji[178].

Z biegiem lat na podobnych zasadach zaczęły powstawać kolejne ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii. Nowe ordynariaty, podobnie jak poprzednie, były erygowane na mocy specjalnego dekretu, który jednocześnie określał szczegóły dotyczące zakresu i charakteru władzy ordynariusza, a także kwestie dotyczące jego współpracy z ordynariuszami miejsca Kościołów, na terytoriach których przebywali wierni powierzeni jego pasterskiej pieczy oraz relacji z hierarchią Kościołów *sui iuris*, do których należeli. Ustanawianie ordynariatów na podstawie dekretów szczególnych, przy jednoczesnym braku powszechnych norm prawnych regulujących te jednostki kościelne, sprawiają, że zakres kompetencji poszczególnych ordynariuszów, podobnie jak sama organizacja ordynariatów, może się między sobą różnić[179].

[177] F. MARTI, *Gli ordinariati per i fedeli di rito orientale…*, s. 21.
[178] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 654–655.
[179] L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 13.

Obecnie tego typu egzarchaty istnieją w: Argentynie, Austrii, Brazylii, Francji, Polsce i Hiszpanii. Każdy z tych ordynariatów skupia w sobie wiernych różnych Kościołów *sui iuris*, natomiast ordynariuszami są biskupi łacińscy.

W 1945 r. abp Wiednia dekretem Kongregacji Kościoła Wschodniego został mianowany delegatem apostolskim dla katolików wschodnich pochodzących z Ukrainy. Następnie w 1956 r. papież Pius XII mianował go ordynariuszem dla wszystkich wiernych obrządku bizantyjskiego zamieszkujących na terytorium Austrii. Abp Wiednia otrzymał tym samym zwyczajną i wyłączną jurysdykcję nad nimi. W 2018 r. władz ordynariusza została rozciągnięta na wszystkich wiernych katolickich Kościołów wschodnich, którzy nie posiadają w Austrii swojej hierarchii. Poza wiernymi ukraińskiego Kościoła greckokatolickiego do ordynariatu należą również wierni katolickiego Kościoła rumuńskiego, chaldejskiego i syro-malabarskiego. Łącznie do ordynariatu należy 10060 wiernych[180].

Pierwszym ordynariuszem dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich w Brazylii został mianowany abp Rio de Janeiro w 1951 r. na mocy dekretu *Cum fidelium*[181]. Dekret nie określał szczegółowo charakteru władzy ordynariusza, stanowiąc jedynie, że jest jedynym ordynariuszem dla wszystkich wiernych katolików wschodnich nieposiadających własnej hierarchii w Brazylii. Z biegiem czasu kompetencje ordynariusza Stolica Apostolska przeniosła na abp. Belo Horizonte, gdyż to właśnie na terytorium tej brazylijskiej archidiecezji znajdowały się największe skupiska wiernych wschodnich Kościołów *sui iuris*. Ordynariusz sprawuje obecnie swoją jurysdykcję nad 10400 wiernymi należącymi w większości do katolickiego Kościoła rosyjskiego oraz katolickiego Kościoła syryjskiego[182].

Ordynariat dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich nieposiadających swojej hierarchii we Francji powstał w 1954 r.[183] Ordynariat we Francji został utworzony dla wiernych wszystkich Kościołów, które nie posiadały wówczas swojej hierarchii na terytorium Francji. Ordynariuszem został mianowany abp Paryża, który zgodnie z dekretem Kongregacji Kościoła Wschodniego swoją jurysdykcję nad powierzonymi jego pieczy wiernymi Kościołów wschodnich miał sprawować kumulatywnie z miejscowymi ordynariuszami. Jednak zgodnie z dekretem, jurysdykcja tych ostatnich ma charakter

---

[180] *Annuario Pontificio 2021…*, s. 995; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 649–651; L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 14; A. KAPTIJN, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 235.

[181] SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decreto di erezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Brasile *Cum fidelium* (14.11.1951), AAS 44 (1952), s. 382–383.

[182] *Annuario Pontificio 2021…*, s. 996; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 647–649; L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 14; A. KAPTIJN, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 235–236.

[183] SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decreto di crezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Francia *Nobilis Gallice* (27.07.1954), AAS 47 (1955), s. 612–613; CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, Declaration interpretative du decret du 27 Juillet 1954 (30.04.1986), AAS 78 (1986), s. 784–787.

drugorzędny. Ordynariat obecnie skupia 25120 wiernych należących m.in. do następujących katolickich Kościołów wschodnich: koptyjskiego, chaldejskiego, syryjskiego, melchickiego, rumuńskiego, greckiego i rosyjskiego[184].

Ordynariat w Argentynie został erygowany w 1959 r. na mocy dekretu *Annis praeteritis*[185]. Ordynariuszem jest abp Buenos Aires, który posiada nad powierzonymi mu wiernymi jurysdykcję wyłączną. Do ordynariatu należą wierni z kilku Kościołów *sui iuris*: rosyjskiego Kościoła katolickiego, rumuńskiego Kościoła katolickiego oraz Kościoła italo-albańskiego, których łączna liczba wynosi 2000[186].

W 1981 r. ordynariuszem dla wiernych obrządku greckokatolickiego i ormiańskiego został mianowany abp warszawski. 10 lat później został erygowany w Polsce ordynariat dla wiernych wszystkich obrządków wschodnich, którzy nie posiadają własnej hierarchii, a więc wiernych obrządków ormiańskiego oraz bizantyjsko-słowiańskiego. W 2007 r. ci ostatni zostali jednak decyzją Benedykta XVI powierzeni jurysdykcji biskupa siedleckiego. Stąd w praktyce do ordynariatu w Polsce należą obecnie wyłącznie wierni Kościoła ormiańskiego, których liczba wynosi 678[187].

Najmłodszy ordynariat dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii został erygowany w 2016 r. w Hiszpanii[188]. Ordynariuszem został mianowany abp Madrytu. Jego jurysdykcja, podobnie jak to ma miejsce we Francji, wykonywana jest kumulatywnie z miejscowymi ordynariuszami. Do ordynariatu należy łącznie 75530 wiernych, głównie z ukraińskiego Kościoła greckokatolickiego oraz Kościoła rumuńskiego[189].

Jak już wspomniano ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii nie zostały do tej pory usystematyzowane w powszechnym prawodawstwie kościelnym. Pewne nawiązanie do tej figury prawnej można odnaleźć w dekrecie *Christus Domius*, który przypominając obowiązki biskupa względem przebywających

---

[184] *Annuario Pontificio 2021…*, s. 99; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 651–653; L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 14; A. KAPTIJN, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 236.

[185] SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decreto di erezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Argentina *Annis praeteritis* (19.11.1959), AAS 54 (1962), s. 49–50.

[186] *Annuario Pontificio 2021…*, s. 995; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 647; L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 13; A. KAPTIJN, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 236–237.

[187] *Annuario Pontificio 2021…*, s. 998; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 653–654; L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 14; A. KAPTIJN, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 237.

[188] CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, Decreto di erezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Spagna *Nobilis Hispaniae Natio* (9.06.2016), Prot. N. 70/2010, „Ius Canonicum" 56 (2016), s. 769–770.

[189] *Annuario Pontificio 2021…*, s. 998; CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East…*, s. 655–656; L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 14–15; A. KAPTIJN, *Ordinariato Apostólico para la atención de los orientales en España*, „Ius Canonicum" 56 (2016), s. 771–781.

na jego terytorium wiernych innego obrządku, stanowi, że powinien on zatroszczyć się o ich duchowe potrzeby przez kapłanów lub parafie tego samego obrządku albo za pośrednictwem wikariusza biskupiego, „czy też osobiście sprawując funkcję ordynariusza różnych obrządków" (CD 23,3). Istotnie dekret ten przewiduje możliwość, aby biskup diecezji łacińskiej był ordynariuszem dla wiernych różnych Kościołów *sui iuris*. Wprowadzone przez ojców soborowych rozwiązanie nie do końca odpowiada jednak omawianym w niniejszym paragrafie ordynariatom, albowiem zgodnie z soborowym dekretem biskup diecezjalny mógłby być ordynariuszem dla wiernych Kościołów wschodnich tylko w swojej diecezji. Tymczasem ordynariusze stojący na czele ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii od początku wykonywali swoją władzę na obszarach obejmujących całe państwa, a więc znacznie przekraczających granice jednej diecezji[190]. W przywołanym fragmencie dekretu *Christus Dominus* ojcowie soborowi dopuścili również w szczególnych przypadkach możliwość ustanawiania dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich własnej hierarchii (zob. CD 23,3). Fragment ten niewątpliwie dotyczy ustanawiania własnej hierarchii poszczególnych Kościołów *sui iuris* w diasporze, a więc erygowania egzarchatów i eparchii dla wiernych tych Kościołów *extra territorium proprium*. Tym niemniej w literaturze można spotkać się również z interpretacją, która w powyższej dyspozycji soborowego dekretu dostrzega możliwość erygowania ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze[191].

Gdy chodzi o obowiązujące Kodeksy również nie występują w nich żadne przepisy, które bezpośrednio dotyczyłyby ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii. Obowiązki biskupów względem tych wiernych zostały ogólnie określone w nawiązaniu do cytowanego powyżej dekretu *Christus Dominus* w kan. 383 § KPK i kan. 193 § 1–3 KKKW. Żaden z tych przepisów nie przewiduje jednak wprost możliwości erygowania ordynariatów, a tym bardziej nie określa ani charakteru, ani struktury tych jednostek eklezjalnych. Kodeks wschodni wprowadza, niewystępujące w Kodeksie łacińskim, normy dotyczące wyznaczania ordynariuszów dla wiernych różnych Kościołów *sui iuris* bez własnej hierarchii w diasporze, lecz, podobnie jak w przypadku dekretu soborowego, jurysdykcja wyznaczonych na tej podstawie ordynariuszów nie ma charakteru ponaddiecezjalnego, ale jest ograniczona wyłącznie do diecezji (eparchii), na której swój urząd pełni dany ordynariusz (zob. kan. 916 § 5 KKKW)[192].

[190] Taż, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali privi di gerarchia propria*, w: *Cristiani orientali e pastori latini*, red. P. Gefaell, Milano 2012, s. 246.

[191] Taż, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 652.

[192] Tamże, s. 652.

Poszukując pewnych odniesień do omawianych ordynariatów, można przywołać instrukcję *Erga migrantes caritas Christi*, w której jej autorzy przypominają o obowiązku roztoczenia opieki duszpasterskiej nad imigrantami katolikami, także wtedy, gdy tradycyjne, stabilne struktury przewidziane dla tego typu duszpasterstwa z różnych powodów nie będą mogły być ustanowione. W takich okolicznościach duszpasterstwo dla tej grupy wiernych należy zorganizować, po uwzględnieniu szczególnych okoliczności, w sposób „uznany za najbardziej skuteczny, nawet bez specyficznych instytucji kanonicznych" (EMCC 92).

Ostatecznie należy stwierdzić, że przy obecnym stanie prawnym Kościoła katolickiego, ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii są ustanawiane i działają w oparciu o własne normy zawarte w poszczególnych dekretach erygujących. Dlatego każdy z powstałych ordynariatów można do pewnego stopnia określić strukturą *sui generis*[193]. Tym niemniej, głównie w oparciu o wspomniane dekrety, można spróbować wskazać pewne wspólne cechy wszystkich tego typu ordynariatów i stojących na ich czele ordynariuszy.

Powołując się na A. Kaptijn tego typu ordynariaty można określić jako: ustanowione przez Stolicę Apostolską i powierzone kierownictwu ordynariusza struktury personalne dla katolickich wspólnot wschodnich, które w miejscu swego przebywania nie posiadają własnej hierarchii[194].

Ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii są strukturami o charakterze personalnym. O przynależności do nich poszczególnych wiernych decyduje ich obrządek czy przynależność do określonego Kościoła *sui iuris*. Poza jednak tym podstawowym, osobowym kryterium, zawsze występuje również kryterium geograficzne. Ordynariat nie może mieć charakteru uniwersalnego, stąd wszystkie istniejące ordynariaty obejmują swoim zasięgiem pewne terytorium, które w praktyce odpowiada terytorium jakiegoś państwa[195].

Kwestią sporną wśród kanonistów jest osobowość prawna tego typu ordynariatów. Zgodnie z przepisami Kodeksu łacińskiego podmioty będące zespołami osób, do których niewątpliwie zaliczają się tego typu ordynariaty, mogą uzyskać osobowość prawną z mocy samego prawa lub na podstawie specjalnego dekretu (zob. kan. 116 § 2 KPK). Ponieważ żaden z dekretów ustanawiających omawiane ordynariaty nie przyznaje im

[193] Tamże, s. 653.

[194] Taż, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 233; Powyższa definicja bezpośrednio nawiązuje do definicji ordynariatów sformułowanej w zawartych w *Annuario Pontificio* uwagach historycznych, która brzmi: „Ordynariaty są geograficznymi strukturami kościelnymi ustanowionymi dla wschodnich wspólnot katolickich w miejscu, gdzie nie posiadają własnej hierarchii. Na czele ordynariatu stoi prałat z tytułem ordynariusza, mianowany przez Stolicę Apostolską, z jurysdykcją nad katolikami wschodnimi bez własnego biskupa"; *Annuario Pontificio 2021…*, s. 1750.

[195] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 657.

w sposób wyraźny osobowości prawnej, powstaje pytanie czy może uzyskują one osobowość prawną *ipso iure*. Według H. Pree, aby odpowiedzieć na tak postawione pytanie, należałoby wcześniej zapytać, czy tego typu ordynariaty są Kościołami partykularnymi[196]? Zgodnie z Kodeksem łacińskim Kościoły partykularne z mocy samego prawa nabywają osobowość prawną (zob. kan. 373 KPK). Z jednej strony H. Pree dostrzega w ordynariatach pewne analogie z Kościołami partykularnymi, jednakże, w obliczu braku powszechnych norm prawa kanonicznego poświęconych ordynariatom, pozostawia ostatecznie kwestię ich prawno-kanonicznego charakteru otwartą[197]. Negatywnie na temat uznania ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii za Kościoły partykularne, a tym samym możliwości nabywania przez nie osobowości prawnej z mocy samego prawa wypowiedzieli się także m.in. A. Kaptijn[198] oraz J.I. Arrieta[199].

Z kolei na uwagę zasługuje sam termin ordynariusz, którego Stolica Apostolska używa na określenie stojącego na czele ordynariatu biskupa. Jest to termin stosowany w prawodawstwie łacińskim, gdzie zgodnie z postanowieniem prawodawcy kościelnego pod tą nazwą rozumie się tych, którzy „posiadają przynajmniej zwyczajną władzę wykonawczą" (kan. 134 § 1 KPK). Jeżeli zatem przyjąć, że kodeksowa definicja ordynariusza znajduje zastosowanie także do stojących na czele ordynariatów ordynariuszów, oznacza to, że mamy w tym przypadku do czynienia z urzędem[200], albowiem jak stanowi Kodeks Prawa Kanonicznego „władza rządzenia jest zwyczajna, jeśli na mocy samego prawa łączy się z urzędem" (kan. 131 § 1 KPK). Powyższe stwierdzenie wydaje się wynikać logicznie z przytoczonych przepisów kodeksowych, aczkolwiek należy zauważyć, że w ustanawiających ordynariaty dekretach, poza dekretem ustanawiających ordynariat w Austrii, mowa jest jedynie o obowiązkach (*munus*) ordynariusza a nie jego urzędzie (*officium*). Użycie terminu *munus* w dekretach nie przekreśla jednak w żaden sposób istnienia urzędu[201]. Podobnie należy stwierdzić, iż zawarta w większości dekretów dyspozycja, zgodnie

---

[196] H. PREE, *Gli ordinariati 'latini' per fedeli orientali sprovvisti di gerarchia propria – in cerca della caratteristica giuridico-canonica*, w: *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma, 4 dicembre 2018. Pontificio Istituto Orientale & Pontificia Università Urbaniana*, red. G. Ruyssen, Roma 2020, s. 58.

[197] Tamże, s. 92.

[198] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 658.

[199] J.I. ARRIETA, *La costituzione di Ordinariati nella prassi pastorale dei fedeli orientali*, w: *Clarissimo Professori Doctori Carolo Giraldo Fürst. In memoriam Carl Gerold Fürst*, red. E. Güthoff, S. Korta, A. Weiß, Frankfurt am Main 2013, s. 65.

[200] A. KAPTIJN, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 257

[201] Warto zwrócić uwagę, że większość dekretów ustanawiających ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii, które są w tym miejscu przywoływane, zostało wydanych pod rządami Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1917 r. W związku z tym należy mieć na uwadze, że omawiane tu pojęcia były inaczej definiowane przez prawodawcę kościelnego, przy czym ich ówczesne brzmienie nie wyklucza zastosowania wykładni opartej o aktualne prawodawstwo (zob. kan. 145 § 1; 197; 198 § 1; 201 § 1 KPK/17).

z którą ordynariusz zostanie wyposażony w stosowne uprawnienia (*facultates*) zgodnie z przepisami prawa, nie stoi w sprzeczności z twierdzeniem, że ordynariusz jest wyposażony we władzę zwyczajną. Pełniący urząd ordynariusz może otrzymać także pewne dodatkowe uprawnienia. Co więcej, uprawnienia te mogą zostać udzielone właśnie ze względu na ten urząd, albowiem jak stanowi Kodeks Prawa Kanonicznego „habitualne uprawnienie przekazane ordynariuszowi nie wygasa z ustaniem władzy, tego, który je otrzymał, choćby zaczął je wykonywać, lecz przechodzi na każdego ordynariusza, jego następcę w rządzeniu" (kan. 132 § 2 KPK)[202].

Jak już wspomniano, ordynariaty są strukturami o charakterze personalnym. Podobnie władza ordynariusza jest personalna, a to oznacza, że ordynariusz wykonuje ją względem osób wyodrębnionych ze względu na określone kryterium, którym w tym przypadku jest przynależność do jednego z katolickich Kościołów wschodnich. Oczywiście to nie oznacza całkowitego odejścia od kryterium terytorialnego. Ordynariusze wykonują swoją władzę na terytorium całego państwa, w którym został ustanowiony ordynariat, w odniesieniu do wiernych wschodnich Kościołów *sui iuris*, którzy na tym terytorium posiadają stałe lub tymczasowe zamieszkanie. Oznacza to, że swoją władzę sprawują zawsze na terytoriach diecezji innych biskupów, jednakże tylko względem podlegających ich pasterskiej trosce wiernych[203]. Większość stojących na czele ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii ordynariuszów posiada władzę wyłączną nad swoimi wiernymi. Oznacza to, że łacińscy ordynariusze miejsca nie posiadają w swoich diecezjach władzy nad wiernymi Kościołów wschodnich, pomimo posiadania przez nich na terytoriach tych diecezji stałego lub tymczasowego zamieszkania[204]. Aczkolwiek od tej generalnej zasady zdarzają się pewne odstępstwa, i tak, ordynariusz ordynariatu we Francji sprawuje swoją władzę kumulatywnie z ordynariuszami miejscowymi. Tym niemniej zgodnie z oficjalną notą interpretacyjną do dekretu ustanawiającego ordynariat we Francji, władza tych ostatnich ma charakter drugorzędny, a podejmowane przez nich ważniejsze akty władzy wykonawczej wobec wiernych Kościołów wschodnich powinny być niezwłocznie zgłoszone ordynariuszowi ordynariatu dla wiernych wschodnich Kościołów *sui iuris*[205]. Z drugiej strony w ww. dokumencie ustalono również, że ordynariusz nie będzie podejmował żadnych kroków w sprawach, w których zainteresowani mogą być poszczególni biskupi diecezjalni bez ich pozytywnej opinii i to *ad validitatem*[206].

---

[202] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 659–660.
[203] Tamże, s. 661.
[204] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 24–25.
[205] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 663.
[206] M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 24.

Analizując dekrety erygujące poszczególne ordynariaty dla wiernych Kościołów wschodnich, zwłaszcza dekrety ustanawiające ordynariaty w Brazylii, Argentynie i Francji, wyłania się dość szczegółowa lista działań, które ordynariusze powinni podejmować w ramach powierzonej im władzy rządzenia. Ordynariusze powinni przede wszystkim podejmować starania o tworzenie nowych parafii, a także budowę nowych kościołów. Podobnie powinni zabiegać o budzenie nowych powołań wśród wiernych swoich ordynariatów oraz troszczyć się o należytą formację kandydatów do kapłaństwa. Powinni dokładać wszelkich starań, aby powierzeni ich pieczy wierni zachowywali swoje obrządki i przestrzegali prawa swoich Kościołów *sui iuris*. Mają zadbać o odpowiednią liczbę kapłanów w swoim ordynariacie tak, aby wierni mogli swobodnie korzystać z ich posługi. Powinni również podtrzymywać wszelkiego rodzaju dzieła zarówno o charakterze kościelnym, jak i społecznym i edukacyjnym[207].

Nie podlega żadnej wątpliwości, że każdy ordynariusz na mocy powierzonego mu urzędu wykonuje władzę rządzenia. Rodzi się jednak pytanie, czy ordynariusze ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii, mają także władzę sądowniczą i ustawodawczą. Podobnie jak w innych szczegółowych kwestiach dotyczących ordynariatów i stojących na ich czele ordynariuszów, również w tej materii brak przepisów prawa powszechnego. Niewiele w tym przedmiocie wynika również z samych dekretów ustanawiających poszczególne ordynariaty. Zdaniem A. Kaptijn pewne przesłanki wskazujące na posiadanie przez tych ordynariuszów władzy sądowniczej można znaleźć w instrukcji *Dignitas connubii*[208]. Zgodnie z tym dokumentem „sąd Kościoła łacińskiego, z zachowaniem art. 8–15, może rozpatrywać sprawę o nieważność małżeństwa katolików innego Kościoła *sui iuris*: 1. z mocy samego prawa na tym terytorium, gdzie oprócz Ordynariusza miejsca Kościoła łacińskiego nie ma innego Hierarchy miejscowego jakiegokolwiek innego Kościoła *sui iuris* lub gdzie została powierzona Ordynariuszowi miejsca Kościoła łacińskiego, przez zlecenie Stolicy Apostolskiej lub przynajmniej za jej zgodą (por. kan. 916 § 5 KKKW)" (art. 16 § 1 nr 1 DC). Przytaczana autorka proponuje wykładnię zacytowanej normy, zgodnie z którą jej końcową część stosuje do ordynariuszy omawianych ordynariatów. A zatem, zgodnie z taką interpretacją mogliby oni sprawować władzę sądowniczą nad powierzonymi ich pieczy wiernymi. A. Kaptijn idzie jeszcze dalej w swojej interpretacji tego przepisu i twierdzi, że ordynariusz ordynariatu dla wiernych

[207] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 663.

[208] PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas connubii* (25.01.2005), „Communicationes" 37 (2005), s. 11–92; tekst polski w: *Komentarz do Instrukcji Procesowej „Dignitas connubii"*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007.

Kościołów wschodnich, który otrzymuje władzę sądowniczą na mocy swojego urzędu podobnie jak biskup diecezjalny może ją sprawować również w takim zakresie jak biskup diecezjalny. A więc poza tym, że mógłby ustanowić wikariusza sądowego a także innych sędziów, powinien również rozstrzygać inne sprawy powierzonych jego pasterskiej trosce wiernych a nawet podlegających mu kapłanów[209].

Co do ewentualnego posiadania przez ordynariuszy władzy ustawodawczej można odwołać się do przykładu ordynariusza ordynariatu we Francji, który w 1984 r. promulgował dla swojego ordynariatu dokument, w którym zawarte były normy dotyczące ustanawiania proboszczów dla wiernych Kościołów wschodnich. Uczynił to jednak za zgodą Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich[210]. Mając na uwadze kan. 391 w zw. z kan. 381 § 2 i 135 § 2 KPK, zgodnie z którymi władza ustawodawcza, poza najwyższym ustawodawcą przysługuje jedynie biskupowi diecezjalnemu i tym, którzy są z nim zrównani w prawie, a delegowana może być tylko przez najwyższego ustawodawcę, można na podstawie przytoczonego przykładu sądzić, że taka władza istotnie przysługuje ordynariuszowi ordynariatu dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii[211].

Ordynariusz zawsze jest jednocześnie biskupem diecezjalnym łacińskiej diecezji, a najczęściej arcybiskupem diecezji ze stolicą w stolicy państwa. Nie ulega wątpliwości, że pełniony przez niego urząd biskupa diecezjalnego jest na tyle wymagający, że w praktyce obowiązki wynikające z pełnionego przez niego równocześnie urzędu ordynariusza ordynariatu dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii mogą schodzić na dalszy plan. Dlatego zwłaszcza w przypadku większych ordynariatów, ordynariusz niewątpliwie będzie potrzebował współpracowników do zarządzania nimi. Zgodnie z dekretami erygującymi ordynariaty w Brazylii, Francji, Hiszpanii ordynariusz ma prawo ustanowić jednego lub kilku wikariuszy generalnych. Z kolei na mocy dekretu ustanawiającego ordynariat w Argentynie, jego ordynariusz może mieć delegatów lub sekretarzy dla wiernych poszczególnych Kościołów *sui iuris* podlegających pod jego jurysdykcję, a nawet biskupa pomocniczego. Tym samym rozwiązanie argentyńskie sprowadza się do posiadania jednego współpracownika na poziomie całego ordynariatu, odpowiedzialnego za sprawy ogólne dotyczące całego ordynariatu i wszystkich należących do niego wiernych oraz kilku współpracowników, z których każdy byłby odpowiedzialny za sprawy związane z poszczególnymi Kościołami *sui iuris*. W przypadku tych ostatnich współpracowników niewątpliwie korzystne byłoby, aby sami przynależeli do Kościołów

[209] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 662.

[210] J. PASSICOS, *L'Ordinariat des cathoiques de rite oreintal résidant en France*, „L'Année Canonique" 40 (1998), s. 153.

[211] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 662.

sui iuris, którymi mieliby się zajmować[212]. Przekazanie ordynariuszom w dekretach ww. uprawnień (*facultates*) świadczy jednak o tym, że Stolica Apostolska nie zrównuje ich z biskupami diecezjalnymi, którym takie uprawnienia przysługują z mocy samego prawa (zob. kan. 475–477 KPK). Ponadto należy zauważyć, że dekrety milczą na temat ewentualnego ustanawiania innych współpracowników ordynariusza, a także instytucji i urzędów w ordynariacie takich jak np. kanclerz, rada ekonomiczna, rada kapłańska. Z całą pewnością urzędy te nie są obligatoryjne w ordynariatach, i ze względu na prowizoryczny charakter ordynariatów, a także ograniczone środki, mogłyby w praktyce stanowić pewne obciążenie dla nich. Jednakże, gdyby pojawiła się obiektywna potrzeba ustanowienia któregoś z nich byłoby to możliwe, jeżeli nie z mocy samego prawa, to na pewno na mocy specjalnych uprawnień, tak jak w przypadku wikariusza generalnego w ww. ordynariatach[213].

Ważną kwestią dotyczącą ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii jest możliwość inkardynacji do nich duchownych. Również w tym przedmiocie brak jest jednoznacznych norm w prawodawstwie kościelnym. Ponadto nawet żaden z dekretów ustanawiających ordynariaty dla wiernych Kościołów wschodnich nie porusza wprost tego zagadnienia. Z kolei w doktrynie można spotkać skrajnie przeciwne opinie na ten temat. H. Pree zwraca uwagę, że w dekretach jest mowa jedynie o obowiązku ordynariusza pozyskiwania i wyznaczania kapłanów do posługi duszpasterskiej wśród wiernych podlegających jego pasterskiej pieczy w ramach ordynariatu. Natomiast żaden z nich nie wspomina nawet pośrednio o możliwości inkardynacji do nich duchownych. Dlatego przywołany autor dochodzi do wniosku, że ich inkardynacja pozostaje na zewnątrz (*incardinazione rimane fuori*) ordynariatu. Dla H. Pree tak przedstawiony problem inkardynacji jest równocześnie potwierdzeniem, że jednak ordynariaty nie są Kościołami partykularnymi, a przez to nie posiadają też osobowości prawnej[214]. Z kolei przytaczana już wielokrotnie w niniejszej pracy A. Kaptijn stwierdza jednoznacznie, że kapłani mogą być inkardynowani do tego typu ordynariatów. Autorka, by podtrzymać swoją tezę również powołuje się na dekrety. Zwraca jednak uwagę na nałożony w nich na ordynariuszów obowiązek budzenia nowych powołań wśród wiernych swoich ordynariatów oraz troskę o należytą formację kandydatów do kapłaństwa, którzy w przyszłości będą pełnić w nich swoją posługę duszpasterską. Wskazuje przy tym, że samym ordynariuszom ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii przysługuje prawo

[212] Taż, *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali…*, s. 261.
[213] Taż, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 665.
[214] H. PREE, *Gli ordinariati 'latini' per fedeli orientali…*, s. 77.

święcenia kapłanów dla swoich ordynariatów. Z tego wynika, że mogą ich też inkardynować do swoich ordynariatów, albowiem, jak twierdzi „władze kościelne, które mogą powoływać kandydatów do sakramentu święceń, mogą ich również inkardynować do swoich okręgów”[215]. Prawo ordynariuszów do święcenia kandydatów do kapłaństwa pochodzących z ich ordynariatów wydaje się wynikać również z wydanego w 2014 r. przez Kongregację ds. Kościołów Wschodnich dokumentu zatytułowanego *Pontificia Praecepta de Clero Uxorato Orientali*. W części normatywnej ww. dokumentu występuje bezpośrednie nawiązanie do stojących na czele ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających swojej hierarchii ordynariuszów. Zgodnie z zawartymi tam normami mają oni upoważnienie do wyświęcania wschodnich kandydatów żonatych pochodzących z ich okręgów, przy czym mają oni obowiązek poinformowania o tym fakcie odpowiednią konferencję biskupów oraz Dykasterię ds. Kościołów Wschodnich (zob. *Praecepta* B)[216]. W kontekście prowadzonych rozważań na szczególną uwagę zasługuje oczywiście stwierdzenie, że ordynariusze mają prawo święcić pochodzących z ich okręgów kandydatów do kapłaństwa. Przyjmując zatem przedstawione wcześniej twierdzenia A. Kaptijn, wynikałoby, że wyświęceni przez nich kandydaci zostają jednocześnie inkardynowani do ordynariatu, a co za tym idzie, że także inni kapłani posługujący w ramach ordynariatu mogą być do niego inkardynowani[217]. Autorka dostrzega jednak pewne praktyczne problemy wynikające z inkardynacji osób duchownych do ordynariatów, związane z sytuacją materialną ordynariatów. Przywołując przykłady ordynariatów we Francji i Austrii zauważa, że ordynariaty te nie mają żadnej własności kościelnej, ani własnego budżetu. Wspomniane ordynariaty otrzymują finansowe wsparcie z archidiecezji paryskiej i wiedeńskiej, na takich zasadach jak działające w nich na rzecz pochodzących ze Wschodu chrześcijan stowarzyszenia[218]. W związku z tym problematyczne mogłyby się okazać bardzo konkretne kwestie, jak np. zapewnienie godziwego utrzymania inkardynowanym do ordynariatu duchownym oraz odpowiednich warunków dla księży emerytów.

5. PODSUMOWANIE

Z przeprowadzonych w niniejszym rozdziale analiz wynika, że Kościół nie tylko przewiduje w swoim prawodawstwie normy dopuszczające ustanawianie pewnych struktur hierarchicznych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze, lecz także w praktyce często po nie sięga. W ten sposób na przestrzeni lat – głównie w XX w., obszary,

[215] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 666.
[216] L. ADAMOWICZ, *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci…*, s. 105.
[217] A. KAPTIJN, *Excursus on ordinariates for eastern catholics…*, s. 666.
[218] Tamże, s. 659.

które obrali sobie za cel emigranci wschodni pokryły się siatką egzarchatów, eparchii i ordynariatów. Na taki stan rzeczy ogromny wpływ miało nie tylko zjawisko migracji tych wiernych i potrzeba zapewnienia im odpowiedniej opieki duszpasterskiej, lecz również podjęcie na nowo ważnych kwestii natury teologicznej oraz prawnej, dotyczących rozumienia natury Kościoła powszechnego, a następnie tworzących go Kościołów *sui iuris* oraz Kościołów partykularnych. Kościół odkrywając na nowo że, jego jedność i katolickość nie są zagrożone przez uznanie, że stanowi *varietas Ecclesiarum*, a także uświadamiając sobie, że dziedzictwo wschodnich obrządków jest dziedzictwem całego Kościoła mógł z zupełnie innej perspektywy podejść do problemu organizacji duszpasterstwa migrantów wschodnich. Innymi słowy, przyzwolenie na obecność różnych jurysdykcji na tym samym terytorium przestała być postrzegana jako zagrożenie jedności Kościoła, lecz przeciwnie, jako świadectwo jego katolickości.

Powstawanie na całym świecie różnych struktur hierarchicznych dla wiernych Kościołów *sui iuris*, począwszy od tych najbardziej stabilnych i najlepiej zorganizowanych, jakimi niewątpliwie są eparchie, poprzez egzarchaty, aż po te najbardziej prowizoryczne, czyli ordynariaty dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających swojej hierarchii w diasporze, świadczą o dużej elastyczności Kościoła, na polu organizacji duszpasterstwa migrantów wschodnich, jak również o autentycznej trosce Kościoła o zapewnienie tym wiernym optymalnych warunków do korzystania z przysługujących im praw i wypełniania ciążących na nich obowiązków. Tym niemniej, nie sposób nie odnieść wrażenia, że taka otwarta postawa Stolicy Apostolskiej na ustanawianie nowych okręgów kościelnych poza tradycyjnymi terytoriami Kościołów *sui iursi* stanowi również o głębokim poczuciu odpowiedzialności Kościoła powszechnego za wschodnie Kościoły *sui iuris*, co zresztą bezpośrednio wynika z zasady równej godności obrządków. Kościół bezspornie musi dokładać wszelkich starań, aby całe to wschodnie dziedzictwo chronić i promować, zwłaszcza, że jest ono faktycznie zagrożone w znacznej mierze poprzez masową emigrację wiernych z tradycyjnych obszarów wschodnich na Zachód.

Wielość powstałych struktur hierarchicznych dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze sprawiła, że praktyka ta przestała być już traktowana jako rozwiązanie nadzwyczajne, stosowane tylko w szczególnych okolicznościach, gdy w inny przewidziany przez prawo sposób nie można zaradzić duchowym potrzebom wiernych migrantów wschodnich. Tym niemniej pewne kwestie dotyczące funkcjonowania i organizacji tych okręgów kościelnych wciąż wymagają pewnego doprecyzowania. W dużej mierze chodzi tu o kwestie wzajemnych relacji między tymi jednostkami kościelnymi a ich Kościołami macierzystymi, a także ich relacji do Kościoła powszechnego

i Kościołów partykularnych, z którymi współistnieją na tych samych terytoriach. Struktury hierarchiczne dla wiernych Kościołów wschodnich w diasporze, poza ochroną swojego dziedzictwa, a także troską o dobro duchowe swoich wiernych, mają również służyć zacieśnianiu więzów jedności ze swoimi Kościołami *sui iuris*, co dokonuje się przede wszystkim, zwłaszcza w przypadku egzarchatów i eparchii, poprzez osobę stojącego na ich czele biskupa. Stąd wciąż pojawiające się pytanie, np. o zakres władzy patriarchów względem wiernych jego Kościoła w diasporze, kompetencje synodów biskupów Kościołów patriarchalnych w tej materii, a także prawa i obowiązki biskupów z diaspory w swoich Kościołach *sui iuris*, czy też o możliwość rozszerzenia granic niektórych Kościołów *sui iuris*. Ukazana w niniejszym rozdziale wieloaspektowa ewolucja tych struktur pozwala sądzić, że Kościół, gdy uzna, iż istnieje taka potrzeba, będzie nadal udoskonalał funkcjonowanie tych struktur dla dobra całego Kościoła i poszczególnych wiernych migrantów.

ZAKOŃCZENIE

Przeprowadzona w niniejszej rozprawie szeroka analiza zagadnień związanych z duszpasterstwem migrantów katolickich Kościołów wschodnich prowadzi do jednoznacznego wniosku, że wiernym tym nie tylko przysługuje prawo do specjalnego duszpasterstwa ze względu na ich przynależność do jednego ze wschodnich Kościołów *sui iuris*, a zatem także ich przynależność obrządkową, ale co więcej, ta przynależność ma istotny wpływ na formę tego duszpasterstwa. Na taki stan rzeczy bezpośredni wpływ miała zmiana nastawienia Kościoła powszechnego do katolickich Kościołów wschodnich, której wyraźny początek widać w liście apostolskim Leona XIII *Orientalium dignitas*. Punktem kulminacyjnym tych zmian był soborowy dekret *Orientalium Eccliesiarum*, w którym ojcowie soborowi potwierdzili, że w tych cieszących się wielkim szacunkiem Kościoła, starożytnych wspólnotach eklezjalnych „jaśnieje to, co począwszy od Apostołów poprzez Ojców tworzy Tradycję, a co stanowi część objawionego przez Boga i niepodzielnego dziedzictwa Kościoła powszechnego" (OE 1). Ponadto na soborze powrócono do właściwego dla pierwszych wieków chrześcijaństwa, spojrzenia na Kościół jako *varietas Ecclesiarum*. Tym samym katolickie Kościoły wschodnie stały się żywymi świadkami tego, że Kościół katolicki jest, używając znanego w tradycji wschodniej określenia – Symfonią, w której rozbrzmiewa głos i świadectwo różnych Kościołów[1]. Potwierdzona na Soborze równa godność obrządków, wynikające z niej prawa i obowiązki poszczególnych Kościołów i wiernych, a także odnowiona zasada terytorialności Kościoła, pozwoliły, aby różne Kościoły mogły współistnieć na tym samym terytorium, w tym także na terytorium Kościoła łacińskiego, zachowując przy tym swoje własne struktury, co w praktyce zaowocowało ustanawianiem własnej hierarchii wschodnich Kościołów *sui iuris* oraz erygowaniem własnych parafii na całym świecie, zapewniając w ten sposób odpowiednie warunki duszpasterskie dla wiernych migrantów tych Kościołów.

Struktury hierarchiczne katolickich Kościołów wschodnich (eparchie, egzarchaty) były początkowo ustanawiana głównie z myślą o migrantach, a o ich erygowanie w diasporze zabiegali hierarchowie tych Kościołów od początku masowych ruchów migracyjnych z ich tradycyjnych terytoriów na Zachód. Jednak można odnieść wrażenie, że obecnie, na skutek zaistniałych zmian, a więc odnowionego spojrzenia na te wspólnoty i poczucia odpowiedzialności Kościoła za nie, a także przeniesienia się znacznej ilości wiernych

[1] L. LORUSSO, *Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica…*, s. 470.

tych Kościołów, a w niektórych przypadkach nawet większości, poza ich tradycyjne terytoria, główny akcent przy ich erygowaniu jest położony na ochronę tych Kościołów i ich obrządków przed zaniknięciem. Wyraźnym znakiem takiego nastawienia są przypadki erygowania egzarchatów i eparchii dla stosunkowo niewielkich i mocno rozproszonych grup wiernych, czyli innymi słowy ustanawianie wschodnich okręgów kościelnych o ubogiej „substancji eklezjalnej" w diasporze. Jest to niewątpliwie wyraz odpowiedzialności Kościoła powszechnego za wschodnie Kościoły *sui iuris* i całe dziedzictwo wschodnie. W ten sposób Kościół powszechny nie tylko chroni te Kościoły, lecz także przyczynia się do ich promocji na całym świecie. Struktury hierarchiczne w diasporze są bardzo potrzebne dla dobra katolickich Kościołów wschodnich. Jednocześnie stanowią one najlepszą odpowiedź Kościoła na specyficzne prawa i obowiązki wiernych migrantów wschodnich, a przede wszystkim na ich prawo i obowiązek zachowania na całym świecie swojego obrządku. Tym niemniej w obliczu wskazanej powyżej praktyki ustanawiania tego typu okręgów kościelnych dla niewielkich wspólnot może rodzić się pytanie, czy jest to faktycznie najlepsze rozwiązanie, czy nie byłoby lepiej poprzestać na erygowaniu dla nich parafii obrządkowych i ustanowieniu wikariusza biskupiego, a przez to bardziej przybliżyć ich do miejscowych struktur terytorialnych.

W literaturze można spotkać się z twierdzeniem, że ostatecznym celem duszpasterstwa migrantów wschodnich jest ustanowienie dla nich własnych struktur hierarchicznych w diasporze. Pogląd taki wyraził C. Vasil', który komentując instrukcję *Erga migrantes caritas Christi* stwierdził „zgodnie z nr 49 Instrukcji, podczas gdy celem duszpasterskim migrantów łacińskich jest «pełne i szybkie wprowadzenie migrantów do lokalnych parafii terytorialnych», to duszpasterstwo wiernych wschodnich powinno być zorganizowane «w celu erygowania parafii lub własnej hierarchii dla wiernych poszczególnych Kościołów *sui iuris*»"[2]. Trudno jednak zgodzić się z tak jednoznacznie sformułowaną tezą zarówno odnośnie wiernych migrantów Kościoła łacińskiego, jak i katolickich Kościołów wschodnich. Nie wydaje się słuszne, aby celem samym w sobie miało być zamknięcie wiernych Kościołów wschodnich w ich własnych strukturach, bez żadnego odniesienia do lokalnych wspólnot terytorialnych, a z drugiej strony pozbawienie wiernych migrantów łacińskich możliwości pielęgnowania swojej specyficznej duchowości, kultury, języka, w ich własnych ośrodkach duszpasterskich w diasporze.

Kościół już na Soborze Laterańskim IV wypowiedział się na temat korzyści płynących z tworzenia specjalnych jednostek duszpasterskich dla wiernych migrantów należących do różnych grup etnicznych, językowych czy obrządkowych (zob. Const. 9,1 CLatIV).

[2] C. VASIL', *Cura pastorale dei fedeli orientali cattolici…*, s. 100.

Nauczanie to wybrzmiało z nową mocą w konstytucji apostolskiej *Exsul Familia*, w której Pius XII, poza przypomnieniem nauczania Soboru Laterańskiego IV, stwierdził, że troska duszpasterska o migrantów powinna zaowocować zapewnieniem im opieki wcale nie mniejszej od tej, z jakiej korzystają wierni w swojej diecezji (zob. EF III; DSS 1132). Natomiast w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi* nastąpiło pogłębienie tej nauki poprzez wskazanie w kontekście migracji na Kościół zarówno w wymiarze powszechnym, jak i lokalnym jako *communio*, a więc jako wspólnotę, która ma służyć uwypuklaniu jedności w różnorodności (zob. EMCC 34). W tej samej Instrukcji podkreślono także, że do osób odpowiedzialnych za duszpasterstwo migrantów należy „kierowanie drogą właściwej integracji, która unika getta kulturowego, a zarazem zwalcza czystą i zwyczajną asymilację migrantów z kulturą lokalną" (EMCC 78). To wszystko prowadzi do wniosku, że tworzenie struktur duszpasterskich dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich w diasporze, zwłaszcza struktur hierarchicznych, nie zwalania tych wspólnot z obowiązku integracji z lokalnymi wspólnotami. Obowiązek integracji z lokalnym Kościołem łacińskim nie spoczywa zatem jedynie na migrantach obrządku łacińskiego, lecz we właściwy sposób także na wiernych Kościołów wschodnich. Kościoła – Symfonii, Kościoła będącego *varietas Ecclesiarum* nie można sprowadzić jedynie do istniejących obok siebie na tym samym terytorium struktur. Bardzo dosadnie ujął ten problem P. Gefaell, pisząc, że „kohabitacja bez współpracy i partnerstwa nie jest ani chrześcijańska, ani ludzka (*la coabitazione senza convivenza non è né umana né tanto meno cristiana*)"[3]. Ten sam autor w obrazowy sposób stwierdził ponadto: „W Kościele są różne płuca (nie tylko dwa, ponieważ Kościoły Wschodnie nie są jednolitą rzeczywistością), ale krew, która jest przez nie dotleniana, jest jedna"[4]. Natomiast Sobór Watykański II, zachęcając do ustanawiania na całym świecie parafii i własnej hierarchii, w celu zachowania i wzrostu wszystkich Kościołów *sui iuris*, jednocześnie wzywał hierarchów różnych Kościołów sprawujących jurysdykcję na tym samym terytorium do wzajemnych spotkań, jedności i współpracy (zob. OE 4). Obowiązujące przepisy prawa kanonicznego, jak również praktyka Stolicy Apostolskiej dopuszczają, a nawet sprzyjają powstawaniu własnych struktur hierarchicznych w diasporze. Wciąż jednak pozostaje wyzwanie właściwego ułożenia relacji różnych wspólnot eklezjalnych – wschodnich i łacińskich – istniejących na danym terytorium. Rodzi się bowiem realne zagrożenie izolacji tych wspólnot, co byłoby równie złe, jak próby ich asymilowania z lokalnymi wspólnotami łacińskimi, czego liczne przykłady można było zaobserwować na Zachodzie na początku XX w.

[3] P. GEFAELL, *Enti e circoscrizioni meta-rituali…*, s. 499.

[4] Tamże, s. 494.

Za właściwą integrację odpowiedzialne są oczywiście nie tylko wschodnie wspólnoty w diasporze, ale także lokalne wspólnoty przyjmujące. Wspomniane powyżej niebezpieczeństwo izolacji tych wspólnot może być również spowodowane ciągle zbyt słabą świadomością wiernych Kościoła łacińskiego na temat katolickich Kościołów wschodnich. W niniejszej pracy bardzo dużo miejsca poświęcono soborowej nauce na temat znaczenia wschodnich obrządków dla całego Kościoła powszechnego. Struktury hierarchiczne wschodnich Kościołów *sui iuris*, poza tym, że zapewniają optymalne warunki do pielęgnowania swego dziedzictwa przez wiernych tych Kościołów, w nie mniejszym stopniu służą ochronie tego dziedzictwa. Wydaje się, że w wymiarze Kościoła powszechnego nauka soborowa na temat wschodnich obrządków została właściwie odczytana i jest konsekwentnie wprowadzana w życie. Niestety na poziomie Kościoła lokalnego wiedza na temat Kościołów wschodnich jest ciągle zbyt mała. Pisał o tym w przejmujących słowach M. Brogi w jednym ze swoich artykułów: „Przed laty, gdy miałem okazję bliżej przyjrzeć się temu zjawisku [obecności migrantów katolickich Kościołów wschodnich w diasporze], zauważyłem w kręgach łacińskich katolików wręcz entuzjastyczną dyspozycyjność wobec prawosławnych i muzułmanów, a wręcz przeciwnie, pewną niechęć do katolików wschodnich, wynikającą często z nieznajomości samego faktu istnienia na chrześcijańskim Wschodzie wspólnot katolickich; skutkiem tego był brak szacunku dla ich osobliwości, który niektórzy uznali nawet za prosty folklor, który miał zniknąć wraz z wchłonięciem tych wiernych do wielkiej rodziny łacińskiej, którą wielu uważało (uważa?) za jedyną «prawdziwie» katolicką”[5].

Obecnie, gdy kanoniczna pozycja katolickich Kościołów wschodnich jest zasadniczo uregulowana i zabezpieczona, gdy dla wiernych tych Kościołów w diasporze są przewidziane wielorakie struktury duszpasterskie i – co do zasady – nie grozi już im niebezpieczeństwo latynizacji, należałoby dołożyć większych starań o poznanie katolickiego Wschodu na Zachodzie. Warto przypomnieć, że było to wielkie pragnienie Jana Pawła II, który w swoim liście apostolskim *Orientale lumen* pisał: „Jeśli bowiem wierzymy, że czcigodna i starożytna tradycja Kościołów Wschodnich stanowi integralną część dziedzictwa Kościoła Chrystusowego, to katolicy powinni przede wszystkim ją poznawać, by móc się nią karmić i przyczyniać się – każdy na miarę swoich sił – do budowania jedności” (OL 1). To samo przesłanie płynie z Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, w którym prawodawca kościelny poza nałożeniem szczególnego obowiązku poznawania poszczególnych Kościołów *sui iuris* na tych wiernych, także Kościoła łacińskiego, którzy z racji urzędu, posługi czy zadania często spotykają się z ich wiernymi (zob. kan. 41 KKKW), sformułował również

[5] M. BROGI, *Obblighi dei vescovi latini…*, s. 326.

ogólny postulat, aby obrządki Kościołów wschodnich były wiernie zachowywane i promowane jako dziedzictwo całego Kościoła Chrystusowego (zob. kan. 39 KKKW). Powyższe zachęty poznawania wschodniego dziedzictwa niewątpliwie są kierowane do wszystkich wiernych, tym niemniej szczególnie wrażliwi na tę kwestię powinni być pasterze Kościoła. W tym ostatnim przypadku poznawanie dziedzictwa wschodniego, powinno być już nie tylko ogólną zachętą, lecz także stałym punktem programów formacji seminaryjnej. Nie można zapominać, że już Pius XI w swojej encyklice *Rerum Orientalium*[6] prosił, aby w każdym seminarium przygotować „jakiegoś profesora, który wykładając własną materię, czy to historię, czy liturgię, czy prawo kanoniczne mógłby przybliżyć przynajmniej niektóre elementy z dziedziny studiów orientalnych". Papież dalej pisał, że taka praktyka przyniesie korzyść nie tylko wiernym katolickich Kościołów wschodnich, ale przede wszystkim samym alumnom, a przez nich także tym, którzy w przyszłości zostaną powierzeni ich pasterskiej pieczy. Jednocześnie nic nie stoi na przeszkodzie, aby, poza tym o co apelował Pius XI, wprowadzić do programu studiów seminaryjnych osobny przedmiot, który przynajmniej w zarysie wprowadzałby w problematykę Kościołów wschodnich, zwłaszcza ich dyscypliny[7].

Mając na uwadze to, co powiedziano powyżej na temat potrzeby pogłębiania świadomości wiernych Kościoła łacińskiego na temat katolickich Kościołów wschodnich, można powiedzieć, że obecność wiernych migrantów tych Kościołów na Zachodzie powinna być postrzegana jako ogromna szansa. To właśnie diaspora jako obszar faktycznego spotkania wiernych różnych obrządków, stwarza dobre warunki do wzajemnego poznania, ubogacania się własnym dziedzictwem, przezwyciężania uprzedzeń, leczenia dawnych ran, podejmowania wspólnych projektów duszpasterskich. Dla Kościoła powszechnego, jak powiedział Jan Paweł II, synergia Kościoła łacińskiego i katolickich Kościołów wschodnich jest niezbędna (zob. EAm 17). Dzięki niej nie tylko dokonuje się wzajemna wymiana darów (zob. EEu 118)[8], lecz także, co bardzo ważne, powstaje realna nadzieja osiągnięcia w przyszłości „doskonałej komunii między Kościołem katolickim i odłączonymi Kościołami Wschodu" (EAm 17). I dlatego, „można się tylko cieszyć niedawnym

[6] PIUS PP. XI, Litterae encyclicae de studiis rerum orientalium provehendis *Rerum Orientalium* (08.09.1928), AAS (1928), s. 277–288.

[7] W obowiązującym w Kościele łacińskim *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis* z 2016 r. pojawiają się tylko dwie wzmianki dotyczące katolickich Kościołów wschodnich w kontekście studiów seminaryjnych. Autorzy tego dokumentu wspominają jedynie o prezentacji tekstów i rytów zarówno Wschodu, jak i Zachodu w ramach studium świętej liturgii (zob. RFIS 167) oraz o wykładzie Ojców Kościoła Wschodu i Zachodu na temat poszczególnych prawd Objawienia w ramach teologii dogmatycznej (zob. RFIS 168); CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Il dono della vocazione sacerdotale* (08.12.2016), Città del Vaticano 2016.

[8] IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in Europa* (28.06.2003), AAS 95 (2003), s. 649–719.

zaistnieniem (*implantazione*) w Ameryce Kościołów Wschodnich obok Kościoła łacińskiego" (EAm 17). Oczywiście to co papież pisał o obecności katolickich Kościołów wschodnich w Ameryce należy odnieść do wszystkich miejsc, w których pojawiają się te wspólnoty. A zatem tworzone początkowo na potrzeby migrantów struktury duszpasterskie katolickich Kościołów wschodnich w diasporze stają się nie tylko szansą dla samego Kościoła katolickiego, ale również mogą w pozytywny sposób przyczynić się do budowania jedności ze wschodnimi Kościołami odłączonymi. Ekumenizm od początku istnienia katolickich Kościołów wschodnich był szczególnym zadaniem stojącym przed nimi (zob. OE 24; UR 17–18). Ekumenizmowi został poświęcony Tytuł XVIII Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich (zob. kan. 902–908 KKKW), w którym prawodawca kościelny przypomniał, że „do katolickich Kościołów wschodnich należy w sposób szczególny troska o wspieranie jedności pomiędzy wszystkimi Kościołami wschodnimi" (kan. 903 KKKW). Przyjmuje się, że głównym obszarem działalności ekumenicznej wschodnich Kościołów, pozostających w pełnej jedności z Kościołem katolickim, jest Wschód, gdzie często istnieją obok wschodnich Kościołów odłączonych – zarówno Starożytnych Kościołów Wschodnich, jak i Kościołów Prawosławnych[9]. Refleksja na temat obecności katolickich Kościołów wschodnich na Zachodzie, wymuszonej ruchami migracyjnymi ich wiernych, prowadzi jednak do wniosku, że Kościoły te mogą również w ten sposób przyczynić się do budowania upragnionej jedności z całym chrześcijańskim Wschodem. Może się to stać właśnie poprzez opisywaną tutaj synergię katolickich Kościołów Wschodu i Zachodu, przy jednoczesnym zachowaniu ich słusznej autonomii i szacunku dla wschodniego dziedzictwa liturgicznego, teologicznego, duchowego i dyscyplinarnego (zob. 28 § 1 KKKW).

W niniejszej pracy wiele miejsca poświęcono obrządkowi jako kryterium erygowania jednostek duszpasterskich dla migrantów katolickich Kościołów wschodnich. Jak już powiedziano, tworzone w ten sposób struktury poza tym, że służą dobru duchowemu samych wiernych, przyczyniają się także do ochrony i promocji ich dziedzictwa. Kryterium obrządkowe nie jest jednak jedynym kryterium, w oparciu o które może być organizowane specjalne duszpasterstwo migrantów. W tym kontekście w dokumentach Kościoła często wymieniane są, obok obrządku i przynależności do jednego z Kościołów *sui iuris*, także język i narodowość. W trakcie prowadzonych badań można było zauważyć, że obrządek na tle innych kryteriów stanowi kryterium szczególne. Zwrócił na to uwagę m.in. L. Sabbarese przy okazji omawiania parafii personalnych twierdząc, że „parafia personalna *ratione ritus*,

[9] K. KOCH, *Il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali e l'ecumenismo*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislative. Atti della giornata di studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni Chiese Orientali. Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, s. 25–27.

ma swoje osobliwości w stosunku do tych ustanawianych *ratione sermonis seu nationis*; w rzeczywistości obrządek pozostaje podstawowym i absolutnym kryterium identyfikującym, tak aby wierni, nawet jeśli są powierzeni ordynariuszowi łacińskiemu, pozostali przypisani do własnego Kościoła *sui iuris* (zob. kan. 38 KKKW), i mogli zachowywać własne dziedzictwo liturgiczne i duchowe oraz mogli pozostawać poddani własnemu porządkowi kanonicznemu (zob. kan. 40 § 4 KKKW)"[10]. Poza tym, na co zwrócił uwagę cytowany autor, należy stwierdzić, że o szczególnym miejscu obrządku pośród innych kryteriów ustanawiania struktur personalnych dla wiernych w diasporze, decyduje również to, że w nich jaśnieje Tradycja, stanowiąca część objawionego przez Boga dziedzictwa Kościoła powszechnego (zob. OE 1). W tym kontekście kryterium obrządkowe zdecydowanie wyróżnia się na tle innych kryteriów i jawi się jako pierwsze i uprzywilejowane. Tym niemniej nie można deprecjonować innych kryteriów, takich jak: język, narodowość, kultura czy specyficzna duchowość migrantów. Niewątpliwie Kościół powinien w sposób szczególnych chronić obrządki ze względu na ich eklezjalny walor, ale wydaje się, że przedmiotem jego troski powinna być także ochrona ww. wartości, określających tożsamość migrantów, zwłaszcza obrządku łacińskiego, u których te wartości bardzo mocno wpływają na właściwy im sposób przeżywania wiary. Pomiędzy wiarą i kulturą zachodzi bardzo silna wieź, o czym dosadnie pisał Jan Paweł II w liście ustanawiającym Papieską Radę ds. Kultury: „synteza kultury i wiary jest nie tylko wymogiem kultury, ale także wiary... Wiara, która nie staje się kulturą, to wiara, która nie została w pełni zaakceptowana, nie do końca przemyślana, nie jest wiernie przeżywana"[11]. Ten sam papież już bezpośrednio w kontekście duszpasterstwa migrantów pisał na innym miejscu: „Imigrantom należy okazywać gościnność i życzliwie ich przyjmować, to bowiem będzie ich zachęcało do włączania się w życie kościelne; trzeba jednak także respektować ich wolność i kulturową tożsamość […] pomocne okażą się tu dostosowane struktury duszpasterskie, przewidziane prawem i zgodne z praktyką Kościoła" (EAm 65). W innej adhortacji Jan Paweł II, odnosząc się do tego samego zagadnienia, przypomniał ponadto o konieczności respektowania oryginalnych cech tradycji religijnej imigrantów (zob. EEu 103). Natomiast instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* stanowi, że „pluralizm etniczny i kulturowy Kościoła nie stanowi sytuacji, którą trzeba tolerować jako przejściową, ale jego wymiar strukturalny" (EMCC 103). A zatem, papież bardzo wyraźnie mówił o potrzebie szacunku i ochronie rodzimej kultury, a także specyficznej pobożności migrantów poprzez zapewnienie im odpowiedniej opieki duszpasterskiej

[10] L. SABBARESE, *De eparchiis et de episcopis…*, s. 250.

[11] IOANNES PAULUS PP. II, Epistula Pontificium Consilium pro hominum Cultura instituitur (20.05.1982), AAS 74 (1982), s. 683–688.

i specjalnie ustanowione w tym celu struktury. Szczególną uwagę należy zwrócić na wskazane w ww. dokumentach konkretne jednostki organizacyjne, które powinno się w tym celu erygować. Struktury te zostały wymienione w przypisach do cytowanych fragmentów papieskich adhortacji, a są nimi: parafie terytorialne i personalne (zob. kan. 518 KPK; kan. 280 § 1 KKKW) oraz prałatury personalne (zob. art. 16 § 3 DPMC; kan. 294 KPK) (zob. EAm 65 przyp. 237; EEu 103 przyp. 166).

W prezentowanej rozprawie dokładnie ukazano, jak na gruncie soborowej nauki na temat równej godności obrządków oraz kościelnej zasady terytorialności są wykorzystywane w duszpasterstwie migrantów struktury hierarchiczne katolickich Kościołów wschodnich. W oparciu o bogate doświadczenie Kościoła na tym polu rodzi się naturalne pytanie o możliwość zastosowania podobnych struktur, także w duszpasterstwie etnicznym lub językowym migrantów Kościoła łacińskiego. Wydaje się, że tego typu struktury mogłyby, podobnie jak to ma miejsce w przypadku migrantów wschodnich Kościołów *sui iuris*, stanowić dużą pomoc w organizacji duszpasterstwa danej grupy językowej czy etnicznej w diasporze, a także ochronie ich kultury, języka oraz specyficznej pobożności i duchowości. Tymczasem wciąż nie ma żadnej tego typu struktury duszpasterskiej. Jest to tym bardziej zastanawiające, że prawodawca kościelny przewidział w Kodeksie Prawa Kanonicznego, co najmniej dwie figury prawne wprost przeznaczone dla tego typu zadań. W tym kontekście należy w pierwszej kolejności przywołać prałatury personalne. W przytoczonych powyżej wypowiedziach Jana Pawła II to właśnie prałatura personalna została wskazana jako struktura, przy pomocy której można chronić wolność, tożsamość kulturową i specyficzne tradycje religijne imigrantów (zob. EAm 65; EEu 103). Poza przytoczonymi adhortacjami Jana Pawła II, o możliwości wykorzystania prałatury personalnej w duszpasterstwie migrantów stanowiła również wprost instrukcja *De pastorali migratorum cura* (zob. art. 16 § 3 DPMC), a obecnie do tej figury prawnej odwołuje się instrukcja *Erga migrantes caritas Christi* (zob. EMCC 24). Jednak taka możliwość została przewidziana już w dekrecie *Presbyterorum ordinis* (zob. PO 10), który stanowi źródło norm kodeksowych regulujących instytucję prałatury personalnej (zob. kan. 294–297 KPK)[12]. W kan. 294 KPK prawodawca kościelny wskazał dwa główne cele prałatury, którymi są właściwe rozmieszczenie duchowieństwa albo prowadzenie specjalnych dzieł duszpasterskich lub misyjnych. Bez wątpienia obydwa ww. cele mogą być zrealizowane w duszpasterstwie językowym lub etnicznym. W literaturze można spotkać postulaty utworzenia prałatur personalnych dla migrantów różnych narodowości oraz stojące za tym

[12] M. TUREK, *Prałatura personalna w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Kościół i Prawo" 19 (2017) nr 1, s. 55–73; J.I. ARRIETA, *Prałatury personalne i ich relacje do struktur terytorialnych*, „Roczniki Nauk Prawnych" 12 (2002) nr 2, s. 103–137; M. DELGADO GALINDO, *Migrationes del siglo XXI…*, s. 26–29.

racje[13]. Wciąż jednak nie widać żadnych konkretnych działań w tym kierunku[14]. Warto w tym miejscu przypomnieć, że zgodnie z konstytucją *Praedicate Evangelium* wszelkimi sprawami związanymi z prałaturami personalnymi, a więc także ich ustanawianiem, zajmuje się Dykasteria ds. Duchowieństwa (zob. art. 117 PE). Wcześniej, pod rządami konstytucji *Pastor bonus* sprawy te należały do kompetencji Kongregacji ds. Biskupów (zob. art. 80 PB). Przywołane konstytucje nie podają, jakie podmioty mogą wychodzić z inicjatywą erygowania prałatury personalnej. Jednak wydaje się, że tak jak to było unormowane w nieobowiązującej już konstytucji apostolskiej *Regimini Ecclesiae universae*, taka inicjatywa należy, poza oczywiście samą Stolicą Apostolską, do zainteresowanych konferencji biskupów (art. 49 § 1 REU). A zatem podobnie jak w przypadku Kościołów patriarchalnych, gdzie w ramach *ius vigilante* patriarcha, po przedyskutowaniu sprawy na synodzie biskupów Kościoła patriarchalnego, może zgłosić Stolicy Apostolskiej prośbę o erygowanie egzarchatu lub własnej eparchii w diasporze w celu ochrony i pomnożenia dobra duchowego wiernych Kościoła, którym kieruje (zob. 149 § 3 KKKW), podobnie, na gruncie wskazanych powyżej przepisów, z taką inicjatywą mogłaby wyjść konferencja episkopatu w stosunku do przebywających w diasporze wiernych swojego kraju. Należy dodać, że prałatura personalna nie jest jedyną ponadparafialną strukturą, która na gruncie prawodawstwa łacińskiego mogłaby być wykorzystana na potrzeby duszpasterstwa etnicznego lub językowego. Wspomniany już dekret *Presbyterorum ordinis* stanowi wprost, iż z takich samych przyczyn jak prałatury personalne można erygować również specjalne diecezje (zob. PO 10). Odczytując ten fragment dekretu w zw. z kan. 374 § 2 KPK wydaje się, że mogłyby być na danym terytorium erygowane nawet diecezje personalne odrębne ze względu na język lub narodowość[15].

Analogiczne do struktur hierarchicznych katolickich Kościołów wschodnich struktury dla wiernych różnych narodowości lub języków poza tym, że podobnie jak struktury wschodnie pozwoliłyby na lepszą organizację duszpasterstwa tych grup w diasporze, dawałyby lepszą ochronę ich tożsamości oraz pozwalałyby przeżywać im wiarę w specyficzny dla siebie sposób, gwarantowałyby im także lepszą reprezentację na forum

---

[13] J. KRUKOWSKI, *Postulat utworzenia prałatury personalnej dla polonii amerykańskiej w USA*, „Kościół i Prawo" 11 (1993), s. 275–280; A. VIANA, *Problemas canónicos planteados por la instrucción «Erga migrantes caritas Christi», 3.V.2004*, „Ius Canonicum" 40 (2005) nr 89, s. 288–291; J. KORYTKOWSKI, *Prałatury personalne*, Warszawa 1991, s. 73.

[14] Jedyną obecnie istniejącą prałaturą personalną jest Prałatura Świętego Krzyża i Opus Dei, która została erygowana w 1982 r., na mocy konstytucji apostolskiej Jana Pawła II *Ut sit validum* oraz deklaracji Kongregacji ds. Biskupów *Prelaturae personales*; IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica Sanctae Crucis et Operis Dei Opus Dei in Praelaturam personalem ambitus internationalis erigitur *Ut sit validum* (28.11.1982), AAS 75 (1983), Pars I, s. 423–425; SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Declaratio de Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei *Praelaturae personales* (28.08.1982), AAS 75 (1983), Pars I, s. 464–468.

[15] M. DELGADO GALINDO, *Los principios de territorialidad y personalidad…*, s. 617–619.

Kościoła kraju przyjmującego. Jest to niewątpliwie dodatkowy atut wspólnot wiernych należących do wschodnich Kościołów *sui iuris* posiadających własną hierarchię w diasporze, że na ich czele stoi ustanowiony przez Stolicę Apostolską biskup eparchialny, który jednocześnie bardzo często należy i to z głosem decydującym do miejscowej konferencji biskupów. Takiej reprezentacji pozbawieni są pozostali migranci. Można jednak domniemywać, że posiadanie przez te grupy migrantów przedstawicieli tej rangi w istotny sposób przyczyniłoby się do poprawy jakości dedykowanego im duszpasterstwa.

Struktury dla wiernych katolickich Kościołów wschodnich na terytoriach łacińskich były od początku ustanawiane z myślą o przynależących do tych Kościołów migrantach. Jednakże znaczna liczebnie obecność katolików wschodnich na Zachodzie już od ponad stu lat sprawiła, iż wspólnoty, które tworzą w diasporze, niejednokrotnie trudno już nazywać wspólnotami migrantów. Obecnie, wschodnie okręgi kościelne są już na tych terytoriach trwale potwierdzone, a składający się na nie wierni to, poza nowymi imigrantami, kolejne pokolenia dawnych migrantów, które nieustannie pielęgnują swoje obrządki. Dla tych ostatnich parafie, egzarchaty czy eparchie, do których należą to już zwyczajne struktury duszpasterskie. Zatem, można stwierdzić, że istotnie zmienia się profil tych jednostek. Ponadto, należy podkreślić, że coraz liczniejsze i bardziej ustabilizowane wspólnoty wiernych wschodnich Kościołów *sui iuris* w diasporze stopniowo pogłębiają podział w obrębie tych Kościołów na dwie grupy, a więc wiernych pozostających w granicach swoich Kościołów oraz tych przebywających poza nimi. Mając przy tym na uwadze normy regulujące wzajemne relacje między tymi dwoma grupami w obrębie danego Kościoła *sui iuris*, może rodzić się pytanie, czy instrumenty prawne, które były wprowadzane głównie na potrzeby duszpasterstwa migrantów są wystarczające również w obecnych okolicznościach?

W tym kontekście mogą się rodzić pewne postulaty *de lege ferenda*. Mając na uwadze powyższe przesłanki wydaje się, że należałoby na nowo rozważyć możliwość rozszerzenia władzy patriarchy poza granice terytorium Kościoła patriarchalnego. Jak wiadomo Stolica Apostolska nigdy nie odrzucała takiej możliwości. Już Jan Paweł II odpowiadając na podobne postulaty mówił w czasie prezentacji Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, że jest skłonny je rozważyć i wprowadzić, jako *ius speciale* i *ad tempus* (zob. MAV 12). Zresztą podstawy rozszerzenia władzy patriarchy poza własne terytorium jego Kościoła są już zawarte w Kodeksie wschodnim, który stanowi, że władza patriarchy może być wykonywana poza granicami Kościoła patriarchalnego wówczas, gdy wynika to z natury rzeczy albo prawa powszechnego lub partykularnego zatwierdzonego przez Biskupa Rzymskiego (zob. kan. 78 § 2 KKKW).

Szczególną prerogatywą patriarchy jest erygowanie za zgodą synodu biskupów Kościoła patriarchalnego i po konsultacji ze Stolicą Apostolską eparchii (zob. kan. 85 § 1 KKKW). Nie wydaje się możliwe rozciągnięcie tej władzy na cały świat. Natomiast wydaje się, że władza erygowania nowych eparchii, jak również określania nowych granic, łączenia, dzielenia, znoszenia już istniejących mogłaby zostać mu udzielona na terytoriach, na których już istnieją struktury hierarchiczne jego Kościoła. W takich przypadkach, poza tym co przewiduje kan. 85 § 1 KKKW, patriarcha również musiałby wysłuchać opinii zainteresowanych konferencji episkopatów. W tym miejscu rodzi się kolejny postulat rozszerzenia granic Kościołów patriarchalnych, przynajmniej o te terytoria, gdzie już jest ustanowiona jego hierarchia (zob. kan. 146 KKKW). Ustawiczna emigracja z tradycyjnych terytoriów tych Kościołów głównie na Zachód, a tym samym wciąż powiększająca się diaspora, wydają się wręcz wymuszać podjęcie konkretnych kroków w tym kierunku. Wśród propozycji *de lege ferenda* należy wskazać także na prawo synodu biskupów Kościoła patriarchalnego wyboru wszystkich biskupów własnego Kościoła *sui iuris*, a więc także tych przeznaczonych do posługi *extra territorium proprium* Kościoła patriarchalnego, oczywiście przy zachowaniu nienaruszalnego prawa interwencji papieża w poszczególnych przypadkach. Obecna dyscyplina w tym przedmiocie była wielokrotnie krytykowana, jako podważająca słuszną autonomię Kościołów patriarchalnych, oraz przyczyniająca się do podziału episkopatu danego Kościoła oraz samego Kościoła na ten w diasporze i ten na terytorium macierzystym. Tymczasem należy pamiętać, że biskupi eparchialni, biskupi koadiutorzy, a także biskupi pomocniczy, nawet gdy pełnią swój urząd poza granicami swojego Kościoła *sui iuris*, cały czas są jego członkami. W tym samym duchu należałoby zreformować przepisy kodeksowe regulujące *ius vigilante* patriarchy, które również wydają się ograniczać autonomię Kościołów patriarchalnych. Realizacja wskazanych powyżej postulatów dotyczących władzy patriarchy, wyborów biskupów przez synod biskupów Kościoła patriarchalnego oraz wzajemnych relacji między Kościołem patriarchalnym a jego strukturami w diasporze mogłaby przyczynić się przede wszystkim do wzmocnienia roli patriarchy, jako *pater et caput* wszystkich wiernych i biskupów Kościoła, któremu przewodniczy. Przyczyniłaby się także do wzmocnienia spójności ich Kościołów, która na skutek migracji niewątpliwie jest naruszona. Tym samym byłoby to z pożytkiem dla samych Kościołów, ale także dla poszczególnych wiernych, zwłaszcza tych w diasporze. Należy bowiem pamiętać, że wśród różnych zadań, jakie mają spełniać ustanawiane struktury Kościołów *sui iuris* poza ich terytoriami jest podtrzymywanie żywych więzi wiernych z tymi Kościołami[16].

[16] O. CONDORELLI, *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris…*, s. 70–82, 91–106.

Kolejny postulat *de lege ferenda*, jaki można wysunąć w oparciu o przeprowadzone w niniejszej pracy badania dotyczy ordynariatów dla wiernych Kościołów *sui iuris* nieposiadających własnej hierarchii w diasporze. Po promulgacji listu apostolskiego *motu proprio Cleri sanctitati*, w którym została wprowadzona figura prawna egzarchatu (zob. kan. 362–391 CS) sądzono, że nastąpi zaprzestanie erygowania kolejnych ordynariatów dla wiernych wschodnich obrządków. Jak się jednak okazuje, Kościół wciąż sięga po tego typu struktury, które z jednej strony służą lepszej koordynacji duszpasterstwa wiernych różnych Kościołów *sui iuris* na określonym terytorium – przeważnie jakiegoś państwa, a z drugiej są wyrazem szacunku, jakim Kościół otacza wschodnie obrządki oraz odpowiedzią na prawo i obowiązek wiernych wschodnich Kościołów *sui iuris* zachowywania na całym świecie swojego obrządku. Wydaje się zatem bardzo potrzebne wydanie przez prawodawcę kościelnego dokumentu, który uregulowałby podstawowe kwestie związane z ordynariatami. Obecny brak tego typu dokumentu rodzi wiele wątpliwości dotyczących tych podmiotów na gruncie prawa kanonicznego. A zatem, pozostawiając w dekretach ustanawiających tego typu ordynariaty miejsce na szczegółowe rozstrzygnięcia, w ogólnym dokumencie powinny znaleźć się przede wszystkim przepisy określające ich status prawny, naturę i zakres władzy ordynariusza i jego relacje z miejscowymi ordynariuszami, a także urzędy wspomagające ordynariuszów w zarządzie powierzonego jego pasterskiej trosce ordynariatu[17].

Poza strukturami hierarchicznymi w duszpasterstwie migrantów ogromne znaczenie mają ciągle inne, przewidziane przez prawodawstwo kościelne jednostki kościelne i urzędy, unormowane zarówno w obydwu Kodeksach, jak i w instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. To właśnie w oparciu o nie jest organizowane to duszpasterstwo, zanim na danym terytorium zostanie ustanowiona hierarchia danego Kościoła *sui iuris*. W tym kontekście na szczególną uwagę zasługuje wspomniana instrukcja Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych. Jest to niezwykle ważny dokument z punktu widzenia duszpasterstwa migrantów wschodnich. A. Viana twierdzi nawet, że „aplikacja KKKW w dziedzinie emigracji jest jednym z podstawowych powodów powstania tego dokumentu, który w nr. 3 stanowi, że chce odpowiedzieć na potrzeby coraz liczniejszych emigrantów wschodnich”[18]. Pomimo niekwestionowanej wartości tego dokumentu, zwłaszcza dla duszpasterstwa migrantów katolickich Kościołów wschodnich, budzi on pewne wątpliwości natury formalnej. Powstaje bowiem pytanie, czy jest to faktycznie instrukcja w rozumieniu kan. 34 KPK, czy może raczej ustawa. Instrukcja *Erga migrantes caritas Christi*, pomimo tego, iż została wydana przez Papieską Radę ds. Duszpasterstwa Migrantów

[17] L. LORUSSO, *Gli ordinariati per gli orientali…*, s. 17–18.

[18] A. VIANA, *Problemas canónicos planteados por la instrucción «Erga migrantes caritas Christi»…*, s. 283.

i Podróżnych, otrzymała jednak zatwierdzenie papieża wraz z klauzulą *contrariis quibuslibet non obstantibus*. Zdecydowanie nie jest to zwyczajna procedura stosowana przy wydawaniu instrukcji, które zgodnie z brzmieniem kan. 34 § 1 KPK wydają „zgodnie z prawem w ramach swojej właściwości ci, którzy posiadają władzę wykonawczą". Z drugiej strony dokument ten nie został promulgowany, co jest wymagane do powstania ustawy (zob. kan. 7 KPK; kan. 1488)[19]. Jeżeli jednak dokument ten jest instrukcją, to rodzi się pytanie o jego moc obowiązującą na gruncie Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich, który nie przewiduje takiego aktu władzy administracyjnej jak instrukcja. Owszem, kan. 1492 KKKW stanowi, że do wiernych katolickich Kościołów wschodnich odnoszą się m.in. te ustawy wydane przez najwyższą władzę Kościoła, które wprost o nich wspominają, co wydawałoby się odpowiadać instrukcji *Erga migrantes caritas Christi*. Jednakże kanon ten wyraźnie mówi o ustawie, a instrukcja z samej definicji ustawą nie jest, bo jej głównym celem jest wyjaśnianie przepisów ustawy (zob. kan. 34 § 1 KPK)[20].

Nie jest to zresztą jedyne zastrzeżenie, jakie można wysunąć pod adresem tej instrukcji odnośnie tego, co dotycz katolickich Kościołów wschodnich. Można w tym miejscu tylko wspomnieć o kwestii różnych standardów odpowiedzialności biskupa diecezjalnego i eparchialnego za wiernych migrantów wschodnich Kościołów *sui iuris*, na jakie wskazują kan. 383 § 2 KPK i kan. 193 § 1 KKKW, co zostało zupełnie pominięte w instrukcji (zob. art. 16 § 3 EMCC), o kwestii uzyskiwania przez kapelanów/misjonarzy migrantów wschodnich Kościołów *sui iuris* upoważnień, o których stanowi kan. 566 § 1 KPK w zw. z art. 4 § 1 EMCC, podczas gdy prawodawstwo wschodnie w ogóle nie zna urzędu kapelana, a także kwestii tego, w jaki sposób kapłani wschodnich Kościołów *sui iuris* powinni oddać się do dyspozycji konferencji biskupów *ad quam* zwłaszcza, gdy na danym terytorium istnieją wschodnie struktury hierarchiczne (zob. art. 5 § 2 EMCC)[21]. Nade wszystko rodzi się pytanie o kompetencje Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych do wydania tego typu dokumentu dotyczącego katolickich Kościołów wschodnich. Zgodnie z konstytucją apostolską *Pastor bonus* dykasterią, która ma wyłączne kompetencje w sprawach dotyczących wschodnich Kościołów *sui iuris* jest Kongregacja ds. Kościołów Wschodnich (zob. art. 56; 58 § 1 PB). Co prawda, prawodawca kościelny wprowadził pewne wyjątki od tej generalnej zasady, pozostawiając własne i wyłączne kompetencje niektórym, enumeratywnie wymienionym watykańskim dykasteriom, jednakże nie ma wśród nich Papieskiej Rady

[19] P. KROCZEK, *Ocena instrukcji «Dignitas connubii» z perspektywy sztuki legislacji*, „Prawo Kanoniczne" 58 (2015) nr 1, s. 99–103.

[20] A. VIANA, *Problemas canónicos planteados por la instrucción «Erga migrantes caritas Christi»…*, s. 284–285.

[21] L. SABBARESE, *Cura dei migranti…*, s. 141.

ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych (zob. art. 58 § 2 PB). Te same normy zostały powtórzone w obowiązującej obecnie konstytucji apostolskiej *Praedicate Evangelium* (zob. art. 82 § 1; 84 § 1–2 PE). Dlatego może zastanawiać fakt wprowadzenia przepisów normujących duszpasterstwo wschodnich katolików przy pomocy instrukcji wydanej przez Radę bez formalnej interwencji ówczesnej Kongregacji ds. Kościołów Wschodnich[22].

Mając to wszystko na uwadze, a nade wszystko doceniając ogromne znaczenie instrukcji *Erga migrantes caritas Christii* dla duszpasterstwa migrantów wschodnich, można oczekiwać, że powyższe kwestie w przyszłych dokumentach regulujących sprawy duszpasterstwa migrantów wschodnich zostaną doprecyzowane, a nade wszystko będą one powstawać przy zaangażowaniu Dykasterii ds. Kościołów Wschodnich, której wiedza i doświadczenie w zakresie katolickiego Wschodu, a zwłaszcza wschodniej dyscypliny, pomoże Kościołowi jeszcze lepiej wyjść na przeciw prawu wiernych migrantów katolickich Kościołów wschodnich do specjalnego duszpasterstwa.

[22] A. VIANA, *Problemas canónicos planteados por la instrucción «Erga migrantes caritas Christi»…*, s. 284–285.

BIBLIOGRAFIA

1. ŹRÓDŁA

1.1. Dokumenty soborowe

CONCILIUM NICEANUM I, *Canones*; tekst polski w: Sobór Nicejski I (325), *Kanony*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 26–47.

CONCILIUM CONSTANTINOPOLITANUM I, *Canones*; tekst polski w: Sobór Konstantynopolitański I (381), *Kanony*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. I: *Nicea I. Konstantynopol I. Efez. Chalcedon. Konstantynopol II. Konstantynopol III. Nicea II*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2002, s. 70–74.

CONCILIUM LATERANENSE IV, *Constitutiones*; tekst polski w: Sobór Laterański IV (1215), *Konstytucje*, w: *Dokumenty soborów powszechnych*, t. II: *Konstantynopol IV. Lateran I. Lateran II. Lateran III. Lateran IV. Lyon I. Lyon II. Vienne*, tekst grecki, łaciński, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 220–325.

CONCILIUM FLORENTINUM, Sessio VI (sessio prima Florentiae celebrata): *Bulla unionis Graecorum (Laetentur caeli)* (06.07.1439), tekst polski w: Sobór w Bazylei-Ferrarze-Florencji-Rzymie, Sesja 6 (pierwsza sesja we Florencji): *Bulla unii z Grekami (Laetentur caeli)* (06.07.1439), w: *Dokumenty soborów powszechnych,* t. IV*: Konstancja, Bazylea–Ferrara–Florencja–Rzym*, tekst łaciński, grecki, arabski, ormiański, polski, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2003, s. 459–478.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio de sacra liturgia *Sacrosanctum concilium* (04.12.1963), AAS 56 (1964), s. 97–134; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 48–78.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Ecclesia *Lumen gentium* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 5–67; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 104–163.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de Ecclesiis Orientalibus Catholicis *Orientalium Ecclesiarum* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 76–85; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 177–186.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de oecuminismo *Unitatis redintegratio* (21.11.1964), AAS 57 (1965), s. 90–107; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 193–208.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de pastorali episcoporum munere in Ecclesia *Christus Dominus* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 673–696; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 236–258.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de accommodata renovatione vitae religiosae *Perfectae caritatis* (28.10.1965), AAS 58 (1966), s. 702–712; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 264–275.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio dogmatica de Divina revelatione *Dei verbum* (18.11.1965), AAS 58 (1966), s. 817–830; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 350–362.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de apostolatu laicorum *Apostolicam actuositatem* (18.11.1965), AAS 58 (1966), s. 837–864; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 377–401.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Declaratio de libertate religiosa *Dignitatis humanae* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 929–941; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 410–421.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de activitate missionali Ecclesiae *Ad gentes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 947–990; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 433–471.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Decretum de presbyterorum ministerio et vita *Presbyterorum ordinis* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 991–1024; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 478–508.

CONCILIUM OECUMENICUM VATICANUM II, Constitutio pastoralis de Ecclesia in mundo huius temporis *Gaudium et spes* (07.12.1965), AAS 58 (1966), s. 1025–1115; tekst polski w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 526–606.

1.1.1. Dokumenty z okresu przygotowań do Soboru Watykańskiego II

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars II: *Europa*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars IV: *Asia*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars VI: *America Septemtrionalis et Centralis*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. II: *Consilia et Vota Episcoporum ac Praelatorum*, Pars VIII: *Superiores Generales Religiosorum*, Typis Polyglottis Vaticanis 1961.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepraeparatoria*, Appendix Vol. II: *Analyticus Conspectus Consiliorum et Votorum quae ab Episcopis et Praelatis data sunt*, Pars I, Typis Polyglottis Vaticanis 1961.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series I: *Antepraeparatoria*, Vol. III: *Proposita et monita Ss. Congregationum Curiae Romanae*, Typis Polyglottis Vaticanis 1960.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series II: *Praeparatoria*, Vol. II: *Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, Pars I: *Sessio prima (12–20 Iun 1961), Sessio secunda (7–17 Nov 1961)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1965.

Acta et Documenta Concilio Oecumenico Vaticano II Apparando, Series II: *Praeparatoria*, Vol. II: *Acta Pontificiae Commissionis Centralis Praeparatoriae Concilii Oecumenici Vaticani II*, Pars III: *Sessio quinta (26 Mar–3 Apr 1962), Sessio sexta (3–12 Maii 1962)*, Typis Polyglottis Vaticanis 1968.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol I: *Periodus prima*, Pars III: *Congregationes generals XIX–XXX*, Typis Polyglottis Vaticanis 1971.

Acta Synodalia Sacrosancti Concilii Oecumenici Vaticani II, Vol II: *Periodus secunda*, Pars IV: *Congregationes generals LIX–LXIV*, Typis Polyglottis Vaticanis 1972.

Schemata constitutionum et decretorum ex quibus argumenta in Concilio disceptanda seligentur, Series III, Typis Polyglottis Vaticanis 1962.

1.2. Dokumenty papieskie

BENEDICTUS PP. XIV, Constitutio ab Italo-Graecis tenendis, atque servandis *Etsi Pastorlais* (02.07.1742), w: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. opera omnia in tomos XVII. distributa*, T. XV: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. olim Prosperi Cardinalis de Lambertinis Bullarium*, T. I: *In qou continentur constitutions, epistolae etc. editae ab initio pontificates ad annum MDCCXLVI*, Prati 1845, s. 197–212.

BENEDICTUS PP. XVI, Epistola encyclica *Demandatum caelitus* (25.12.1743), w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, vol. I, Romae 1947, s. 795–803.

BENEDICTUS PP. XIV, Encyclica *Allatae sunt* (26.07.1755), w: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. opera omnia in tomos XVII. distributa*, T. XV: *Benedicti XIV. Pont. Opt. Max. olim Prosperi Cardinalis de Lambertinis Bullarium*, T. III, pars II: *In qou continentur constitutions, epistolae etc. editae ab anni XIII. Pontificates usque ad totum ejusdem pontificates annum XVIII.*, Prati 1847, s. 249–272.

BENEDICTUS PP. XV, Motu proprio de Sacra Congregatione pro Ecclesia Orientali *Dei providentis* (01.05.1917), AAS 9 (1917), s. 529–531.

BENEDICTUS PP. XV, Constitutio apostolica *Providentissima Mater Ecclesia* (27.05.1917), AAS 9 (1917), II, s. 5–8.

BENEDICTUS PP. XV, Motu proprio de Instituto Pontificio studiis rerum orientalium provehendis *Orientis Catholici* (15.10.1917), AAS 9 (1917), s. 531–533.

BENEDICTUS PP. XVI, Litterae encyclicae de christiano amore *Deus caritas est* (25.12.2005), AAS 98 (2006), s. 217–252.

BENEDICTUS PP. XVI, Constitutiones apostolicae qua Personales Ordinariatus pro Anglicanis conduntur qui plenam communionem cum Catholica Ecclesia ineunt *Anglicanorum coetibus* (04.11.2009), AAS 101 (2009), s. 985–990.

BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis de Verbo Dei in vita et in missione Ecclesiae *Verbum Domini* (30.09.2010), AAS 102 (2010), s. 681–787.

BENEDICTUS PP. XVI, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in Medio Oriente* (14.09.2012), AAS 104 (2012), s. 751–796.

BENEDICTUS PP. XVI, Nuntius occasione XCIX Internationalis Diei pro migrantibus et exsulibus (2013) *Migrazioni: pellegrinaggio di fede e di speranza* (12.10.2012), AAS 104 (2012), s. 905–909.

BENEDICTUS PP. XVI, Litterae apostolicae motu proprio datae de caritate ministranda *Intima Ecclesiae natura* (11.11.2012), AAS 104 (2012), s. 996–1004.

Catechismus Catholicae Ecclesiae, Libreria Editrice Vaticana 1997; tekst polski w: *Katechizm Kościoła Katolickiego*, Poznań 2012.

Codex Iuris Canonici auctoritate Pii X Pontificis Maximi iussu digestus. Benediciti Papae XV auctoritate promulgates (27.05.1917), AAS 9 (1917), II, s. 2–523.

Codex Iuris Canonici auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (25.01.1983), AAS 75 (1983), Pars II, s. 1–317; tekst polski za: zaktualizowany przekład na język polski Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r., uwzględniający wszystkie jego nowelizacje, przyjęty przez Konferencję Episkopatu Polski podczas 391. Zebrania Plenarnego uchwałą nr 19/391/2022 z dnia 14 marca 2022 r., tłum. P. Majer, L. Adamowicz.

Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium auctoritate Ioannis Pauli PP. II promulgatus (19.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1045–1363; tekst polski: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002.

CLEMENS PP. VIII, *Perbrevis instructio super aliquibus ritibus Graecorum ad RR. PP. DD. Episcopos Latinos, in quorum Civitatibus Graeci, vel. Albanenses Graeco ritu viventes degunt. Ac Literae quaedam Apostolicae, ad ipsos Graecos, et eorum ritus pertinentes* (31.08.1595), w: *Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, T. I, Romae 1859, s. 1–4.

FRANCISCUS PP., Nuntius occasione Diei Mundialis Migrantis atque Profugi *Migranti e rifugiati: verso un mondo migliore* (05.08.2013), AAS 105 (2013), s. 926–930.

FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica *Evangelii gaudium* (24.11.2013), AAS 105 (2013), s. 1019–1137.

FRANCISCUS PP., Adhortatio apostolica post-synodalis de amore in familia *Amoris laetitia* (19.03.2016), AAS 108 (2016), s. 311–446.

FRANCISCUS PP., Allocutio ad profugos apud campum receptorium vulgo *Maria refugee camp* in insula Lesbo (16.04.2016), AAS 108 (2016), s. 551.

FRANCISCUS PP., Litterae apostolicae motu proprio datae quibus nonnullae normae Codicis Iuris Canonici immutantur *De concordia inter Codices* (31.05.2016), AAS 108 (2016), s. 602–608.

FRANCISCUS PP., Litterae apostolicae motu proprio datae quibus Dicasterium ad integram humanam progressionem fovendam constituitur *Humanam progressionem* (17.10.2016), AAS 108 (2016), s. 968.

FRANCISCUS PP., Statutum novi dicasterii ad integram humanam progressionem fovendam (17.10.2016), AAS 108 (2016), s. 969–972.

FRANCISCUS PP., Allocutio ad participes VI Fori Internationalis *Migrationes et Pax* (21.02.2017), AAS 109 (2017), s. 249–254.

FRANCISCUS PP., Nuntius televisifici ad TED 2017 *Futurum tu* (26.04.2017), AAS 109 (2017), s. 490–493.

FRANCISCUS PP., Nuntius occasione data Diei Mundialis Migrantis et Profugi (2018) *Accogliere, proteggere, promuovere e integrare i migranti e i rifugiati* (15.08.2017), AAS 109 (2017), s. 918–923.

FRANCISCUS PP., Incontro con i Migranti presso la Caritas Diocesana di Rabat (30.03.2019), „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede" B0269 (2019); tekst polski w: „L'Osservatore Romano", wyd. polskie 30 (2019) nr 4–5, s. 24–25.

FRANCISCUS PP., Rescriptum ex Audientia Ss.mi quoad iurisdictionem catholicorum orientalium patriarcharum in Araba Paeninsula (22.07.2020), „Communicationes" 52 (2020), s. 373–374.

FRANCISCUS PP., Litterae apostolicae motu proprio datae quibus canonis 230 § 1 Codicis Iuris Canonici normae de aditu personarum feminini sexus ad institutum ministerium lectoratus et acolythatus mutantur *Spiritus Domini* (10.01.2021), „Communicationes" 53 (2021), s. 66–67.

FRANCISCUS PP., Costituzione apostolica sulla Curia Romana e il suo servizio alla Chiesa nel mondo *Praedicate Evangelium* (19.03.2022), „L'Osservatore Romano" 162 (2022) nr 74, s. I–XII.

IOANNES PP. XXIII, Sollemnis allocutio *Questa festiva riccorrenza* (25.01.1959), AAS 51 (1959), s. 65–69.

IOANNES PP. XXIII, Allocutio *Volge il settimo* (17.05.1959), AAS 51 (1959), s. 419–422.

IOANNES PP. XXIII, Litterae encyclicae de varitate, unitate et pace caritatis afflatu provehendis *Ad Petri Cathedram* (29.06.1959), AAS 51 (1959), s. 497–531.

IOANNES PP. XXIII, Litterae apostolicae motu proprio datae Commissiones Concilio Vaticano Secundo apparando instituuntur *Superno Dei* (05.06.1960), AAS 52 (1960), s. 433–437.

IOANNES PP. XXIII, Constitutio apostolica Concilium Oecumenicum Vaticanum II indicitur *Humanae salutis* (25.12.1961), AAS 54 (1962), s. 5–13.

IOANNES PP. XXIII, Litterae encyclicae de pace omnium gentium in veritate, iustitia, caritate, libertate constituenda *Pacem in terries* (11.04.1963), AAS 55 (1963), s. 257–304.

IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae *Redemptor hominis* (04.03.1979), AAS 71 (1979), s. 257–324.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica de catechesi nostro tempore tradenda *Catechesi tradendae* (16.10.1979), AAS 71 (1979), s. 1277–1340.

IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad sacros Praesules ritus Malabarici et Malankarensis occasione visitationis «Ad limina» in Arce Gandulfi coram admissos: *de liturgica renovatione* (29.08.1980), AAS 72 (1980), s. 1024–1031.

IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae de labore humano *Laborem exercens* (14.09.1981), AAS 73 (1981), s. 577–647.

IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad exsules et prófugos in loco «Morong» commorantes habita (21.02.1981), AAS 73 (1981), s. 388–391.

IOANNES PAULUS PP. II, Epistula Pontificium Consilium pro hominum Cultura instituitur (20.05.1982), AAS 74 (1982), s. 683–688.

IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica Sanctae Crucis et Operis Dei Opus Dei in Praelaturam personalem ambitus internationalis erigitur *Ut sit validum* (28.11.1982), AAS 75 (1983), Pars I, s. 423–425.

IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Sacrae disciplinae leges* (25.01.1983), AAS 75 (1983), Pars II, s. VII–XIV; tekst polski w: *Kodeks Prawa Kanonicznego*, przekład polski zatwierdzony przez Konferencje Episkopatu, Poznań 1984, s. 6–17.

IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1985), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 15–20.

IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica qua nova canonica ordinatio pro spirituali militum curae datur *Spirituali militum curae* (21.04.1986), AAS 78 (1986), s. 481–486.

IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio ad quosdam sodales Operis Mariae coram admissos *Movimento parrocchiale* (03.05.1986), AAS 78 (1986), s. 1225–1229.

IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1987), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 30–36.

IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica de Romana Curia *Pastor bonus* (28.06.1988), AAS 80 (1988), s. 841–912; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 217–257.

IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica de dignitate ac vocatione mulieris Anno Mariali vertente *Mulieris dignitatem* (15.08.1988), AAS 80 (1988), s. 1653–1729.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis de vocatione et missione laicorum in Ecclesia et in mundo *Christifideles laici* (30.12.1988), AAS 81 (1989), s. 393–521.

IOANNES PAULUS PP. II, Constitutio apostolica *Sacri canones* (18.10.1990), AAS 82 (1990), s. 1033–1044; tekst polski w: *Kodeks Kanonów Kościołów Wschodnich promulgowany przez papieża Jana Pawła II*, tłum. L. Adamowicz, M. Dyjakowska, Lublin 2002, s. 27–41.

IOANNES PAULUS PP. II, Allocutio in aula Synodi episcoporum habita: de novo Codice Canonum Ecclesiarum Orientalium *Memori animo veroque* (25.10.1990), AAS 83 (1991), s. 486–493.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de sacerdotum formatione in aetatis nostrae rerum condicione *Pastores dabo vobis* (25.03.1992), AAS 84 (1992), s. 657–804.

IOANNES PAULUS PP. II, Litterae apostolicae motu proprio datae Pontificia Commissio «Pro Russia» in Commissionem Interdicasterialem Stabilem pro Ecclesia in Europa Orientali immutatur *Europae Orientalis* (15.01.1993), AAS 85 (1993), s. 309–310.

IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1993/1994), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 68–73.

IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae de vitae humanae inviolabili bono *Evangelium vitae* (25.03.1995), AAS 87 (1995), s. 401–522.

IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica centesimo expleto anno ab editis Litteris «Orientalium dignitas» Leonis PP. XIII *Orientale Lumen* (02.05.1995), AAS 87 (1995), s. 745–774; tekst polski w: Jan Paweł II, *List apostolski „Orientale Lumen" w setną rocznicę Listu apostolskiego „Orientalium dignitas" papieża Leona XIII (2 maja 1995)*, w: *Listy apostolskie Ojca Świętego Jana Pawła II*, Kraków 2013, s. 459–498.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis de vita consecrata euisque missione in Ecclesia ac mundo *Vita consecrata* (25.03.1996), AAS 88 (1996), s. 377–486; tekst polski w: *Życie konsekrowane w dokumentach Kościoła. Od Vaticanum II do Ripartire da Cristo*, red. B. Hylla, s. 579–675.

IOANNES PAULUS PP. II, Litterae apostolicae sub plumbo datae quibus Anni Bismillesimi magnum indicitur Iubilaeum *Incarnationis mysterium* (29.11.1998), AAS 91 (1999), s. 129–143.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in America* (22.01.1999), AAS 91 (1999), s. 737–815.

IOANNES PAULUS PP. II, Orędzie na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy (1999), tekst polski w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 98–106.

IOANNES PAULUS PP. II, Epistula apostolica magni Iubilaei anni MM sub exitum *Novo millennio ineunte* (06.01.2001), AAS 93 (2001), s. 266–309.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in Oceania* (22.11.2001), AAS 94 (2002), s. 361–428.

IOANNES PAULUS PP. II, Litterae encyclicae de Eucharistia eiusque necessitudine cum Ecclesia *Ecclesia de Eucharistia* (17.04.2003), AAS 95 (2003), s. 433–475.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica postsynodalis *Ecclesia in Europa* (28.06.2003), AAS 95 (2003), s. 649–719.

IOANNES PAULUS PP. II, Adhortatio apostolica post-synodalis de Episcopo ministro Evangelii Iesu Christi pro mundi spe *Pastores gregis* (16.10.2003), AAS 96 (2004), s. 825–924; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 310–400.

LEO PP. X, Litterae apostolicae *Accepimus nuper* (18.05.1521), w: *Annales Ecclesiae Ruthenae*, oprac. M. Harasiewicz, Leopoli 1862, s. 86–91.

LEO PP. XIII, Litterae encyclicae de conditione opificum *Rerum novarum* (15.05.1891), ASS 23 (1890/91), s. 641–670.

LEO PP. XIII, Epistola Apostolica ad principes populosque universos, occasione sui iubilaei episcopalis *Praeclara gratulationis* (20.06.1894), ASS 26 (1893–94), s. 705–717.

LEO PP. XIII, Litterae Apostolicae de disciplina orientalium conservanda et tuenda *Orientalium dignitas* (30.11.1894), ASS 27 (1894–95), s. 257–264.

LEO PP. XIII, Epistola encyclica qua institutum «a Propagatione Fidei» fovetur et commendatur *Christi nomen* (24.12.1894), ASS 27 (1894–95), s. 385–387.

PAULUS PP. VI, Allocutio ad E.mum P. Card. vicaria potestate Urbis Antistitem; ad E.mum P. Card. Pro-Vicarium Generalem; ad Exc.mum sacras in Urbe vices gerentem. Exc.mos Episcopos Auxiliares, Rev.mos Officiales Vicariatus, Urbis curiones eorumque adiutores, qui Beatissimo Patri nuper electo obsequium significarunt (24.06.1963), AAS 55 (1963), s. 671–674.

PAULUS PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae normae ad quaedam exsequenda SS. Concilii Vaticani II Decreta statuuntur *Ecclesiae sanctae* (06.08.1966), AAS 58 (1966), s. 757–787; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 138–155.

PAULUS PP. VI, Constitutio apostolica de Romana Curia *Regimini Ecclesiae universae* (15.08.1967), AAS 59 (1967), s. 885–928.

PAULUS PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae novae normae de pastorali migratorum cura statuuntur *Pastoralis migratorum cura* (15.09.1969), AAS 61 (1969), s. 601–603; tekst polski w: „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 59–60.

PAULUS PP. VI, Litterae apostolicae motu proprio datae Pontificia Commissio de spirituali migratorum atque itinerantium cura constituitur *Apostolicae caritatis* (19.03.1979), AAS 62 (1970), s. 193–197; tekst polski w: „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 87–89.

PIUS PP. IV, Litterae in forma Brevis *Romanus Pontifex* per quas Ecclesiae Graecorum, earumque Praelati, et administratores visitationi, ac superioritati Ordinariorum subijciuntur (16.02.1564), w: *Bullarium pontificium Sacrae Congregationis de Propaganda Fide*, T. I, Romae 1859, s. 8–10.

PIUS PP. IX, Constitutio *Romani Pontifices* (06.01.1862), w: *Codicis Iuris Canonici Fontes*, red. P. Gasparri, vol. II, Romae 1948, s. 946–953.

PIUS PP. X, Motu proprio de Ecclesiae legibus in unum redigendis *Arduum sane munus* (19.03.1904), ASS 36 (1903–1904), s. 549–551.

PIUS PP. X, Bulla Se Litterae Apostolicae *Ea semper fuit* (14.06.1907), ASS 41 (1908), s. 3–12.

PIUS PP. X, Litterae Apostolicae ad R. P. D. Patritium Fergo Mac Evay, Archiepiscopum Torontinum: laudatur Associatio pro diffusione Ecclesiae catholicae Toronti in dominio Canadensi constituta ditaturque indulgentiis *Allata nuper* (09.06.1910), AAS 2 (1910), s. 536–540.

PIUS PP. X, Litterae Apostolicae committitur episcopo ritus rutheni adsistentia spiritualis ruthenorum in canadensi regione commorantium *Officium supremi* (15.07.1912), AAS 4 (1912), s. 555–556.

PIUS PP. X, Motu proprio de catholicorum in exteras regiones emigratione *Cum omnes catholicos* (15.08.1912), AAS 4 (1912), s. 526–527.

PIUS PP. XI, Litterae encyclicae de studiis rerum orientalium provehendis *Rerum Orientalium* (08.09.1928), AAS (1928), s. 277–288.

PIUS PP. XI, Motu proprio Commissio pro Russia a Sacra Congregatione pro Ecclesia Orientali seiungitur ac sui iuris constituitur *Inde ab inito Pontificatu* (06.04.1930), AAS 22 (1930), s. 153–154.

PIUS PP. XII, Litterae encyclicae de s. Cyrillo patriarcha Alexandrina, saeculo exeunte quinto decimo a piissimo eius obitu *Orientalis Ecclesiae* (09.04.1944), AAS 36 (1944), s. 129–144.

PIUS PP. XII, Litterae encyclicae cum Apostolica Sede habentibus: CCCL elapsis annis, ex quo Ruthenorum Ecclesia Apostolicae Sedi feliciter coagmentata est *Orientales omnes Ecclesias* (23.12.1945), AAS 38 (1946), s. 33–63.

PIUS PP. XII, Allocutio ad E.mos ac Rev.mos Patres Cardinales recenter creatos (20.02.1946), AAS 38 (1946), s. 141–151.

PIUS PP. XII, Motu proprio de disciplina sacramenti matrimonii pro Ecclesia Orientali *Crebrae allatae* (22.02.1949), AAS 41 (1949), s. 89–119.

PIUS PP. XII, Motu proprio de iudiciis pro Ecclesia Orientali *Sollicitudinem Nostram* (06.01.1950), AAS 42 (1950), s. 5–120.

PIUS PP. XII, Motu proprio de religiosis, de bonis ecclesiae temporalibus et de verborum significatione pro Ecclesiis Orientalibus *Postquam Apostolicis Litteris* (09.02.1952), AAS 44 (1952), s. 65–152.

PIUS PP. XII, Constitutio apostolica de spirituali emigrantium cura *Exsul Familia* (01.08.1952), AAS 44 (1952), s. 649–704.

PIUS PP. XII, Litterae Apostolicae motu proprio de ritibus orientalibus, de personis pro Ecclesiis Orientalibus *Cleri sanctitati* (02.06.1957), AAS 49 (1957), s. 433–603.

1.3. Dokumenty kongregacji

CONGREGATIO DE INSTITUTIONE CATHOLICA (DE STUDIORUM INSTITUTIS), Lettera circolare agli Ordinari diocesani e ai Rettori dei loro seminari sulla pastorale della mobilita umana nella formazione dei futuri sacerdoti *Il fenomeno della mobilità* (25.01.1996), „Enchiridion Vaticanum” 10 (1986–1987), s. 5–24.

CONGREGATIO PRO CLERICIS, Notae direcivae de mutua Ecclesiarum particularium cooperatione promovenda ac praesertim de aptiore cleri distributione *Postquam apostoli* (25.03.1980) AAS 72 (1980), s. 343–364.

CONGREGATIO PRO CLERICIS, Instruzione *Il presbitero, pastore e guida della comunità parrocchiale*, Città del Vaticano 2002.

CONGREGATIO PRO CLERICIS, *Ratio fundamentalis institutionis sacerdotalis. Il dono della vocazione sacerdotale* (08.12.2016), Città del Vaticano 2016.

CONGREGATIO PRO CLERICIS ET ALIAE, Instructio de quibusdam quaestionibus circa fidelium laicorum cooperationem sacerdotum ministerium spectantem *Ecclesiae de mysterio* (15.08.1997), AAS 89 (1997), s. 852–877.

CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, Declaration interpretative du decret du 27 Juillet 1954 (30.04.1986), AAS 78 (1986), s. 784–787.

CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Istruzione per l'applicazione delle prescrizioni liturgiche del Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, Città del Vaticano 1996; tekst polski w: Kongregacja Kościołów Wschodnich, *Instrukcja o zastosowaniu przepisów liturgicznych Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, tłum. i oprac. G. Kotala, L. Adamowicz, konsult. B. Pańczak, „Перемиські Архиєпархіяльні Відомості" 18 (2021) nr 29.

CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Pontificia praecepta de clero uxorato orientale* (14.06.2014), AAS 106 (2014), s. 496–499.

CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, Decreto di erezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Spagna *Nobilis Hispaniae Natio* (9.06.2016), Prot. N. 70/2010, „Ius Canonicum" 56 (2016), s. 769–770.

CONGREGATION FOR THE EASTERN CHURCHES, *The catholic East*, red. E. Farrugia, G. Rigotti, M. van Parys, Rome 2019.

SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Decretum de sacerdotibus in certas quasdam regiones demigrantibus *Etnografica studia* (25.03.1914), AAS 6 (1914), s. 182–186.

SACRA CONGREGATIO CONSISTORIALIS, Decretum de clericis in certas quasdam regiones demigrantibus *Magni simper* (30.12.1918), AAS 11 (1919), s. 39–43.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIIS ORIENTALIBUS, *Declaratio* (23.04.1970), AAS 62 (1970), s. 179.

SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Instructio de pastorali migratorum cura *Nemo est* (22.09.1969), AAS 61 (1969), s. 614–643; tekst polski w: „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 61–86.

SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Directorium de pastorali ministerio episcoporum *Ecclesiae imago* (22.02.1973), Typis Polyglottis Vaticanis 1973; tekst polski w: *Ustrój hierarchiczny Kościoła. Wybór źródeł*, red. W. Kacprzyk, M. Sitarz, Lublin 2006, s. 403–516.

SACRA CONGREGATIO PRO EPISCOPIS, Declaratio de Praelatura Sanctae Crucis et Operis Dei *Praelaturae personales* (28.08.1982), AAS 75 (1983), Pars I, s. 464–468.

SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, Decretum de spirituali administratione Ecclesiae Graeco-Ruthenae in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis *Cum episcopo* (17.08.1913), AAS 6 (1913), s. 458–463.

SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, Decretum quo statuuntur mutuae relationes disciplinares inter Episcopos latinos Canadenses et Episcopum ruthenum illius regionis, nec non inter Clerum et fideles utriusque ritus *Fidelibus ruthenis* (18.08.1913), AAS 5 (1913), s. 393–399.

SACRA CONGREGATIO DE PROPAGANDA FIDE PRO NEGOTIIS RITUS ORIENTALIS, Decretum de spirituali adsistentia fidelium graeco-rutheni ritus in regionibus Americae Meridionalis immigrantium *Cum sat numerosiores* (27.03.1916), AAS 8 (1916), s. 105–107.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum de spirituali administratione Ordinariatuum Graeco-Ruthenorum in Foederatis Civitatibus Americae Septentrionalis *Cum data fuerit* (01.03.1929), AAS 21 (1929), s. 152–159.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum de Clericis orientalibus, sive saecularibus, sive religiosis, qui e territoriis aut Dioecesibus orientalibus in Septentrionalem vel Mediam, vel Meridionalem Americam, vel in Australiae regiones demigrant, ut spiritualem inibi curam praestent fidelibus proprii ritus *Qua sollerti alacritate* (23.12.1929), AAS 22 (1930), s. 99–105.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum de Clericis orlentalibus, sive saecularibus, sive religiosis, qui e territoriis aut Dioecesibus orientalibus in Americam Septentrionalem, vel Mediam, vel Meridionalem, vel in Australiae regiones se conferunt, non ad curam spiritualem fidelibus proprii ritus praestandam, sed ob aliam causam, oeconomicam vel moralem, vel demum ut inibl per breve tempus versentur *Non raro accidit* (07.01.1930), AAS 22 (1930), s. 106–108.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decretum de administratione Ordinariatus graeco-rutheni in regione Canadensi *Graeci-rutheni* (24.05.1930), AAS 22 (1930), s. 346–354.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Instructio de Clericis orientalibus apud exteras nationes praeter proprium Patriarchatum vel propriam regionem versantibus *Quo facilior vetustorum* (26.09.1932), AAS 24 (1932), s. 344–346.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Notificatio de constituenda Pontificia Commissione ad redigendum Codicem Iuris Canonici Orientali *Augustus Pontifex* (17.07.1935), AAS 27 (1935), s. 306–308.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decreto di erezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Brasile *Cum fidelium* (14.11.1951), AAS 44 (1952), s. 382–383.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decreto di crezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Francia *Nobilis Gallice* (27.07.1954), AAS 47 (1955), s. 612–613.

SACRA CONGREGATIO PRO ECCLESIA ORIENTALI, Decreto di erezione dell'Ordinariato per i fedeli di rito orientale in Argentina *Annis praeteritis* (19.11.1959), AAS 54 (1962), s. 49–50.

SACRA CONGREGATIO PRO RELIGIOSIS ET INSTITUTIS SAECULARIBUS, SACRA CONGREGATIO PRO EPISOCPIS, Notae directivae pro mutuis relationibus inter episcopos et religiosos in Ecclesia *Mutuae relationes* (14.05.1978), AAS 70 (1978), s. 473–506; tekst polski w: *Jan Paweł II. O życiu zakonnym. Przemówienia, listy apostolskie, instrukcje*, wybór tekstów i opracowanie E. Weron, A. Jaroch, Poznań–Warszawa 1984, s. 333–373.

1.4. Dokumenty papieskich rad, komisji oraz innych dykasterii

Annuario Pontificio per l'anno 2021, Città del Vaticano 2021.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Guidelines for the revision of the Code of Oriental Canon Law*, „Nuntia" 3 (1976), s. 18–24.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Nuova revisione dello Schema Canonum de normis generaralìbus et de bonis Ecclesiae temporalìbus*, „Nuntia" 18 (1984), s. 3–95.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, „Nuntia" 19 (1984), s. 3–90.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *La nuova revisione dello Schema canonum de constitutione hierarchica Ecclesiarum orientalium*, „Nuntia" 22 (1986), s. 3–124.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Schema Codicis Iuris Canonici Orientalis*, „Nuntia" 24–25 (1987), s. 1–268.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI ORIENTALIS RECOGNOSCENDO, *Resoconto dei lavori dell'assemblea plenaria dei membri della commissione (3–14 novembre 1988)*, „Nuntia" 29 (1989), s. 20–77.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, „Communicationes" 1 (1969), s 77–85.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *De lege Ecclesiae fundamentali*, „Communicationes" 2 (1970), s. 82–87.

PONTIFICIA COMMISSIO CODICI IURIS CANONICI RECOGNOSCENDO, *Coetus specialis studii «De Lege Ecclesiae Fundamentali» Sessio VIII diebus 23–26 aprilis 1974*, „Communicationes" 8 (1976), s. 78–107.

PONTIFICIA COMMISSIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, Lettera circolare alle Conferenze Episcopali *Chiesa e Mobilità Umana* (04.05.1978), AAS 70 (1978), s. 357–378; tekst polski w: „Studia Polonijne" 5 (1982), s. 9–27.

PONTIFICIUM CONCILIUM *COR UNUM* ET PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *I Rifugiati, una sfida alla solidarietà* (26.06.1992), „Enchiridion Vaticanum" 13 (1991–1993), s. 1019–1037.

PONTIFICIUM CONCILIUM *COR UNUM* ET PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *Accogliere Cristo nei rifugiati e nelle persone forzatamente sradicate. Orientamenti pastorali* (06.06.2013), Città del Vaticano 2013.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, Instructio servanda a tribunalibus dioecesanis et interdioecesanis in pertractandis causis nullitatis matrimonii *Dignitas connubii* (25.01.2005), „Communicationes" 37 (2005), s. 11–92; tekst polski w: *Komentarz do Instrukcji Procesowej „Dignitas connubii"*, red. T. Rozkrut, Sandomierz 2007.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE LEGUM TEXTIBUS, *Nota explicativa quoad can. 1 CCEO* (08.12.2011), „Communicationes" 43 (2011), s. 315–316.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, Instructio *Erga Migrantes Caritas Christi* (03.05.2004), AAS 96 (2004), s. 762–822; tekst polski w: Papieska Rada do Spraw Duszpasterstwa Migrantów i Podróżujących, *Instrukcja Erga Migrantes Caritas Christi*, Lublin 2008.

PONTIFICIUM CONSILIUM DE SPIRITUALI MIGRANTIUM ATQUE ITINERANTIUM CURA, *Orientamenti per una pastorale degli Zingari* (08.12.2005), Città del Vaticano 2005.

SECRETARIA STATUS, Rescriptum es audientia SS.mi. *fit facultas licentiam de qua in can. 112, § 1, 1° C.I.C. legitime, in casu, praesumenda* (26.11.1992), AAS 85 (1993), s. 81.

SEZIONE MIGRANTI E RIFUGIATI DEL DICASTERO PER IL SERVIZIO DELLO SVILUPPO UMANO INTEGRALE, *Orientamenti sulla pastorale migratoria interculturale* (24.03.2022), „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede" B0209 (2022).

1.5. Pozostałe dokumenty

1.5.1. Dokumenty kościelne

Decretum Gratiani, w: *Corpus iuris canonici: Editio lipsiensis secunda post Aemilii Ludouici Richteri curas ad librorum manu scriptorum et editionis romanae fidem recognouit et adnotatione critica instruxit Aemilius Friedberg*, pars prior: *Decretum Magistri Gratiani*, Lipsiae 1879.

SALA STAMPA DELLA SANTA SEDE, *Mutamento della Circoscrizione Saints Cyril and Methodius of Toronto (Canada) e Nomina dell'Amministratore Apostolico sede vacante et ad nutum Sanctae Sedis*, „Bollettino Sala Stampa della Santa Sede" B0152 (2022).

SYNODI SERDICA (343–344), *Κανονεσ τησ εν Σαρδικη συνοδου*; tekst polski w: Synod w Sardyce (343–344), *Kanony synodu w Sardyce*, w: *Synody i kolekcje praw*, t. I: *Dokumenty synodów od 50 do 381 roku*, układ i oprac. A. Baron, H. Pietras, Kraków 2006, s. 147–157.

1.5.2. Dokumenty świeckie

Afrykańska Karta Praw Człowieka i Ludów z dnia 27.06.1981 (OAU Doc. CAB/LEG/67/3 rev. 5, 21 I.L.M. 58 (1982)), w: *Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 121–129.

Amerykańska Konwencja Praw Człowieka z dnia 22.11.1969 (O.A.S.Treaty Series No. 36, 1144 U.N.T.S. 123), w: *Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 99–111.

Arabska Karta Praw Podstawowych z dnia 22.05.2004 (12 Int'l Hum. Rts. Rep. 893 (2005)), w: http://hrlibrary.umn.edu/instree/loas2005.html?msource=UNWDEC19001&tr=y&auid=3337655 [dostęp: 06.05.2022].

Deklaracja nowojorska w sprawie uchodźców i migrantów (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 71/1 z dn. 19.09.2016), w: extension://bfdogplmndidlpjfhoijckpakkdjkkil/pdf/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fwww.un.org%2Fen%2Fdevelopment%2Fdesa%2Fpopulation%2Fmigration%2Fgeneralassembly%2Fdocs%2FA_RES_71_1_E.pdf [dostęp: 06.05.2022].

Deklaracja o prawach osób należących do mniejszości narodowych etnicznych, religijnych i językowych (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 47/135 z dn. 18.12.1992), w: http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/onz/1992b.html [dostęp: 06.05.2022].

Globalne porozumienie na rzecz bezpiecznej, uporządkowanej i legalnej migracji (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr A/RES/73/195 z dn. 10.12.2018), w: https://www.gov.pl/attachment/86cbf22a-c520-4b94-88b8-923c5758ce03 [dostęp: 06.05.2022].

INTERNATIONAL ORGANIZATION FOR MIGRATION, *World Migration Report 2020*, Geneva 2020.

Konwencja dotycząca statusu uchodźców, sporządzona w Genewie dnia 28 lipca 1951 r. (Dz.U. 1991 nr 119 poz. 515).

Konwencja o ochronie praw wszystkich pracowników migrujących oraz członków ich rodzin (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ nr 45/158 z dn. 18.12.1990), w: https://www.ohchr.org/en/instruments-mechanisms/instruments/international-convention-protection-rights-all-migrant-workers [dostęp: 06.05.2022].

Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych otwarty do podpisu w Nowym Jorku dnia 16.12.1966 r. (Dz.U. z 1977 r. Nr 38, poz. 167).

Odpowiedź MSWiA na zapytanie RPO dlaczego Polska nie przystąpiła do Globalnego Porozumienia na Rzecz Bezpiecznej, Uporządkowanej i Legalnej Migracji (pismo nr BMP-0790-2-8/2018/MJ z dn. 19.12.2018), w: extension://bfdogplmndidlpjfhoijckpakkdjkkil/pdf/viewer.html?file=https%3A%2F%2Fbip.brpo.gov.pl%2Fsites%2Fdefault%2Ffiles%2FOdpowied%25C5%25BA%2520MSWiA%252019.12.2018.pdf [dostep: 06.05.2022].

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (rezolucja Zgromadzenia Ogólnego ONZ 217 A (III) przyjęta i proklamowana w dniu 10.12.1948 r.), w: *Księga Jubileuszowa Rzecznika Praw Obywatelskich*, t. 2: *Wybór dokumentów prawa międzynarodowego dotyczących praw człowieka*, red. M. Zubik, Warszawa 2008, s. 11–16.

Protokół dotyczący statusu uchodźców, sporządzony w Nowym Jorku dnia 31 stycznia 1967 r. (Dz.U. 1991 nr 119 poz. 517).

Protokół nr 4 do Konwencji o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności gwarantujących niektóre prawa i wolności, inne niż już zawarte w Konwencji i w Pierwszym Protokole dodatkowym do Konwencji (Dz.U.1995 nr 36 poz. 175/2).

2. LITERATURA

ABBASS J., *Ascription to a Church Sui Iuris. Canons 29–38*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 138–164.

ABBASS J., *CCEO and CIC: A comparative study*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 847–896.

ABBASS J., *Latin bishops' duty of care towards Eastern Catholics*, „Studia Canonica" 35 (2001) nr 1, s. 7–32.

ABBASS J., *Monks and other religious as well as members of other institutes of consecrated life. Canons 410–572*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 845–1051.

ABBASS J., *Two Codes in comparison*, Roma 2018.

ABBASS J., *The Eastern Code and Latin Church*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1–50.

ABBASS J., *The Eastern Code (Canon 1) and Its Application to the Latin Church*, Bangalore 2014.

ABBASS J., *Transfer to another Church sui iurus, including the Latin Church (CCEO c. 32 § 2)*, „The Jurist" 72 (2012) nr 2, s. 641–665.

ADAMOWICZ L., *Duchowni celibatariusze i duchowni żonaci – dwa konteksty posługiwania w Kościele katolickim*, „Roczniki Nauk Prawnych" 25 (2015) nr 3, s. 87–114.

ADAMOWICZ L., *Duszpasterstwo emigrantów w prawie kanonicznym. Zarys problematyki po wydaniu instrukcji Erga migrantes Caritas Christi*, „Roczniki Nauk Prawnych" 17 (2007) nr 1, s. 121–139.

ADAMOWICZ L., *Kongregacja do spraw Kościołów Wschodnich*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1324–1326.

ADAMOWICZ L., *Kongregacja Kościołów Wschodnich*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. 9, Lublin 2002, kol. 606–607.

ADAMOWICZ L., *Kościół sui iuris*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1490–1491.

ADAMOWICZ L., *Obrządki w Kościele*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1937–1939.

ADAMOWICZ L., *Przynależność do Kościoła sui iuris według obowiązującego prawa kościelnego*, „Roczniki Nauk Prawnych" 8 (1998), s. 129–146.

ADAMOWICZ L., *Wprowadzenie do prawa o sakramentach świętych według Kodeksu Prawa Kanonicznego oraz Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Lublin 1999.

ALLES A.J., *The Rights and Obligations of all the Christian Faithful. Canons 7–26*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 69–115.

ARRIETA J.I., *Gli Ordinariati per i fedeli orientali. Profili istituzionali di una struttura inter-rituale personale*, w: *Ius quia iustum. Festschrift für Helmuth Pree zum 65. Geburtstag*, red. E. Güthoff, S. Haering, Berlin 2015, s. 265–279.

ARRIETA J.I., *La costituzione di Ordinariati nella prassi pastorale dei fedeli orientali*, w: *Clarissimo Professori Doctori Carolo Giraldo Fürst. In memoriam Carl Gerold Fürst*, red. E. Güthoff, S. Korta, A. Weiß, Frankfurt am Main 2013, s. 55–69.

ARRIETA J.I., *Il servizio della carità come dimensione costitutiva della missione della Chiesa*, „Ephemerides Iuris Canonici" 54 (2014) nr 2, s. 261–280.

ARRIETA J.I., *Le nuove norme pontificie sulle associazioni cattoliche di beneficienza*, „Ephemerides Iuris Canonici" 53 (2013) nr 2, s. 455–473.

ARRIETA J.I., *Prałatury personalne i ich relacje do struktur terytorialnych*, „Roczniki Nauk Prawnych" 12 (2002) nr 2, s. 103–137.

ATIYA A.S., *Historia Kościołów wschodnich*, Warszawa 1978.

ATTWATER D., *The Christian Churches of the East*, Vol. 1: *Churches in Communion with Rome*, Milwaukee 1948.

BAKALARZ J., *Duszpasterstwo a tożsamość etniczna emigrantów*, „Studia Polonijne" 11 (1987), s. 151–173.

BAKALARZ J., *Etniczno-kulturowy charakter duszpasterstwa emigracyjnego*, „Collectanea Theologica" 53 (1983) fasc. III, s. 157–167.

BAKALARZ J., *Geneza i rozwój instytucji duszpasterza migrantów do Soboru Watykańskiego II*, „Kościół i Prawo" 8 (1992), s. 94–120.

BAKALARZ J., *Integracja emigrantów*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VII, Lublin 1997, kol. 334–335.

BAKALARZ J., *Integracja migrantów w świetle prawodawstwa kościelnego*, „Studia Polonijne" 6 (1983), s. 59–72.

BAKALARZ J., *Kapelan migrantów*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 651–652.

BAKALARZ J., NECEL W., *Kapelan migrantów*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1106–1111.

BAKALARZ J., *Misjonarz migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła*, Poznań 1992.

BAKALARZ J., *Model parafii w świetle nowego Kodeksu Prawa Kanonicznego*, „Kościół i Prawo" 7 (1990), s. 133–167.

BAKALARZ J., *Parafia personalna dla migrantów w prawodawstwie powszechnym Kościoła zachodniego*, Lublin 1978.

BAKALARZ J., *Podstawowe dokumenty Kościoła w sprawie opieki duszpasterskiej nad migrantami*, „Studia Polonijne" 4 (1981), s. 5–14.

BAKALARZ J., *Rola laikatu w duszpasterstwie migracyjnym*, „Collectanea Theologica" 58 (1988) fasc. III, s. 163–173.

BAKALARZ J., *Uniwersalizm a odrębności etniczno-kulturowe w Kościele*, „Roczniki Teologiczno-Kanoniczne" 28 (1981) z. 5, s. 131–146.

BAKALARZ M., *Wpływ ustroju prawnego Kościoła łacińskiego na kształtowanie się aktualnego porządku prawnego katolickich Kościołów wschodnich na przykładzie urzędów protosyncela i syncela*, „Kościół i Prawo" 20 (2018) nr 2, s. 45–62.

BĄCZKOWICZ F., *Prawo kanoniczne. Podręcznik dla duchowieństwa*, t. I, Warszawa 1932.

BECKET SOULE W., *Clerics. Canons 323–398*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 677–826.

BENTOGLIO G., *«Ero straniero e mi avete accolto…». Il linguaggio del Magistero*, „Studi Emigrazione" 52 (2015) nr 197, s. 61–71.

BERKMANN B.J., *Migrants from Eastern Catholic Churches in Germany*, „Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III" 11 (2020), s. 19–29.

BERTAGNA B., *Gli organismi della Curia Romana con sollecitudine per i migranti*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte I, Città del Vaticano 2005, s. 108–125.

BEYER J., *La cura pastorale dei migranti*, „La Civiltà Cattolica" 141 (1990) nr 1, s. 228–240.

BIELA B., *Odnowa parafii – pastoralne wskazania Jana Pawła II*, „Studia Pastoralne" 15 (2019), s. 73–94.

BIERZANEK R., SYMONIDES J., *Prawo międzynarodowe publiczne*, Warszawa 2005.

BLANCO P., *Las Iglesias orientales católicas y ortodoxas en las enseñanzas del Vaticano II*, „Scripta Theologica" 46 (2014), s. 357–376.

BOGDAN F., *Prawo zakonów, instytutów świeckich i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Poznań 1988.

BOLIS E., *Appunti per una spiritualità dell'accoglienza*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 38–53.

BRAJNOVIC L., *Décimo aniversario de la constitución apostólica «Exsul Familia»*, „Ius Canonicum" 2 (1962) nr 3, s. 327–336.

BREYDY M., *El decreto conciliar Orientalium Ecclesiarum*, „Revista Española de Derecho Canónico" 21 (1966) nr 62, s. 295–311.

BROGI M., *Cura pastorale di fedeli di altara Chiesa sui iuris*, „Revista Española de Derecho Canónico" 53 (1996) nr 140, s. 119–131.

BROGI M., *Eparchies and bishops (cc. 173–310)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 227–250.

BROGI M., *Exarchies and exarchs (cc. 311–321)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 249–250.

BROGI M., *I cattolici orientali nel Codex Iuris Canonici*, „Antonianum" 58 (1983) nr 2/3, s. 218–243.

BROGI M., *Il diritto all'osservanza del proprio rito (CIC can. 214)*, „Antonianum" 68 (1993) nr 1, s. 108–119.

BROGI M., *Il nuovo Codice Orientale e la Chiesa latina*, „Antonianum" 66 (1991) nr 1, s. 35–61.

BROGI M., *Licenza presunta della Santa Sede per il cambiamento di Chiesa sui iuris*, „Revista Española de Derecho Canónico" 50 (1993) nr 135, s. 661–668.

BROGI M., *L'impegno quotidiano della Congregazione per le Chiese orientali*, „Revista Española de Derecho Canónico" 53 (1996) nr 141, s. 681–693.

BROGI M., *Obblighi dei Vescovi Latini verso i fedeli di una Chiesa orientale cattolica inseriti nella loro diocese*, „Ius Ecclesiae" 22 (2010) nr 2, s. 325–342.

BRONK A., *Język*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. VIII, Lublin 2000, kol. 1–3.

BRUNIN J.-L., *L'accueil dans la pastorale des migrants*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 25–37.

BUDNIAK J., *Jednoczeni w różnorodności. Tradycja cyrylo-metodiańska jako paradygmat procesu pojednania Kościołów, kultur i narodów*, Katowice 2010.

CALVO J., *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 440–471.

CALVO J., *Rektorzy kościołów i kapelani*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 474–479.

CANTILLAS P.D., *The migrant's chaplain/missionary and the national coordinator: for a pastoral work of communion*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 74–92.

CANTOR D.J., *Fairness, Failure, and Future in the Refugee Regime*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 627–629.

CESAREO V., *Integrazione, multiculturalismo, intercultura, multietnicità*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 69–81.

CESAREO V., *Lights and shadows of multiculturalism*, „Cambridge Review of International Affairs" 17 (2004) nr 1, s. 105–117.

CESAREO V., *Società multietnica e multiculturalismo*, „Studi di Sociologia" 36 (1998) nr 4, s. 347–377.

CHRAPKOWSKI A., KRZYWDA J., *Sekcja I. Instytuty Życia Konsekrowanego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/2: *Księga II. Lud Boży. Część III. Instytuty życia konsekrowanego i stowarzyszenia życia apostolskiego*, red. J. Krukowski, Poznań 2006, s. 9–185.

CICOGNANI A.G., *Canon law: I. Introduction to the study of canon law; II. History of the sources of canon law; III. A commentary on Book I of the Code*, Philadelphia 1934.

CIOFFARI G., *Storia dei rapporti Roma-Costantinopoli dal 1453 al 1958*, Bari 2018.

CLEMENS J., *I laici e i movimenti ecclesiali per una pastorale migratoria di comunione*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 107–124.

CONDORELLI O., *Giurisdizione universale delle Chiese sui iuris? Tra passato e presente*, w: *Cristiani orientali e pastori latini*, red. P. Gefaell, Milano 2012, s. 33–106.

CONGAR Y., *Jalons pour une théologie du laïcat*, Paris 1953.

CONGAR Y., *Kościół jako sakrament zbawienia*, Warszawa 1980.

CONGAR Y., *Lay people in the church. A study for a theology of the laity*, Westminster 1957.

CONGAR Y., *Sacerdoce et laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation*, Paris 1965.

CORIDEN J.A., *Parish communities and reorganizations*, „Studia Canonica" 44 (2010), s. 31–52.

CORIDEN J.A., *The Ecclesiastical Magisterium. Canons 595–666*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1101–1196.

COSTELLO C., *Refugees and (Other) Migrants: Will the Global Compacts Ensure Safe Flight and Onward Mobility for Refugees?*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 643–649.

CYPRIAN, *O jedności Kościoła katolickiego*, w: *Antologia literatury patrystycznej*, t. I, oprac. M. Michalski, Warszawa 1975, s. 277–283.

DANIÉLOU J., MARROU H.I., *Historia Kościoła*, t. 1: *Od początków do roku 600*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Warszawa 1984.

DANILUK M., *Encyklopedia instytutów życia konsekrowanego i stowarzyszeń życia apostolskiego*, Lublin 2000.

DANILUK M., ZIEMANN E., *Męskie zgromadzenia zakonne i stowarzyszenia życia apostolskiego na prawie papieskim*, Kraków 2012.

DĄBROWSKI R., *Osobliwości w Kościołach wschodnich*, Lublin 1960.

DELGADO GALINDO M., *Los principios de territorialidad y personalidad y las circunscripciones eclesiásticas personales*, „Ius Canonicum" 41 (2001) nr 82, s. 607–629.

DELGADO GALINDO M., *Migrationes del siglo XXI y estructuras pastorals de la Iglesia*, „Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado" 4 (2004), s. 1–31.

DE PAOLIS V., *Aspetti canonici del Magistero Della S. Sede sulla mobilità umana*, w: PONTIFICIA COMMISIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, red. G. Tassello, L. Favero, Roma 1985, s. XXXI–XLIX.

DE PAOLIS V., *Congregazione per l'Evanegizzazione Dei Popoli*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 118–132.

DE PAOLIS V., *La Chiesa e le migrazioni nei secoli XIX e XX*, „Ius Canonicum" 43 (2003) nr 85, s. 13–49.

DE PAOLIS V., *La cura dei migranti secondo il motu proprio Pastoralis migratorum cura e l'Istruzione De pastorali migratorum cura*, „Studi Emigrazione" 16 (1979) nr 55, s. 341–411.

DE PAOLIS V., *La pastorale dei migranti e le sue strutture secondo i documenti della Chiesa*, „People on the Move" 87 (2001), s. 133–176.

DE PAOLIS V., *Norme generali*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 23–47.

DE PAOLIS V., *Parrocchia personale*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 783–789.

DE PAOLIS V., *The pastoral care of migrants in the directives of the Church*, New York 1989.

DE VRIES W., *Il decreto conciliare sulle Chiese Orientali Cattoliche*, „La Civiltà Cattolica" 116 (1965) nr 8, s. 108–121.

DICK I., EDELBY N., *Les Églises Orientales Catholiques. Décret Orientalium Ecclesiarum*, Paris 1970.

DICK I., *Vatican II et les Églises Orientales catholiques*, w: *Le deuxième Concile du Vatican (1959–1965). Actes du colloque de Rome, 28–30 mai 1986*, Rome 1989, s. 615–625.

DIEZ L.J., *El decreto conciliar sobre las Iglesias Orientales Católicas*, „Re-Union" 10 (1965), s. 315–337.

DISTANTE G., MANNA S., *Decreto sulle chiese orientali cattoliche Orientalium ecclesiarum*, Piemme 1986.

DOYLE S.T., *The Apostolic See and the Eastern Catholic Churches: from the Tridentine Era to the Present*, Roma 2019.

DUDZIAK E., *Kościół katolicki wobec praw człowieka. Ewolucja stanowiska*, „Studia z Prawa Wyznaniowego" 10 (2007), s. 375–405.

DZIERŻOŃ G., *Zmiany zapisów kanonów w księdze I Normy ogólne Kodeksu prawa kanonicznego dokonane na mocy motu proprio De concordia inter Codices*, „Studia Redemptorystowskie" 15 (2017), s. 305–315.

EDELBY N., *Scope of patriarchal authority outside the East*, „The Jurist" 29 (1969), s. 174–182.

FABRIS C.-M., *Il Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, „Ephemerides Iuris Caninici" 58 (2018), s. 115–132.

FARIS J.D., *An overview of the Code od Canons of the Eastern Churches*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 27–44.

FARIS J.D., *Codification of eastern canon law*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. LXXXV–CXL.

FARIS J.D., *Eastern Churches in a Western world. The relationship to the Churches of origin*, „Logos. A Journal of Eastern Christian Studies" 40 (1999) nr 1–4, s. 119–140.

FARIS J.D., *Patriarchal Churches (cc. 55–150)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 155–206.

FARIS J.D., *The territory of a patriarchal Church and the power of the patriarch and synod outside this territory. Canons 146–150*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 369–390.

FARRUGIA E., *Re-Reading "Orientalium Ecclesiarum"*, „Gregorianum" 88 (2007) nr 2, s. 352–372.

FELICIANI G., *Christian Faithful. Their Rights and Obligations (cc. 7–26)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 81–97.

FLAMINI R., *Forced exodus: Christians in the Middle East*, „World Affairs" 176 (2013) nr 4, s. 65–71.

FLYNN G., *Yves Congar's vision of the Church in a world of unbelief*, Bodmin 2004.

FORTINO E.F., *Aspects ecclésiologiques de l'Eglise italo-albanaise. Tensions et communion*, „Irénikon" 65 (1992) nr 3, s. 363–386.

GAJEK J.S., NITKIEWICZ K., *Wprowadzenie do dekretu o katolickich Kościołach Wschodnich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 169–176.

GALLARO G., *Assistenza ai fedeli orientali cattolici in emigrazione*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislative. Atti della giornata di studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni Chiese Orientali. Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, s. 63–77.

GALLARO G.D., *Post-Vatican II provisions for the eastern Catholics*, „Studi sull'Oriente Cristiano" 19 (2015) nr 2, s. 111–133.

GAMBARI E., *Życie zakonne po Soborze Watykańskim II*, Kraków 1997, s. 130–131.

GANCARZ A., *Język jako narzędzie kształtowania własnej tożsamości i poznawania Innego*, w: *Edukacja międzykulturowa – dokonania, problemy, perspektywy*, red. T. Lewowicki, E. Ogrodzka-Mazur, A. Szczurek-Boruta, Toruń 2011, s. 289–312.

GARLICKI L., *Polskie prawo konstytucyjne. Zarys wykładu*, Warszawa 2016.

GEFAELL P., *Enti e circoscrizioni meta-rituali nell'organizzazione ecclesiastica*, w: *Ius Canonicum in Oriente et Occidente. Festschrift für Carl Gerold Fürst zum 70. Geburtstag*, red. H.Zapp, A. Weiß, S. Korta, Frankfurt 2003, s. 493–508.

GEFAELL P., *Impegno della Congregazione per le Chiese orientali a favore delle comunità orientali in diaspora*, w: *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, red. L. Okulik, Venezia 2008, s. 125–146.

GEFAELL P., *L'ambito territoriale della giurisdizione dei Patriarchi Orientali. Riflessi sulla forma canonica del matrimon*, „Ius Ecclesiae" 5 (1993) nr 1, s. 245–268.

GEFAELL P., *L'attenzione agli orientali cattolici nei documenti delle Conferenze episcopali*, „Ius Ecclesiae" 22 (2010) nr 2, s. 367–382.

GEROSA L., *Prawo Kościoła*, Poznań 1999.

GHIRLANDA G., *Il parocco pastore proprio della comunità*, „Periodica de Re Canonica" 103 (2014) nr 2, s. 207–239.

GHIRLANDA G., *Universal Church, Particular Church, and Local Church at the Second Vatican Council and in the New Code of Canon Law*, w: *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty Five Years After (1962–1987)*, vol. II, red. R. Latourelle, s. 233–271.

GIROTTI G., KHOURY J., *De monachis ceterisque religiosis et de sodalibus aliorum institutorum vitae consecratae* w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 361–451.

GÓRALCZYK W., SAWICKI S., *Prawo międzynarodowe publiczne w zarysie*, Warszawa 2017.

GÓRNIAK M.R., *Migracja. III. Aspekt socjologiczny. 1. Typologia*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 957.

GRABOWSKA B., *Czynniki socjalizacyjno-wychowawcze w procesie kształtowania się tożsamości mieszkańców pogranicza*, w: *Socjalizacja i kształtowanie się tożsamości – aktualne doświadczenia na pograniczu polsko-czeskim*, red. T. Lewowicki, B. Grabowska, A. Gajdzica, Toruń 2008, s. 11–22.

GRABOWSKA B., *Poczucie tożsamości Polaków na emigracji*, „Освітологія" 5 (2016), s. 132–139.

GRADOŠ J., *Dokument Užhorodskej únie z 24. apríla 1646*, „Historický Časopis" 64 (2016) nr 3, s. 511–518.

GREEN T.J., *Diocesan and parish structures: a comparison of selected canons in the Codex iuris canonici and Codex canonum Ecclesiarum orientalium*, „Studia Canonica" 33 (1999), s. 349–397.

GREEN T.J., *Parishes, pastors and parochial vicars. Canons 279–303*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 579–632.

GREEN T.J., *The latin and eastern Codes: guiding principles*, „The Jurist" 62 (2002), s. 235–279.

GROCHOLEWSKI Z., *La pastorale des migrantes dans formation des candidates au sacerdotes*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 26–41.

GRZYWACZEWSKI J., *Sobór Chalcedoński. Kontekst historyczny, teologiczny, następstwa*, „Vox Patrum" 32 (2012) t. 58, s. 137–179.

GUILD E., *The UN Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration: What Place for Human Rights?*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 661–663.

GUTIÉREZ J.L., *Kościoły partykularne i ustanowiona w nich władza*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 334–411.

HAŁAS A., *Udział świeckich w ewangelizacji emigrantów*, „Collectanea Theologica" 55 (1985) fasc. II, s. 161–167.

HEBDA B.A., *Where canon law connects with caritas: the norms of Intima Ecclesiae natura. A year of mercy examination of challenges to compliance in a US context*, „The Jurist" 76 (2016) nr 2, s. 339–359.

HEMPEREK P., GÓRALSKI W., *Historia źródeł i nauki prawa kanonicznego*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 r.*, T. 1, cz. I, Lublin 1998.

HEYNS CH., PADILLA D., ZWAAK L., *A schematic comparison of regional human rights systems: An update*, „Sur – International Journal of Human Rights" 3 (2006) nr 4, s. 163–171.

HOŁDA J., HOŁDA Z., OSTROWSKA D., RYBCZYŃSKA J.A., *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Warszawa 2014.

HOROWSKI K., *Prekursor – Jan Paweł II w orędziach na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy w latach 1985–2005*, „Łódzkie Studia Teologiczne" 28 (2019) nr 1, s. 45–56.

HUELS J.M., *Persons and juridic acts*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. II, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1701–1766.

IGNACY ANTIOCHEŃSKI, *Do Kościoła w Smyrnie*, VIII, 2, w: *Pierwsi świadkowie*, oprac. M. Starowieyski, Kraków 2010, s. 136–139.

JABŁOŃSKI M., *Normatywne podstawy ochrony praw mniejszości – wybrane zagadnienia*, w: *Aktualne problemy ochrony wolności i praw mniejszości w Polsce i na świecie*, red. J.B. Banach-Gutierrez, M. Jabłoński, Wrocław 2017, s. 17–28.

JAEGER D.-M.A., *Erezione di circoscrizioni ecclesiastiche orientali in territori a popolazione cattolica prevalentemente di rito latino. Considerazioni canoniche e presupposti ecclesiologici*, „Antonianum" 75 (2000), s. 499–521.

JANKOWSKI A., *Wprowadzenie do konstytucji dogmatycznej o Objawieniu Bożym*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski, nowe tłumaczenie*, Poznań 2002, s. 341–349.

JARAWAN E., *Les canons des rites orientaux*, „Nuntia" 3 (1976), s. 44–53.

JOHNSON J.G., *Groupings of particular Churches (cc. 431–459)*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 566–609.

JOSEPH J., *On equal dignity. An interpretation of Orientalium Ecclesiarium*, „Asian Horizons" 8 (2014) nr 1, s. 35–47.

KAŁOWSKI J., *Prawo o Instytutach życia konsekrowanego według Kodeksu Kanonów Kościołów Wschodnich*, Warszawa 1994.

KAMIŃSKI R., *Przynależność do parafii katolickiej. Studium pastoralne*, Lublin 1987.

KANIOR M., *Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, t. 1: *Starożytność (wiek III–VIII)*, Kraków 1993.

KANIOR M., *Monastycyzm chrześcijański. Geneza, formy, cel*, „Peregrinus Cracoviensis" 1 (1995), s. 19–32.

KAPTIJN A., *Excursus on ordinariates for eastern catholics*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 649–668.

KAPTIJN A., *Gli ordinariati per i fedeli cattolici orientali privi di gerarchia propria*, w: *Cristiani orientali e pastori latini*, red. P. Gefaell, Milano 2012, s. 233–267.

KAPTIJN A., *Immigrants accédant à des statuts d'autochtones, avec Églises pleinement constituées, en canonicité catholique romaine: l'exemple des catholiques orientaux*, „L'Année Canonique" 52 (2010) nr 1, s. 35–53.

KAPTIJN A., *Ordinariato Apostólico para la atención de los orientales en España*, „Ius Canonicum" 56 (2016), s. 771–781.

KAPTIJN A., *Problématiques concernant les Eglises de droit propre et les Rites*, w: CONGREGAZIONE PER LE CHIESE ORIENTALI, *Ius ecclesiarum vehiculum caritatis. Atti del simposio internazionale per il decennale dell'entrata in vigore del Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium, Città del Vaticano, 19–23 novembre 2001*, red. S. Agrestini, D.C. Morolli, Città del Vaticano 2004, s. 405–420.

KASLYN R.J., *The obligations and rights of all the Christian faithful*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/ Mahwah 2000, s. 254–290.

KAŠNÝ J., *Principia quae Codicis Iuris Canonici recognitionem dirigant*, „Studia Theologica" 6 (2004), s. 39–48.

KASZCZAK I., *Bishop Soter Stephen Ortynsky: The First Eastern Catholic Bishop in the Western Hemisphere*, „ U.S. Catholic Historian" 32 (2014) nr 1, s. 1–22.

KELEHER S., *From Orientalium dignitas to Orientale Lumen*, w: *Orientale Lumen. Conference Proceedings – 1997*, Washington 1997, s. 19–36.

KIJAS Z., *Tradycja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XIX, Lublin 2013, kol. 954, 957–959.

KIRBY M.-C., *Monastery and Church: and ecclesiology of monastic life*, w: *Orientale Lumen. Conference Proceedings – 1997*, Washington 1997, s. 137–156.

KŁOCZOWSKI J., *Od pustelni do wspólnoty. Grupy zakonne w wielkich religiach świata*, Warszawa 1987.

KŁOCZOWSKI J., *Wspólnoty chrześcijańskie. Grupy życia wspólnotowego w chrześcijaństwie zachodnim od starożytności do XV wieku*, Kraków 1964.

KNOWLES M.D., OBOLENSKY D., *Historia Kościoła*, t. 2: *600–1500*, red. L.J. Rogier, R. Aubert, M.D. Knowles, Warszawa 1988.

KOCH K., *Il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali e l'ecumenismo*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislative. Atti della giornata di studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni Chiese Orientali. Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, s. 25–27.

KOKKARAVALAYIL S., *Rights of the Eastern Catholic Churches recognised in Orientalium Ecclesiarum of Vatican II: a brief reflection*, „Iura Orientalia" 5 (2009), s. 232–238.

KORYTKOWSKI J., *Prałatury personalne*, Warszawa 1991.

KRAJCAR J., *Cardinal Giulio Antonio Santoro and the Christian East. Santoro's Audiences and consistorial Acts*, Roma 1966.

KRASZEWSKI P., *Typologia migracji*, w: *Migracje – Europa – Polska*, red. W.J. Burszta, J. Serwański, Poznań 2003, s. 11–30.

KRĄPIEC M.A., *Godność (dignitas hominis*), w: *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. 4, Lublin 2003, s. 15–17.

KROCZEK P., *Ocena instrukcji «Dignitas connubii» z perspektywy sztuki legislacji*, „Prawo Kanoniczne" 58 (2015) nr 1, s. 93–109.

KRUKOWSKI J., *Diecezja*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 532–541.

KRUKOWSKI J., *Obowiązki i uprawnienia wszystkich wiernych chrześcijan*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 22–42.

KRUKOWSKI J., *Parafie, proboszczowie i wikariusze parafialni*, w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego*, T. II/1: *Księga II. Lud Boży. Część I. Wierni chrześcijanie. Część II. Ustrój hierarchiczny Kościoła*, red. J. Krukowski, Poznań 2005, s. 409–463.

KRUKOWSKI J., *Postulat utworzenia prałatury personalnej dla polonii amerykańskiej w USA*, „Kościół i Prawo" 11 (1993), s. 275–280.

KUBIŚ A., *Papież Jan XXIII a II Sobór Watykański*, „Wrocławski Przegląd Teologiczny" 21 (2013) nr 2, s. 231–240.

KUMOR B., *Historia Kościoła*, t. I: *Starożytność chrześcijańska*, Lublin 2003.

KUMOR B., *Historia Kościoła*, t. II: *Wczesne średniowiecze chrześcijańskie*, Lublin 2003.

KUŹNIAR R., *Prawa człowieka. Prawo, instytucje, stosunki międzynarodowe*, Warszawa 2007.

KÜNG H., *Krótka historia Kościoła katolickiego*, Wrocław 2004.

LABOA J.M., *Mnisi Wschodu i Zachodu. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Warszawa 2009.

LANZA S., *Inculturazione e pluralismo culturale e religioso*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 106–122.

LARCHET J.-C., *Kościół – Ciało Chrystusa. Relacje między Kościołami*, Białystok 2016.

LAVERDURE P., *Achille Delaere and the Origins of the Ukrainian Catholic Church in Western Canada*, w: *Historical Papers 2004. Canadian Society of Church History. Annual Conference University of Manitoba 3–4 June 2004*, red. B.L. Guenther, Manitoba 2004, s. 95–111.

LAVERDURE P., *Redemption and ritual: The eastern-rite Redemptorists of North America – 1906–2006*, Yorkton 2007.

LE TOURNEAU D., *Comentario al Estatuto del Dicasterio para el Servicio del Desarrollo Humano Integral*, „Ius Canonicum" 57 (2017) nr 114, s. 871–880.

LIPIEC D., *Apostolstwo świeckich w parafii*, „Roczniki Pastoralno-Katechetyczne" 56 (2009) nr 1, s. 45–56.

LODA N., *Uguale dignità teologica e giuridica delle chiese sui iuris*, w: *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, red. L. Okulik, Venezia 2008, s. 37–79.

LORUSSO L., *Estensione della potestà patriarcale e sinodale in diaspora: designazione dei Vescovi, erezione di circoscrizioni ecclesiastiche, clero uxorato*, „Angelicum" 83 (2006) nr 4, s. 845–870.

LORUSSO L., *Gli ordinariati per gli orientali: il punto di vista della Congregazione per le Chiese Orientali*, w: *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma, 4 dicembre 2018. Pontificio Istituto Orientale & Pontificia Università Urbaniana*, red. G. Ruyssen, Roma 2020, s. 11–18.

LORUSSO L., *Gli orientali cattolici e i pastorali latini. Problematiche e norme canoniche*, Rome 2003.

LORUSSO L., *Il riconoscimento della pari dignità nella comunione cattolica: il decreto Orientalium Ecclesiarum e il Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, „Angelicum" 83 (2006) nr 2, s. 451–473.

LORUSSO L., *Rapporti tra Gerarchie, orientale a latina, nel servizio pastorale*, w: *Oriente e Occidente: respiro a due polmoni*, red. L. Lorusso, L. Sabbarese, Roma 2014, s. 143–171.

LORUSSO L., *Tables of corresponding canons*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 905–956.

ŁĘTOWSKA E., *Po co ludziom konstytucja*, Warszawa 1995.

MADEY J., *Orientalium Ecclesiarum more than twenty years after. A new commentary on Vatican II's decree on Oriental Catholic Churches*, Kerala 1987.

MAMZER H., *Tożsamość w podróży. Wielokulturowość a kształtowanie tożsamości jednostki*, Poznań 2003.

MARCHETTO A., *Agents of pastoral care of communion*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 13–25.

MARCHETTO A., *Chiesa conciliare e pastorale di accoglienza*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Migranti e pastorale d'accoglienza. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte II, Città del Vaticano 2006, s. 11–24.

MARCHETTO A., *The structures of a missionary pastoral care*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008, s. 15–24.

MARCZUK K., *Kryzys uchodźczy 2014–2016 – podejścia Unii Europejskiej i Organizacji Narodów Zjednoczonych. Propozycje działań*, „Krakowskie Studia Międzynarodowe" 14 (2017) nr 1, s. 107–118.

MARINI F.J., *The establishment of new eastern jurisdiction in the West*, w: *Nuove terre e nuove Chiese. Le comunità di fedeli orientali in diaspora*, red. L. Okulik, Venezia 2008, s. 243–257.

MARTI F., *Gli ordinariati per i fedeli di rito orientale. Una ricostruzione storico-giuridica*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 20 (2007), s. 16–37.

MARTI F., *I rutheni negli Stati Uniti: Santa Sede e mobilità umana tra Ottocento e Novecento*, Milano 2009.

MARTI F., *Il Codice del 1917 e l'Oriente. Presupposti storici e teorici*, w: *Diritto canonico e culture giuridiche nel centenario del Codex luris Canonici del 1917. Atti del XVI Congresso Internazionale della Consociatio Internationalis Studio Iuris Canonici Promovendo, Roma 4–7 ottobre 2017*, red. J. Miñambres, Rome 2019, 137–178.

MARZOA A., *El concepto de parroquia y el nombramiento de parroco (cuestiones en torno a los cc. 515 y 522)*, „Ius Canonicum" 29 (1989) nr 58, s. 449–465.

MAZUREK F.J., *Znaczenie i aktualność encykliki Jana XXIII Pacem in terris*, „Roczniki Nauk Społecznych" 16–17 (1988–1989) z. 1, s. 103–116.

MEEHAN A.B., *The Greek-ruthenian Church in the United States. A recent decree of the S. Congregation of the Propaganda*, „The Ecclesiastical Review" 51 (1914) nr 1, s. 711–717.

METZGER F., FEUERSTEIN-PRAßER K., *Historia życia zakonnego. Od początków do naszych czasów*, Kielce 2008.

MICHALSKA A., *Ewolucja kompetencji Komitetu Praw Człowieka*, „Ruch Prawniczy, Ekonomiczny i Socjologiczny" 58 (1996) z. 1, s. 3–14.

MIOLI B., *Nuovi moddeli pastorali*, w: *Sfide alla Chiesa in cammino. Strutture di pastorale migratoria*, red. G. Bentoglio, Roma 2010, s. 149–158.

MIRONOWICZ A., *Specyfika życia monastycznego w Europie Wschodniej*, „Przegląd Wschodnioeuropejski" 1 (2010), s. 225–241.

MOCH M., *Swoi i obcy. Tożsamość Koptów i Maronitów w Arabskich tekstach kultury*, Warszawa 2013.

MOSKAŁYK J., *Cyryla i Metodego dzieło chrystianizacji Słowian*, „Teologia w Polsce" 5 (2011) nr 2, s. 249–258.

MOTIUK D., *Bishops. Canons 177–234*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 425–501.

NADOLSKI B., *Leksykon liturgii*, Poznań 2006.

NAPIÓRKOWSKI A., *Misterium Communionis. Eklezjalny paradygmat dziejów zbawienia*, Kraków 2006.

NAVARRO L., *Lo statuto giuridico del laico: sacerdozio commune e secolarità*, „Fidelium Iura" 7 (1997), s. 71–101.

NAVARRO L., *Persons, Juridical Acts (cc. 909–935)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 619–633.

NECEL W., *Duszpasterz ludzi w drodze wobec procesu integracji kościelnej imigrantów*, w: *Wokół problematyki migracyjnej. Kultura przyjęcia*, red. J. Balicki, M. Chamarczuk, Warszawa 2013, s. 275–286.

NECEL W., *Dyspozycje kodeksowe wobec obecności imigrantów we wspólnocie parafialnej*, w: *Imigrant we wspólnocie parafialnej. Wybrane zagadnienia*, red. W. Necel, M. Pawlus, Warszawa 2021, s. 41–53.

NECEL W., *Imigrant sakramentem Chrystusa*, w: *Imigrant we wspólnocie parafialnej. Wybrane zagadnienia*, red. W. Necel, M. Pawlus, Warszawa 2021, s. 29–39.

NECEL W., *Instrukcja „Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych"*, „Studia Elbląskie" 18 (2017), s. 429–440.

NECEL W., *Kuria Rzymska wobec dobra duchowego migrujących*, „Prawo Kanoniczne" 56 (2013) nr 1, s. 47–71.

NECEL W., *Misja duszpasterska dla migrantów*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 1747–1749.

NECEL W., *Motu proprio Benedykta XVI Intima Ecclesiae natura wobec troski Kościoła o migrantów*, „Prawo Kanoniczne" 56 (2013) nr 4, s. 65–76.

NECEL W., *Parafia personalna dla migrantów*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 2072–2074.

NECEL W., *Pastoralna postawa wobec potrzeb duchowych migrantów w świetle wybranych dokumentów Kościoła. Refleksja w 50. rocznicę ogłoszenia przez Piusa XII konstytucji apostolskiej Exsul Familia*, „Collectanea Theologica" 73 (2003) nr 3, s. 193–210.

NECEL W., *Prawo do emigrowania – prawo do nieemigrowania*, „Studia Redemptorystowskie" 16 (2018), s. 317–327.

NECEL W., *Prawo migranta do specjalnego duszpasterstwa*, Warszawa 2012.

NECEL W., *Rektor Polskiej Misji Katolickiej w Anglii i Walii*, „Prawo Kanoniczne" 59 (2016) nr 2, s. 4–21.

NECEL W., *Troska Kościoła o migrujących wg instrukcji Papieskiej Rady ds. Duszpasterstwa Migrantów i Podróżnych „Erga migrantes caritas Christi"*, „Collectanea Theologica" 75 (2005) nr 2, s. 193–203.

NECEL W., *Watykańska Dykasteria ds. Integralnego Rozwoju Człowieka w służbie migrantów*, „Prawo Kanoniczne" 61 (2018) nr 1, s. 15–32.

NECEL W., *Wprowadzenie. Jesteśmy przybyszami i osadnikami*, w: JAN PAWEŁ II, *Orędzia na Światowy Dzień Migranta i Uchodźcy 1985–2005*, oprac. W. Necel, Poznań 2009, s. 5–13.

NEDUNGATT G., *The Spirit of the Eastern Code*, Bangalore 1993.

NEDUNGATT G., *Churches sui iuris and Rites (cc.27–41)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 99–128.

NEDUNGATT G., *Ecclesiastical Magisterium (cc. 595–666)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 431–492.

NEDUNGATT G., *Evangelization of people (cc. 584–594)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 403–430.

NESTI P.S., *I religiosi e le religiose per una pastorale migratoria di comunione*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 93–106.

NIKITOROWICZ J., *Kreowanie tożsamości dziecka – wyzwania edukacji międzykulturowej*, Gdańsk 2004.

NITKIEWICZ K., *Katolickie Kościoły Wschodnie. Kompendium prawa*, Sandomierz 2014.

NITKIEWICZ K., *Tam i z powrotem*, Sandomierz 2010.

NOWICKA U., *Elementy prawa wschodniego w duszpasterstwie Kościoła łacińskiego*, „Studia Redemptorystowskie" 12 (2014), s. 433–457.

NOWICKA U., *Opieka duszpasterska nad wiernymi katolickich Kościołów wschodnich na terytoriach łacińskich*, „Seminare" 28 (2010), s. 29–40.

NOWICKA U., *Uprawnienia szafarza sakramentu pokuty i pojednania przy spowiedzi wiernego innego obrządku*, „Seminare. Poszukiwania naukowe" 30 (2011), s. 51–63.

NOWICKA U., *Wzajemne powiązania KPK i KKKW na płaszczyźnie ich autonomicznego funkcjonowania*, „Prawo Kanoniczne" 55 (2012) nr 2, s. 167–185.

O'MAHONY A., *Between Rome and Constantinople: the Italian-Albanian Church: a study in Eastern Catholic history and ecclesiology*, „International Journal for the Study of the Christian Church" 8 (2008) nr 3, s. 232–251.

ORCZYKOWSKI A., *Problemy migracji w Kodeksie Jana Pawła II*, „Prawo Kanoniczne" 39 (1996) nr 1–2, s. 157–172.

ORCZYKOWSKI A., *Problemy migracji w Kodeksie Kanonów Kościołów Wschodnich*, „Prawo Kanoniczne" 50 (2007) nr 1–2, s. 143–166.

ORCZYKOWSKI A., *Rola osób konsekrowanych w duszpasterstwie migrantów*, „Prawo Kanoniczne" 48 (2005) nr 3–4, s. 67–85.

ORZESZYNA K., *Władza wikariusza biskupiego według Kodeksu Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Roczniki Nauk Prawnych" 12 (2002) nr 1, s. 139–150.

OSTROWSKI M., *Refleksja pastoralnoteologiczna nad dokumentem Stolicy Apostolskiej Przyjęcie Chrystusa w uchodźcach i przymusowo przesiedlonych*, „Polonia Sacra" 21 (2017) nr 4, s. 17–35.

PACELLI E., *La personalità e la territorialità delle leggi, specialmente nel diritto canonico. Studio storico-giuridico*, Roma 1912.

PAL M., *Orientalium Ecclesiarum. Alcuni principi giuridici sulle Chiese orientali cattoliche*, „Dialog Teologic" 18 (2015) nr 35, s. 34–47.

PALLATH P., *Local episcopal bodies in East and West*, Kerala 1997.

PALLATH P., *The fundamental rights of the Churches in the catholic communion of Churches*, „Iustitia" 3 (2012) nr 2, s. 169–191.

PALLATH P., *The principle of territoriality according to eastern catholic canon law*, „Iustitia" 2 (2011) nr 2, s. 339–363.

PALLATH P., *The teaching of the popes concerning the heritage and identity of Eastern Churches*, w: *Catholic Eastern Churches: heritage and identity*, red. P. Pallath, Rome 1994, s. 139–162.

PAŁKA P., *Wprowadzenie do dekretu o Kościołach Wschodnich katolickich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 173–180.

PARLATO V., *Considerazione sul M. P. istitutivo del Dicastero per il Servizio dello Sviluppo Umano Integrale*, „Stato, Chiesa e pluralismo confessionale" 37 (2017), s. 1–18.

PASSICOS J., *L'Ordinariat des cathoiques de rite oreintal résidant en France*, „L'Année Canonique" 40 (1998), s. 151–163.

Патарак І., *Чин отців Редемптористів у громадсько-релігійному житті українців в Канаді*, „Наукові записки. Національного університету Острозька академія. Історичні науки" 11 (2008), s. 119–127.

PAWLUK T., *Prawo kanoniczne według Kodeksu Jana Pawła II*, T. II: *Lud Boży jego nauczanie i uświęcanie*, Olsztyn 2010.

PAYYAPPILLY S., *Baptized non-catholics coming into full communion with the Catholic Church. Canons 896–901*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. II, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 1675–1684.

PÉCOUD A., *Narrating an ideal migration world? An analysis of the Global Compact for Safe, Orderly and Regular Migration*, „Third World Quarterly" 42 (2021) nr 1, s. 16–33.

PHAN P.C., *Christianity as an Institutional Migrant: Historical, Theological, and Ethical Perspectives*, w: *Christianities in Migration. The Global Perspective*, red. E. Padilla, P.C. Phan, New York 2016, s. 9–35.

PIECHOWIAK M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Lublin 1999.

PINTO P.V., *Segretaria di Stato*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 49–68.

PLÖCHL W., *Two hundred years – "Etsi pastoralis" (1742–1942)*, „The Jurist" 2 (1942), s. 211–213.

PŁOSKI T., *Kodyfikacja prawa kanonicznego katolickich Kościołów wschodnich*, „Studia Warmińskie" 39 (2002), s. 347–370.

PODGÓRSKI R.A., *Antropologiczno-aksjologiczny wymiar encykliki Pacem in terris*, „Sympozjum" 17 (2013) nr 1, s. 61–71.

POLLAYIL J., *The diocesan/eparchial presbyters for a pastoral care of communion*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Operatori di una pastorale di comunione. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte III, Città del Vaticano 2007, s. 125–138.

POOTHAVELITHARA V., *Churches Sui Iuris and Rites. Canons 27–28*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 117–137.

POSPISHIL V.J., *The Constitutional Development of the Eastern Catholic Churches*, „Kanon" 5 (1981), s. 36–71.

POSPISHIL V.J., *The Ukrainians in the United States and Ecclesiatical Structures*, „The Jurist" 39 (1979), s. 368–422.

PREE H., *Gli ordinariati 'latini' per fedeli orientali sprovvisti di gerarchia propria – in cerca della caratteristica giuridico-canonica*, w: *Circoscrizioni ecclesiastiche erette nella forma dell'ordinariato. Atti della giornata di studio. Roma, 4 dicembre 2018. Pontificio Istituto Orientale & Pontificia Università Urbaniana*, red. G. Ruyssen, Roma 2020, s. 57–92.

PRZEKOP E., ADAMOWICZ L., *Egzarcha*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 676–678.

PRZEKOP E., ADAMOWICZ L., *Eparchia*, w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 733–734.

PRZEKOP E., *Kanoniczne aspekty Dekretu Ecclesiarum Orientalium a bieżąca reforma kanonicznego prawa wschodniego*, „Prawo Kanoniczne" 20 (1977) nr 1–2, s. 295–306.

PRZEKOP E., *Władza patriarchy względem duchowieństwa według aktualnie obowiązującego prawa kanonicznego dla Kościołów Wschodnich Katolickich*, „Prawo Kanoniczne" 18 (1975) nr 1–2, s. 147–183.

PRZEKOP E., *Wschodnie patriarchaty starożytne (IV–X w.)*, Warszawa 1984.

PRZEKOP E., *Zarys historyczny instytucji patriarchatu w Kościele Wschodnim w I tysiącleciu*, „Prawo Kanoniczne" 16 (1973) nr 1–2, s. 45–72.

PUJOL C., *Decretum Concilii Vaticanii II Orientalium Ecclesiarum. Textus et commentarium*, Roma 1970.

PUSZCZ T., *Troska Kościoła o migrantów i ludzi w drodze*, w: *Sentire cum Societate: w 75. rocznicę powstania Towarzystwa Chrystusowego dla Polonii Zagranicznej*, red. W. Necel, Poznań 2007, s. 125–172.

RENKEN J.A., *Particular Churches and their groupings (cc. 368–572)*, w: *New Commentary on the Code of Canon Law*, red. J.P. Beal, J.A. Coriden, T.J. Green, New York/Mahwah 2000, s. 501–565.

RINCÓN-PÉREZ T., *Święci szafarze, czyli duchowni*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 223–274.

RISHMAWI M., *The League of Arab States Human Rights Standards and Mechanisms: Towards Further Civil Society Engagement – A Manual for Practitioners*, Cairo 2015.

ROBERSON R.R., *Chrześcijańskie Kościoły Wschodnie*, Kraków 2005.

ROSOLI G., *Alcune considerazioni storiche su S.Sede e fenomeno della mobilità umana*, w: PONTIFICIA COMMISIONE PER LA PASTORALE DELLE MIGRAZIONI E DEL TURISMO, *Chiesa e mobilità umana. Documenti della Santa Sede dal 1883 al 1983*, red. G. Tassello, L. Favero, Roma 1985, s. XIII–XXX.

ROSSI G., *Congregazione per i Vescovi*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 109–116.

ROZKRUT T., *Synody biskupów papieża Benedykta XVI*, „Prawo Kanoniczne" 56 (2013) nr 3, s. 83–102.

SABBARESE L., *Canon law. An overview*, Città del Vaticano 2017, s. 18–24.

SABBARESE L., *Cura dei migranti tra pastorale della mobilità e mobilità della pastorale*, „Vergentis. Revista de Investigación de la Cátedra Internacional Conjunta Inocencio III" 7 (2018), s. 123–149.

SABBARESE L., *De eparchiis et de episcopis*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 163–275.

SABBARESE L., *Girovaghi, migranti, forestieri e naviganti nella legislazione ecclesiastica*, Roma 2020.

SABBARESE L., *Gli esarcati e gli esarchi*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 276–283.

SABBARESE L., *Laici*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 564–572.

SABBARESE L., *Le eparchie e i vescovi*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 163–275.

SABBARESE L., *Pontificio consiglio della pastorale per i migranti e itineranti*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 854–860.

SABBARESE L., *Missioni con cura di anime*, w: *Migrazioni. Dizionario socio-pastorale*, red. G. Battistella, s. 677–681.

SAKSON A., *Migracje – fenomen XX i XXI wieku*, „Przegląd Zachodni" (2008) nr 2, s. 11–19.

SALACHAS D., *Congregazione per le Chiese Orientali*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol III: *Commento alla Pastor Bonus e alle norme sussidiarie della Curia Romana*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2003, s. 81–86.

SALACHAS D., *Divine worship, especially the sacraments (cc. 667–775)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 493–540.

SALACHAS D., *I battezzati acattolici che vengono alla piena comunione con la Chiesa Cattolica*, „Apollinaris" 60 (1987) nr 1/2, s. 227–244.

SALACHAS D., *I ministri sacri oriental nelle circoscrizioni latine*, w: *Cristiani orientali e pastori latini*, red. P. Gefaell, Milano 2012, s. 107–150.

SALACHAS D., *Istituzioni di diritto canonico delle Chiese cattoliche orientali*, Rome 1993.

SALACHAS D., *Le Chiese patriarcali*, w: *Corpus Iuris Canonici*, vol II: *Commento al Codice dei Canoni delle Chiese Orientali*, red. P.V. Pinto, Città del Vaticano 2001, s. 69–144.

SALACHAS D., *Lo status giuridico-pastorale degli orientali cattolici in emigrazione*, „Anuario Argentino de Derecho Canónico" 16 (2009/10), s. 161–183.

SALACHAS D., *Baptized non-catholics who enter into full communion with the Catholic Church (cc. 896–901)*, w: *A Guide to the Eastern Code. A Commentary on the Code of Canons of the Eastern Churches*, red. G. Nedungatt, Rome 2002, s. 597–606.

SALVATORI D., *Le facoltà dei cappellani secondo il can. 566 e la normativa special*, „Quaderni di Diritto Ecclesiale" 20 (2007), s. 240–255.

SANDRI L., *El Concilio Vaticano II y los Orientales. Notas sobre la atención de los católicos orientales en la diáspora*, „Ius Communionis" 5 (2017) nr 1, s. 25–46.

SANFILIPPO M., *L'emigrazione nei documenti pontifici*, Todi 2018.

SAVIOLA P., *Strutture classiche e rinnovate nella pastorale migratoria: unità nella pluralità*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008, s. 125–141.

SCARIA J., *Analisi giuridica comparativa del fedele laico nel Codex Iuris Canonici e nel Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium con particolare riferimento alla codice del diritto particolare della Chiesa syro-malabarese*, „Kościół i Prawo" 21 (2019) nr 1, s. 61–83.

SCHEMBRI K., *The dignity and rights of migrants in catholic canon law,* „Melita Theologica" 67 (2017) nr 1, s. 113–125.

SCHWAIGER G., HEIM M., *Zakony i klasztory. Historia monastycyzmu chrześcijańskiego*, Poznań 2007.

SEMERARO M., *La riforma di papa Francesco*, „Il Regno. Attualità e Documenti" (2016) nr 14, s. 433–441.

SITARZ M., *Metropolia,* w: *Leksykon Prawa Kanonicznego,* red. M. Sitarz, kol. 1712–1714.

SITARZ M., *Parafia,* w: *Leksykon Prawa Kanonicznego*, red. M. Sitarz, kol. 2068–2072.

SKONIECZNY P., *Pojęcie zamieszkania w obowiązującym prawie kanonicznym*, „Annales Canonici" 15 (2019) nr 1, s. 49–74.

SKONIECZNY P., *Przynależność do Kościoła łacińskiego. Komentarz prawnoprównawczy do kan. 111 i kan. 112 CIC, zmienionych przez motu proprio papieża Franciszka De concordia inter Codices z 2016 roku*, „Annales Canonici" 13 (2017), s. 249–294.

ŠKOVIERA A., *Druhý vatikánsky koncil a obnova východného dedičstva v Katolíckej cirkvi*, w: *Byzantinoslovaca VI. Byzantologický seminár A. Avenaria. Zborník k nedožitému životnému jubileu Alexandra Avenaria*, red. M. Daniš, Bratislava 2017, s. 269–284.

ŠKOVIERA A., *Latinizácia, jej príčiny a okolnosti. S osobitným zreteľom na prostredie Mukačevskej eparchie*, w: *Medzikultúrne vzťahy východnej cirkvi s latinskou v Uhorsku do konca 18. Stornia*, red. Š. Marinčák, P. Žeňuch, Košice–Bratislava 2017, s. 219–248.

SKRZYPCZAK R., *Kościół jako misterium, communio i missio. Przejrzysta wizja eklezjologii katolickiej 40 lat po soborowej konstytucji Lumen gentium*, „Warszawskie Studia Teologiczne" 17 (2004), s. 167–184.

SŁOMKA W., *Eklezjalny rys życia konsekrowanego*, w: *Vita consecrata. Adhortacja. Tekst i komentarz*, red. A.J. Nowak, Lublin 1999, s. 213–224.

SŁOWIKOWSKA A., *Kompetencje koordynacyjne proboszcza. Wybrane zagadnienia*, „Roczniki Nauk Prawnych" 20 (2010) nr 2, s. 191–212.

SMITH R.K.M., *International Human Rights Law*, Oxford 2020.

SOBAŃSKI R., *Księga I. Normy ogólne,* w: *Komentarz do Kodeksu Prawa Kanonicznego,* T. I: *Księga I. Normy ogólne,* red. J. Krukowski, Poznań 2003, s. 43–93, 160–296.

SOBAŃSKI R., *Metodologia prawa kanonicznego*, Warszawa 2009.

STAROWIEYSKI M., *Nasi bracia chrześcijanie Wschodu. Podstawowe wiadomości o Kościołach wschodnich przedchalcedońskich*, Kraków 2021.

STAROWIEYSKI M., *Sobory niepodzielonego Kościoła*, Kraków 2016.

STAWNIAK H., *Problematyka migracji ludności w świetle zasad i niektórych działań Stolicy Apostolskiej*, „Seminare" 26 (2009), s. 143–157.

SZTYCHMILER R., SZCZOT E., *Kościół katolicki wobec wielkiej migracji ludnościowej w 2015 r.*, w: *Ochrona praw człowieka w polityce migracyjnej Polski i Unii Europejskiej*, red. W. Pływaczewski, M. Ilnicki, Olsztyn 2016, s. 20–33.

SZYMCZAK M., *Słownik języka polskiego PWN*, t. 1, Warszawa 1988.

SZYMCZAK M., *Słownik języka polskiego PWN*, t. 2, Warszawa 1999.

ŚLIZ A., SZCZEPAŃSKI M.S., *Wielokulturowość: idea, teoria i polityka*, „Kultura i Społeczeństwo" (2020) nr 2, s. 175–206.

SZABÓ P., *Stato attuale e prospettive della convivenza delle Chiese cattoliche sui iuris*, w: *Territorialità e personalità nel diritto canonico ed ecclesiastico. Il diritto canonico di fronte al terzo millennio. Atti dell'XI Congresso Internazionale di Diritto Canonico e del XV Congresso Internazionale della Società per il Diritto delle Chiese Orientali. Budapest, 2–7 Settembre 2001*, red. P. Erdő, P. Szabó, Budapest 2002, s. 225–253.

TANASYCHUK A., *Esarca ed esarcato secondo il diritto canonico orientale. Alcune questioni di base e problematiche*, „Ephemerides Iuris Canonici" 60 (2020), s. 215–231.

TEJERO E., *Nauczycielskie zadanie Kościoła*, w: *Codex Iuris Canonici. Kodeks Prawa Kanonicznego. Komentarz. Powszechne i partykularne ustawodawstwo Kościoła katolickiego. Podstawowe akty polskiego prawa wyznaniowego*, edycja polska na podstawie wydania hiszpańskiego, red. P. Majer, Kraków 2011, s. 577–639.

TERMIŃSKI B., *Kilka refleksji na temat związków migracji międzynarodowych z problematyką międzynarodowej ochrony praw człowieka i przestrzenią polityki społecznej*, „Revista Crítica de Historia de las Relaciones Laborales y de la Política Social" 9 (2014), s. 15–42.

TERRAGNI G., *Magisterio Pontificio da Leone XIII a Paolo VI*, „Studi Emigrazione" 16 (1979) nr 55, s. 413–440.

THEKKEKARA G., *Exarchies and exarchs. Canons 311–321*, w: *A Practical Commentary to the Code of Canons of the Eastern Churches*, vol. I, red. J.D. Faris, J. Abbass, Montréal 2019, s. 633–648.

THÉRIAULT M., *Canonical questions brought about by the presence of Eastern Catholics in Latin areas in the light of the Codex Canonum Ecclesiarum Orientalium*, „Ius Ecclesiae" 3 (1991) nr 1, s. 201–232.

THOMPSON A., GORDLEY J., *Gratian: The Treatise on Laws (Decretum DD. 1–20) with the Ordinary Gloss*, Washington 1993.

THONIPPARA F., *Orientalium Ecclesiarium: Second Vatican Council Decree on the Easter Catholic Churches – a historical survey*, „Asian Horizons" 8 (2014) nr 1, s. 7–21.

THUNDUPARAMPIL CH., *Rights and obligations of the laity in the mission of the Church*, „Iustitia" 1 (2010) nr 1–2, s. 59–83.

TOMASI M., *Migration in the light of Vatican II*, New York 1967.

LE TOURNEAU D., *Le soin pastoral des catholiques orientaux en debors de leur Église de rite ptopre. Le cas de l'ordinariat français*, „Ius Ecclesiae" 13 (2001), s. 391–419.

TUREK M., *Prałatura personalna w Kodeksie Prawa Kanonicznego z 1983 roku*, „Kościół i Prawo" 19 (2017) nr 1, s. 55–73.

TUROWSKI J., *Teoretyczne ujęcia problemu integracji grup etnicznych*, „Studia Polonijne" 6 (1983), s. 27–43.

TÜRK V., *The Promise and Potential of the Global Compact on Refugees*, „International Journal of Refugee Law" 30 (2018) nr 4, s. 575–583.

URBAŃCZYK R., *Migracja*, w: *Encyklopedia katolicka*, t. XII, Lublin 2008, kol. 953–962.

VATTAPPALAM M., *The Congregation for the Eestern Churches. Origins and competences*, Città del Vaticano 1999.

VASIL' C., *Alcune cosiderazione sull'Instruzione EMCC dal punto di vista del diritto delle Chiese Orientali Cattoliche*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *La sollecitudine della Chiesa verso i migranti. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte I, Città del Vaticano 2005, s. 87–107.

VASIL' C., *Cura pastorale dei fedeli orientali cattolici senza propria gerarchia*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO PER I TESTI LEGISLATIVI, *L'attenzione pastorale per i fedeli orientali. Profili canonistici e sviluppi legislative. Atti della giornata di studio tenutasi nel XXV anniversario della promulgazione del Codice dei Canoni Chiese Orientali. Roma, Sala San Pio X, 3 ottobre 2015*, Città del Vaticano 2017, s. 93–108.

VASIL' C., *L'identità del cappellano nella pastorale per gli zingari alla luce degli Orientamenti, con attenzione anche al punto di vista del diritto delle Chiese orientali cattoliche*, „ People on the Move" 103 (2007), s. 65–80.

VEGLIÒ A.M., *Strutture pastorali per i migranti cattolici delle Chiese orientali*, w: PONTIFICIO CONSIGLIO DELLA PASTORALE PER I MIGRANTI E GLI ITINERANTI, *Strutture di pastorale migratoria. Commenti all'Istruzione Erga migrantes caritas Christi*, parte IV, Città del Vaticano 2008, s. 25–36.

VIANA A., *El parroco, pastor propio de la parroquia*, „Ius Canonicum" 29 (1989) nr 58, s. 467–481.

VIANA A., *La Sede Apostólica y la organización de la asistencia pastoral a los emigrantes*, „Ius Canonicum" 43 (2003) nr 85, s. 87–121.

VIANA A., *Problemas canónicos planteados por la instrucción «Erga migrantes caritas Christi», 3.V.2004*, „Ius Canonicum" 40 (2005) nr 89, s. 288–291.

VORGRIMLER H., *Nowy leksykon teologiczny*, Warszawa 2005.

WALSER M., *El domicilio canónico. Bases para le formulación del concepto y su relevancia para le competencia del Párroco y del Ordinario de lugar*, „Ius Canonicum" 34 (1994) nr 68, s. 617–638.

WARE K., *Kościół prawosławny*, Białystok 2013.

WERON E., *Laikat i apostolstwo*, Paris 1972.

WOJCIECHOWSKI G., *Status prawny Kościoła sui iuris*, w: *Kościół lokalny w Kościele Chrystusa*, red. R. Kantor, Kraków 2015, s. 61–77.

WOJCIECHOWSKI G., *Struktura i kompetencje Dykasterii ds. Integralnego Rozwoju Człowieka*, „Studia Prawnicze KUL" (2017) nr 4 (72), s. 205–218.

WOJCIECHOWSKI G., *Ustrój hierarchiczny katolickich Kościołów wschodnich. Wybrane zagadnienia*, Lublin 2011.

WOJNICZ P., *Pozycja prawna oraz apostolstwo wiernych świeckich w Kościele rzymskokatolickim*, „Studia Ełckie" 21 (2019) nr 3, s. 385–401.

WOJNICZ P., *Prawne aspekty integracji imigrantów w Unii Europejskiej w kontekście wielokulturowości*, „Civitas et Lex" 12 (2014) nr 4, s. 29–48.

WOJNICZ P., *Problem uchodźców w wybranych dokumentach Stolicy Apostolskiej w kontekście standardów międzynarodowych*, „Civitas et Lex" 15 (2017) nr 3, s. 35–53.

WOJNICZ P., *Uczestnictwo świeckich w duszpasterstwie migrantów w świetle norm prawa kanonicznego*, „Civitas et Lex" 12 (2014) nr 1, s. 49–60.

WOJTYŁA K., *U podstaw odnowy. Studium o realizacji Vaticanum II*, Kraków 2003.

WOJTYŁA K., *Wstęp ogólny*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje. Dekrety. Deklaracje*, Poznań 1967, s. 9–23.

WÓJCIK W., *Pojęcie parafii w nowym Kodeksie Prawa Kanonicznego*, „Prawo Kanoniczne" 29 (1986) nr 3–4, s. 49–74.

ZAREMBSKI Z., *Parafia podstawowym środowiskiem wychowania w wierze*, „Studia Włocławskie" 7 (2004), s. 139–154.

ZERNOV N., *Wschodnie chrześcijaństwo*, Warszawa 1967.

ZIELIŃSKI S., *Rozumienie godności człowieka i jej znaczenie w procesie stanowienia i stosowania prawa. Propozycja testu zgodności regulacji prawnych z zasadą godności człowieka*, „Przegląd Sejmowy" 28 (2019) nr 4, s. 107–127.

ZUBERBIER A., *Wprowadzenie do dekretu o apostolstwie świeckich*, w: *Sobór Watykański II. Konstytucje, dekrety, deklaracje. Tekst polski*, Poznań 1968, s. 367–378.

ŽUŽEK I., *Animadversiones quaedam in decretum de Eclesiis Orientalibus Catholicis Concilii Vaticanii II*, „Periodica de Re Morali, Canonica, Liturgica" 55 (1966) nr 2–3, s. 266–288.

ŽUŽEK I., *Canons concerning the authority of patriarchs over the faithful of their own rite who live outside the limits of patriarcal territory*, „Nuntia" 6 (1978), s. 3–33.

ŽUŽEK I., *Les textes non publiés du Code de Droit Canon Oriental*, „Nuntia" 1 (1975), s. 23– 31.

ŽUŽEK I., *The Ecclesiae Sui Iuris in the Revision of Canon Law*, w: *Vatican II Assessment and Perspectives Twenty Five Years After (1962–1987)*, vol. II, red. R. Latourelle, s. 288–304.

ŽUŽEK I., *Understandind the Eastern Code*, Rome 1997.